

1° volume della collana

Perspectivas de Cultura Cristiana

Rev. Prof. Cristian Mendoza

Prima edizione 2013

Grafica, impaginazione e stampa: I&B Italia srl

© 2013 - ESC s.c.ar.l.

Via dei Pianellari, 41 - 00186 Roma

Tel. (39)06 45493637 - Fax (39)0645493641

info@EduSC.it

ISBN

EDUSC

PERSPECTIVAS DE CULTURA CRISTIANA

REV. PROF. CRISTIAN MENDOZA (EDITOR)

PRÓLOGO DE S.EM.R. JULIÁN CARDENAL HERRANZ

ROMA, 2013

En contraportada:

El encuentro entre las diferentes civilizaciones no es hoy un diálogo entre Estados, ni entre economías, ni entre ideologías, sino entre identidades culturales, donde cultura significa sobre todo religión y tradición, idioma y costumbre, ethnos y sangre . Sin embargo, la cultura cristiana asume y supera todos estos elementos porque es fruto de la búsqueda interior de cada creyente y no de una evolución de tradiciones, como recuerda el beato Juan Pablo II, “una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida”. Bajo estas perspectivas de cultura cristiana, cada individuo podrá descubrir el camino que lleva hacia lo verdadero, lo bello y lo bueno, y seguirlo con plena libertad. En definitiva, la cultura cristiana ofrece a cada uno no sólo lo que quiere sino también lo que necesita.

Las perspectivas de cultura cristiana que presentamos han sido escritas, por profesores invitados a participar en los encuentros romanos de emprendedores, con ocasión del 25 aniversario de Centro Académico Romano Fundación. Esta Fundación cultural de promoción con carácter benéfico ayuda a la formación de sacerdotes y seminaristas que acuden del mundo entero para recibir educación de nivel superior en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma y en las Facultades de Estudios Eclesiásticos de la Universidad de Navarra en España.

SUMARIO

Prólogo
S.Em.R. Cardenal Julián Herranz

Presentación 13
Cristian Mendoza

La revelación de Jesús y la Iglesia apostólica 19
Bernardo Estrada

El Espíritu de la Nueva Evangelización 43
Lucas Buch

Desafíos y perspectivas de la escuela diferenciada por sexos 65
María Calvo Charro

La indisolubilidad del matrimonio. ¿Porqué para siempre? 113
Héctor Franceschi

La verdad sobre el amor humano (Camino a la fe) 145
María Álvarez de las Asturias

Reflexión sobre la vocación del dirigente de empresa 157
Cristian Mendoza

“Hemos creído en el amor de Dios”. El Sentido de la Fe 183
Luis Romera

PRÓLOGO

El 16 de enero de 2013, Benedicto XVI recordaba que “la formación de los ministros sagrados estuvo entre las principales preocupaciones de los Padres del Concilio Ecuménico Vaticano II que escribieron: «Conociendo muy bien el Santo Concilio que la anhelada renovación de toda la Iglesia depende en gran parte del ministerio de los sacerdotes, animado por el espíritu de Cristo, proclama la grandísima importancia de la formación sacerdotal» (decr. *Optatam totius*, 1)”¹.

Pienso que aquellos Padres conciliares, muchos de los cuales conocí y traté, estarían muy agradecidos a la Providencia Divina al comprobar que su deseo fue acogido por un hombre de Dios, el Venerable Álvaro del Portillo, que en 1989 promovió el “Centro Académico Romano Fundación” para que cientos –ahora ya miles– de sacerdotes de todo el mundo pudieran responder a aquella invitación de San Pedro: “*voy a pescar*” con ese mismo ímpetu de los apóstoles: “*vamos también nosotros contigo*” (Jn 21,3), al contemplar a su sucesor, al Santo Padre, al Papa.

¹ BENEDICTO XVI, *Carta apostólica en forma de “Motu proprio” Ministrorum institutio con la que se modifica la Constitución apostólica Pastor bonus y se transfiere la competencia sobre los seminarios de la Congregación para educación católica a la Congregación para el clero*, 16 de enero de 2013.

Y pienso también que Mons. Álvaro del Portillo –con quien tuve el honor y la gracia de trabajar durante el Concilio y la sucesiva reforma de la legislación eclesiástica– estaría igualmente agradecido si considero que ese deseo suyo y de los Padres conciliares ya estaba vivo en la vida y en la oración de san Josemaría. Este santo, fundador del Opus Dei, predicó incesantemente –ya antes del Concilio Vaticano II y especialmente a los laicos– la vocación bautismal a la santidad y al apostolado personales en medio de los afanes cotidianos y de la tarea profesional de cada uno, recordando al mismo tiempo que los sacerdotes, “dispensadores de los misterios de Dios” (2 Cor. 6, 4) habían de ser, con la santidad de su vida y de su ministerio pastoral, maestros y guías de santos, sacerdotes al *cien por cien*.

Es lógico por tanto que quienes se han beneficiado del espíritu de san Josemaría entiendan con especial responsabilidad la importancia de la formación sacerdotal, sabiendo que “al destino de los seminarios está estrechamente unido el destino de la Iglesia”², pero sin olvidar que el cumplimiento de la misión de la Iglesia y con ella la nueva Evangelización, dependen de todos y cada uno nosotros. Porque Cristo ha encomendado esa misión a toda la Iglesia, no sólo a los ministros sagrados sino también a los laicos: “A todos los cristianos está confiada la noble tarea de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y aceptado por todos los hombres, en toda la tierra”³. Por eso “es necesario repetir una y otra vez que Jesús no se dirigió a un grupo de privilegiados, sino que vino a revelarnos el amor universal de Dios. Todos los hombres son amados de Dios, de todos ellos espera amor. De todos, cualesquiera que sean sus condiciones personales, su posición social, su profesión u oficio. La vida corriente y ordinaria no es cosa de poco valor: todos los caminos de la tierra pueden ser ocasión de un encuentro con Cristo, que nos llama a identificarnos con El, para realizar –en el lugar donde estamos– su misión divina”⁴.

² LEÓN XIII, *Ep. Paternae providaeque* [18 sept 1899]: ASS 32 [1899-1900], 214.

³ Concilio Ecuménico Vaticano II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 3.

⁴ SAN JOSEMARÍA ESCRIVA, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 2002 (1ª, 1973).

Ojalá que las diferentes perspectivas para una mejora personal que se plantean a lo largo de este libro ayuden a encender la propia vida con el deseo de este encuentro con el Señor, a querer secundar esa “esperanza de Dios” en nuestra vida, con nuestra oración y con nuestra generosidad, dándonos cuenta de que gracias a la vida santa de tantos sacerdotes, podemos hoy colaborar con éste proyecto educativo del que tanto depende que “en la tierra se cumpla la Voluntad de Dios”.

+ Julián Cardenal Herranz

PRESENTACIÓN

En los últimos años la libertad de expresión, la libertad de culto y otros valores que son fundamento de la sociedad contemporánea han adquirido cada vez más fuerza al ser definidos como “derechos humanos”, creando con ellos un humanismo nuevo que exige de cada individuo un mayor protagonismo en su vida y en el mundo. Como consecuencia, cada persona desea de manera natural ser escuchada e informada, todos ven la importancia de participar en las grandes decisiones de cualquier realidad a la que pertenezcan, como pueden ser el Estado, la familia o la Iglesia. En definitiva, el individuo está llamado a protagonizar su destino, no a heredarlo.

Nuestro tiempo no parece ser por tanto un periodo que haga clara referencia a una tradición, religión o cultura y, sin embargo, en esta confusión de tiempos donde nada parece permanecer en pie, la Iglesia continúa su camino en búsqueda de Dios. Benedicto XVI recuerda que esa búsqueda, ese *quaerere Deum* “no se trata de una expedición por un desierto sin caminos, una búsqueda hacia el vacío absoluto”⁵. Por el contrario, Dios mismo ha puesto señales en el camino, ha trazado una vía y por tanto, el trabajo de

⁵ Cfr. BENEDICTO XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins*, 12 septiembre 2008.

cada creyente que desea participar en el itinerario de la Iglesia, consiste en encontrar y seguir el camino dispuesto. Este compromiso con la búsqueda de Dios ha permitido a los cristianos, desde hace más de dos mil años, crear poco a poco un modo de actuar, de razonar y de obrar hasta el punto de convertirse en un *habitus* de pensamiento, de identidad y de comportamiento personal que implica en todas sus dimensiones una fuerte creatividad. Ese *habitus* es la cultura cristiana.

El creyente necesita esa creatividad cultural para encontrarse con los demás y superar la cultura del descarte que, como recuerda Papa Francisco, supone un materialismo que ignora el ritmo de la historia del amor de Dios con el hombre⁶. Hay quien asegura además que el encuentro entre las diferentes civilizaciones no es hoy un diálogo entre Estados, ni entre economías, ni entre ideologías, sino entre identidades culturales, donde cultura significa sobre todo religión y tradición, idioma y costumbre, *ethnos* y sangre⁷. Sin embargo, la cultura cristiana asume y supera todos estos elementos porque es fruto de la búsqueda interior de cada creyente y no de una evolución de tradiciones, como recuerda el beato Juan Pablo II, “una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida”⁸.

Vale la pena recordar por tanto que toda cultura verdadera es también creativa, busca ideas e iniciativas que respondan a su concreta identidad original. El designio original de acuerdo con el que cada cristiano ha de llevar a cabo su manera específica de pensar y de obrar, es decir el plan que le permitirá construir la cultura cristiana, es la fe en un Dios personal, que es mucho más que un simple administrador del mundo. De modo que cada creyente sabe que Dios no es sólo un organizador de la sociedad, sino que ha forjado la realidad y su historia, por tanto la Iglesia tiene como tarea custodiar una verdad sobre el hombre y sobre el mundo, que puede transmitir a pesar de no haberla inventado.

⁶ Cfr. PAPA FRANCISCO, *Audiencia*, 5 junio 2013.

⁷ Cfr. SAMUEL HUNTINGTON, *The clash of civilizations and the remaking of World order*, Simon & Schuster, New York, 2003, p. 169.

⁸ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta al cardenal secretario de Estado, 20 de mayo de 1982*, L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 6 de junio de 1982, p.19.

Como consecuencia la cultura cristiana busca, en primer lugar, perspectivas para desarrollar en la razón humana elementos de verdad que puedan ser traducidos en un lenguaje adecuado también a esos valores fundamentales de la sociedad que antes mencionamos. Bajo estas *perspectivas de cultura cristiana*, cada individuo podrá descubrir el camino que lleva hacia lo verdadero, lo bello y lo bueno, y seguirlo con plena libertad. La cultura cristiana por tanto no da al individuo sólo lo que quiere, sino también lo que necesita para su mejora personal.

Los artículos que se recogen en este libro bajo el título de *perspectivas de cultura cristiana*, han sido escritos por profesores que han participado en encuentros de emprendedores organizados por Centro Académico Romano Fundación. Desde hace algunos años numerosos benefactores de ésta Fundación cultural de carácter benéfico, se reúnen en Roma para reflexionar sobre su propia identidad como emprendedores cristianos y algunas de las conferencias que han escuchado se recogen en este libro. Además, la publicación se ha hecho con ocasión del 25º aniversario de la Fundación como agradecimiento a quienes han ayudado a la formación de sacerdotes y seminaristas que acuden del mundo entero para recibir educación de nivel superior en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma y en las Facultades de Estudios Eclesiásticos de la Universidad de Navarra en España. Me permito ahora presentar brevemente a los autores que han colaborado con esta publicación, ofreciendo también una breve descripción de sus artículos:

El Cardenal Julián Herranz es Presidente Emérito del Pontificio Consejo para los textos Legislativos. El Cardenal Herranz ha aceptado escribir el prólogo gracias a su interés en la formación de sacerdotes y a su generosa colaboración en los encuentros romanos de emprendedores.

Rev. Bernardo Estrada, profesor ordinario de Teología Bíblica en Roma, ofrece una clave para comprender la unidad en la diversidad de los Escritos del Nuevo Testamento que transmiten el misterio de la vida de Cristo. La evangelización, afirma, puede ser entendida como el anuncio de la pasión, muerte y resurrección del Señor y la recepción de ese anuncio

abre a la esperanza de una vida futura. La adecuada comprensión del mensaje neotestamentario le permite considerar el alcance de una nueva evangelización realizada hoy, como condición para convertirse en una nueva criatura de acuerdo con el espíritu de la Escritura.

Rev. Lucas Buch imparte cursos Teología Fundamental y en su presentación expone el sentido con el que la Iglesia se propone llevar a cabo una nueva evangelización, con un *renovado ardor* que llene de optimismo a los cristianos, porque éstos no confían en su capacidad de programar, sino en el poder del Espíritu de Dios para cambiar el interior del hombre. Además, recuerda que la nueva evangelización ha de hacerse también con un *método renovado*, que tenga en cuenta no sólo la doctrina como concepto intelectual, sino también la vida cristiana vivida como fuente de felicidad. Finalmente, subraya que ha de tener lugar una *expresión renovada* donde la fe no sea sólo “expuesta” ni “compuesta” de acuerdo con nuestros gustos, sino “propuesta” a través del compromiso personal por vivir la propia vocación como hicieron los primeros seguidores del Evangelio, en su idea éste es el Espíritu de la nueva Evangelización nos proponemos vivir el año de la fe.

María Calvo es profesora de Derecho Administrativo en la Universidad Carlos III de Madrid y Presidenta en España de EASSE Educación diferenciada. En su escrito recuerda la importancia de la *educación como tarea primordial de los padres* bajo la perspectiva de la diferencia de sexos. En su presentación, demuestra científicamente y con ideas claras la oportunidad de una educación escolar diferenciada que permita un *desarrollo integral* a las chicas y un *crecimiento académico* adecuado a los chicos, promoviendo la seguridad de las primeras y el dinamismo de éstos últimos. En su estudio de la educación diferenciada hecho en clave cristiana, toca con maestría la ideología del género, tantas veces abordada por doctrinas que carecen de una antropología correcta, demostrando el esfuerzo de la cultura cristiana por re-evangelizar campos de investigación de tanta relevancia académica en nuestros días.

Rev. Héctor Franceschi es profesor ordinario Derecho Matrimonial Canónico en Roma. En su artículo trata sobre la importancia de redescubrir el

significado original del amor humano en *el matrimonio como un beneficio para la sociedad*, para la Iglesia y, en definitiva, como un punto primordial para la nueva Evangelización. En su tratado, explica desde el punto de vista de la antropología humana, es decir de su naturaleza y de su verdad trascendente, la razón de *la indisolubilidad del matrimonio* como la posibilidad que tienen los cónyuges de vivir su vocación de *servicio a la verdad en el amor*, como gustaba decir al beato Papa Juan Pablo II. Con rigor canónico y consejos prácticos, este artículo permite una amplia comprensión del matrimonio cristiano que excede las limitaciones de la voluntad humana, proyectándose como un auténtico servicio a la sociedad.

María Álvarez de las Asturias es Directora del Instituto de Orientación Coincidir y defensora del Vínculo y Promotora de Justicia en Tribunal Eclesiástico de Madrid. La profesora señala que la nueva Evangelización propicia el encuentro de cada persona con Dios que es Amor. Y un lugar privilegiado para que se produzca ese encuentro es invitar a las personas a aprender a amar, a *conocer el plan de Dios* sobre el amor, a saber que es posible un amor que no pasa nunca y a entender que todo lo que Él ha dispuesto es para nuestro bien y que *el Único que puede llenar plenamente* el anhelo de amor que hay en cada corazón humano es Dios.

Rev. Cristian Mendoza, profesor en Roma en la Facultad de Comunicación Institucional de la Iglesia, presenta un comentario al documento del Pontificio Consejo Justicia y Paz sobre la vocación del dirigente de empresa cristiano, subrayando que para un cristiano, su vocación se realiza en el *cumplimiento acabado de su tarea profesional con sentido trascendente*. La llamada universal a la santidad puede verificarse también en el mundo económico moderno tan marcado por la globalización, las tecnologías de las comunicaciones y la financialización, porque en éstos ámbitos el dirigente de empresa cristiano actúa con conciencia de tener una *llamada divina para elevar las realidades temporales*, sin necesidad de salir de su trabajo ordinario.

Mons. Luis Romera es Presidente de la Conferencia de Rectores de las Universidades Pontificias de Roma, Rector de la Universidad Pontificia de

la Santa Cruz y profesor ordinario de Metafísica. En su artículo enseña que el hombre es experto en ambivalencia porque en su vida la alegría se mezcla con el dolor, lo bello con lo desagradable, el bien con el mal. Por eso cada individuo espera en algo que le libere de su limitada condición, ayudándole a salir de sí mismo. Para esto no basta una idea, por brillante que sea porque aunque la fe debe ser pensada, para vivirla es necesario descubrir el amor de un Dios personal por cada uno. La respuesta humana a ese amor que se descubre en la interioridad del alma es la confianza, y el sentido de la fe es creer en el amor de Dios que llama y espera, que alienta y ayuda, que acoge y cobija; es decir, que abre a la libertad auténtica, *la libertad de los hijos de Dios*⁹.

Agradezco una vez más la oportunidad de presentar una parte de este amplio panorama de la cultura cristiana, extendiendo mi gratitud a los diferentes autores y, si cabe, de manera especial al Cardenal Herranz por sus palabras. Espero que la lectura de estas perspectivas de cultura cristiana pueda servirnos como impulso nuevo, pidiendo como hace Papa Francisco: “*que Dios nos lleve por caminos nuevos, nos saque de nuestros horizontes con frecuencia limitados, cerrados, egoístas, para abrirnos a los suyos*”¹⁰ y ahora, guardo silencio para disponerme también yo a la escucha de las palabras de los autores.

Rev. Cristian Mendoza

⁹ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones*, Rialp, Madrid 2001, nn. 12 y 59.

¹⁰ Cfr. PAPA FRANCISCO, *Homilía*, 19 mayo 2013.

LA REVELACIÓN DE JESÚS Y LA IGLESIA APOSTÓLICA BERNARDO ESTRADA

SUMARIO: 1. *La historia de la salvación*. 2. *Cristianismo y judaísmo*. 3. *El mensaje de los Apóstoles*. 4. *El misterio de Jesús*. 5. *La segunda venida de Jesús*. 6. *Del kerygma a los evangelios*. 7. *Conclusión*.

1. *La historia de la salvación*

Si se pregunta cuál es el origen de la Biblia y donde se encuentran las razones de su existencia, la mirada se dirige a la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II: “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía”.¹¹ En este texto se observa, en primer lugar, que la revelación no ha tenido su origen en la inquietud o en el deseo del trascendente que existe en el corazón humano y que lleva a plantearse los grandes interrogantes que

¹¹ CONC. VATICANO II, *Dei Verbum*, 2.

den razón a su existencia confluyendo, en definitiva, en la búsqueda de un ser superior, al que llamamos Dios.

Esta afirmación del Magisterio encierra dos consecuencias importantes: por una parte, la iniciativa ha partido de Dios mismo: es Él quien ha venido a buscar a cada persona para comunicarle el misterio que compromete al mismo tiempo – aunque de un modo sustancialmente diferente – el Creador y la creatura. Si es cierto que todas las religiones nacen de la iniciativa humana, del deseo del divino que se encuentra en lo más íntimo de la creatura racional, existe sin embargo una diferencia esencial entre la fe cristiana y el resto de las confesiones religiosas: en el caso del cristianismo es Dios mismo quien decide revelarse a la humanidad y hacerla destinataria de su plan de salvación para llevarla, finalmente, a participar de su misma esencia. No sólo ha querido comunicar el misterio de su propio ser, de su propia intimidad, sino también ha movido a sus interlocutores a acercarse a la Divinidad hasta el punto de poder compartir su propia naturaleza.

La segunda consecuencia es el motivo por el que se ha revelado, y es fundamentalmente el amor que tiene por los seres humanos, creados a su imagen y semejanza; la creatura humana es la única que puede hablar con Dios de tú a tú, la única que puede conocerlo hasta darse cuenta de la profundidad de ese amor divino. Sin tener ninguna necesidad de ella, Dios ha querido ponerla en la existencia para tener destinatarios de su amor. En el último Concilio se insiste especialmente en esa dignidad y grandeza, cuando afirma que el hombre es la “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma”.¹²

Otro aspecto que se debe considerar es la manera en que Dios se ha revelado: “Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras

¹² CONC. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 24.

y esclarecen el misterio contenido en ellas”.¹³ La revelación no se ha efectuado solo por medio del lenguaje; de ahí que no se pueda calificar el cristianismo como una “religión del libro”. Ella se ha realizado principalmente mediante la intervención de Dios en la historia humana, primero manifestándose al pueblo elegido a través de diversos signos, y luego enviando a su propio Hijo.

En efecto, “muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo” (*Heb 1,1-2*). Aquello que se había dicho y hecho de modo fragmentario e incompleto en la época de la antigua alianza, y siempre sirviéndose de intermediarios que comunicaran al pueblo la palabra salvífica, llegó a su plenitud con la encarnación del Verbo, quien reveló la intimidad del propio Ser Divino: “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado” (*Jn 1,18*). Sin su revelación la creatura humana no hubiera podido ni siquiera imaginarse la grandeza y la infinitud que encierra el misterio de Dios mismo.

Si en el periodo veterotestamentario Dios nuestro Señor confirmó la palabra revelada con grandes prodigios, es aún más excelsa la economía de la nueva alianza; en efecto, todo cuanto Jesús había comunicado de parte del Padre se corroboró por medio del grande milagro de su propia resurrección de entre los muertos, verdadero fundamento de la fe cristiana.

2. Cristianismo y judaísmo

La vida y la revelación de Jesucristo, sus dichos y hechos, se recogen esencialmente en los cuatro Evangelios, aunque sea en todo el conjunto de escritos del Nuevo Testamento donde se encuentra el proyecto salvífico definitivo por parte de Dios en Cristo. Al ser libros que contienen historia y teología inseparablemente unidas, se hacen necesarias las dos dimensiones, de la razón y de la fe, para comprenderlos e interpretarlos. Si se abandona una de ellas se cae en una concepción de este tipo: “la reconstrucción histórica

¹³ *Dei Verbum*, 2.

sobre Jesús es posible, como lo es sobre cualquier personaje del siglo I. Las fuentes, sin embargo, son peculiares y la investigación se apoya sobre textos lagunosos, contradictorios, manipulados¹⁴. La teología puede variar y transformar algunos eventos y palabras, dándoles un nuevo sentido, pero nunca deformar, porque simplemente no puede ignorar el hecho histórico que forma parte de la revelación en sí misma; como dice Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, “para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos reales (...). Si dejamos de lado esta historia, la fe cristiana como tal queda eliminada y transformada en otra religión”.¹⁵

Hacia la segunda mitad del siglo II los cuatro Evangelios habían sido escogidos por la Iglesia entre otros muchos textos; al seleccionarlos, o decantarlos, se rechazaron los restantes como apócrifos, relegándolos a un cierto olvido, aún cuando pudieran contener algunas narraciones verosímiles y plausibles. San Ireneo hace ver las razones que empujaron a las comunidades cristianas primitivas a aceptar los evangelios canónicos, el “evangelio cuadriforme”, que concordaba con la fe que proclamaban.¹⁶ En la Iglesia primitiva se puso de manifiesto el *sensus fidei* del pueblo de Dios que, en las celebraciones litúrgicas, en la enseñanza y en la predicación de la Palabra, supo identificar el texto revelado y distinguirlo del que no lo era. No hace falta recurrir a sofisticados dogmatismos para explicarlo.¹⁷

Manifestaría horizontes limitados quien quisiera dar una imagen del origen del cristianismo exclusivamente historiográfica, dejando aparte cualquier consideración de tipo teológico o religioso. Igualmente estrecho sería afirmar que el creyente no está interesado en conocer históricamente a Jesús, o que la Iglesia primitiva tampoco había tenido interés histórico, pensando que la investigación histórica pueda sacar a la luz una total diversidad de los

¹⁴ C. AUGIAS, M. PESCE, *Inchiesta su Gesù: chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, Mondadori, Milano 2006, 8.

¹⁵ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La esfera de los libros, Madrid 2007, 11

¹⁶ Cfr S. IRENEO, *Adversus hæreses* III, 11; 8: PG 7,885.

¹⁷ Aunque ciertamente las razones de selección de los Evangelios no son fáciles de conocer, no quiere decir que tengan que ver “con el tumulto doctrinal y práctico que acompaña siempre el surgir de un movimiento, especialmente cuando éste se proclama inspirado directamente por Dios” (trad. nuestra). C. AUGIAS, M. PESCE, *Inchiesta su Gesù*, 10.

evangelios. El texto neotestamentario ciertamente presenta diversas variantes, aunque ninguna de ellas toca aspectos fundamentales de su contenido; se trata de lecturas alternativas de algunos pasajes, que tienen que ver más con la forma que con la sustancia.¹⁸

No se trata de volver al pensamiento de Reimarus,¹⁹ quien veía en los evangelios una serie de contradicciones que en definitiva indicaban el fracaso de Jesús como profeta de Israel, lo que lo habría conducido a una trágica muerte.²⁰ Por otra parte, algunos pretenden presentar a la Iglesia primitiva como un ente en el que el factor decisivo era el poder político, en medio de la tensión generada entre los diversos estamentos —religiosos, culturales y sociales— que habría dado origen a una síntesis integradora y pacificante.

Las diferencias que aparecen en los Evangelios y en el resto de documentos del Nuevo Testamento, hacen ver que desde el principio en la comunidad cristiana primitiva se conjugaban dos realidades, la unidad y la diversidad, cuya tensión positiva no solo no impidió sino que favoreció la expansión de la Buena Nueva. No parece que las cosas hayan ido en la línea de las afirmaciones de la llamada “Escuela de Tubinga” a mitad del siglo XIX. Según su principal exponente, Baur,²¹ en el cristianismo primitivo se habrían formado inicialmente dos tendencias antitéticas: la llamada corriente petrina, de la que serían representantes el evangelio de Mateo y la carta de Santiago, quienes pretendían mantener la primitiva comunidad cristiana en el cauce del judaísmo con sus prescripciones y

¹⁸ En la línea de una transmisión de la tradición textual débil e inexacta se sitúa el libro de Bart D. EHRMAN, *Misquoting Jesus*, Harper, San Francisco 2005; según este autor, se introdujeron variantes después de la muerte de Jesús, que se habrían mantenido ocultas a los fieles, y que habrían cambiado el contenido de la fe.

¹⁹ H.S. REIMARUS es considerado por la crítica el padre de la investigación moderna sobre los evangelios, pues fue quien inició un estudio del texto de carácter exclusivamente historiográfico, sin tener en cuenta su perspectiva teológica.

²⁰ En 1778 G.H. Lessing publicó los póstumos “Fragmentos de Wolfenbüttel” (*Wolfenbüttelsche Fragmente*) de H.S. Reimarus. El más conocido de estos fragmentos es el séptimo, titulado “Sobre el objetivo de Jesús y sus discípulos” (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*); cfr. la versión inglesa, *The Goal of Jesus and His Disciples*, traducido y comentado por G.W. BUCHANAN, Brill, Leiden 1970.

²¹ Vid. F.C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Becker & Müller, Stuttgart 1843 (Ingl.: *Paul, the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, His Epistles and Teaching*, Hendrickson, Peabody/Mass 2003).

preceptos, y la corriente paulina, cuyo mensaje se habría encarnado en los fieles provenientes de la gentilidad, con un rechazo de la ley judía, no siendo las obras sino la gracia de Cristo lo único que cuenta. Junto con el apóstol de las gentes habría sido Lucas el corifeo de esa tendencia. A modo de síntesis, finalmente, habría surgido el auténtico cristianismo, representado en su esencia por el evangelio según san Marcos. En éste se habrían superado las dos tendencias anteriores, llegando a una armónica simbiosis entre evangelio y ley, que se habrían conformado y estabilizado en el siglo II.²²

Según Bauer,²³ en el periodo del Nuevo Testamento y su continuación inmediata no habría existido un cristianismo estándar u ortodoxo; entre todas las tendencias, una superó las otras y llegó a ser la doctrina oficial, que pasó de Roma al este. A parte el hecho de que una tal hipótesis refleja la esencia de un espíritu hegeliano más bien radical²⁴, bastaría un estudio detallado –ya existen bastantes– sobre el lugar y el significado que ocupa la misión en la actividad de Pablo de Tarso, para darse cuenta que la predicación del Apóstol a los gentiles no es fruto de un rechazo al judaísmo y mucho menos la consecuencia de un fracaso en su tarea de anunciar a Cristo a sus hermanos en la fe de Israel; la decisión es fruto de una revelación, como el mismo Pablo afirma²⁵. En su epistolario se reflejan las distintas fases de su actividad evangelizadora, en la que está presente el deseo de predicar la Buena Nueva igualmente a judíos y a paganos. Rom 9-11 es un claro testimonio, no solo de cómo Pablo no ha olvidado a su pueblo sino también de su preocupación por conducirlo al conocimiento de Jesucristo y llevarlo a la salvación²⁶. En esta línea ofrece Dunn una visión más sosegada y menos abrupta del cristianismo primitivo. Sin desconocer la complejidad de la situación inicial, hace notar cómo existía una unidad de fondo en medio de las diversas tendencias, que se

²² Cfr. R.E. BROWN, *The Churches the Apostles Left Behind*, Paulist, Mahwah 1984, 19.

²³ Vid. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1964.

²⁴ Basta leer en el prólogo de su obra: "Das Christentum ist auf der einen Seite die große geistige Macht, durch welche alles Glauben und Denken der Gegenwart bestimmt wird, das absolute Prinzip, durch welches das Selbstbewußtsein des Geistes getragen und gehalten wird". p. 2.

²⁵ "Cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre (...)" Gal. 1,15s.

²⁶ Cfr. R.E. BROWN, J.P. MEIER, *Antioch and Rome*, Paulist-Chapman, N.Y.-London 1983, 12-15.

decantaron en los contenidos teológicos constitutivos del mensaje cristiano²⁷.

Es en cierto modo sorprendente que el movimiento originado por Jesús de Nazaret, nacido en el seno del hebraísmo, no se haya limitado a Palestina, sino que se extendió al mundo helenístico-romano. Llegó un momento en el que el cristianismo llegó a ser conflictivo con el judaísmo rabínico, configurado definitivamente después de la destrucción de Jerusalén. Decía Baur: "La cuestión última, la más importante, de la historia del cristianismo primitivo es saber cómo se rompieron los lazos que lo unían a la tradición judía y, en vez de llegar a ser una forma de judaísmo, incluso progresista, se haya emancipado llegando a convertirse en una forma de pensamiento y de vida única e independiente de todos los aspectos nacionalistas del judaísmo mismo".²⁸ Si bien helenismo y judaísmo no eran tan ajenos el uno del otro, como lo hacen ver los estudios sobre la helenización de la Palestina,²⁹ es de notar también la cantidad de movimientos y grupos presentes en el judaísmo del I siglo. El cristianismo habría aparecido probablemente como uno más entre ellos, sin un especial motivo para ser rechazado inicialmente.³⁰ Sólo con el paso del tiempo, cuando la integridad del mensaje y sus fundamentos teológicos llegaron a ser conocidos, se llevó a cabo la ruptura. Se piensa de todos modos que, siguiendo a Flavio Josefo, los diversos grupos que entonces existían eran considerados 'sectas' o 'partidos',³¹ siendo los dos términos intercambiables entre sí.³²

No pocos han pretendido distribuir la literatura judía, asignando los escritos de los que se dispone actualmente a los diversos grupos, entre los señalados por Josefo, buscando identificarlos con una corriente religiosa. Algunas sectas podían pretender para sí mismas un exclusivismo soteriológico; este es el caso de la comunidad del Desierto de Judá y de los llamados manuscritos del mar Muerto, donde se revela un grupo convencido

²⁷ Vid. J.D.G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, SCM, London 1990.

²⁸ Cfr. F.C. BAUR, *Paulus*, 3.

²⁹ Vid. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Mohr, Tübingen 1969.

³⁰ Cfr. R.E. BROWN, *Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity*, CBQ 45 (1983) 74-79.

³¹ Cfr. J. NEUSNER, *Understanding Rabbinic Judaism*, KTAV, New York 1974, 12.

³² Cfr. G.W. BUCHANAN, *The Consequences of the Covenant*, Brill, Leiden 1970, 80.

de ser el único dentro del judaísmo en el que se pueda alcanzar la justificación después de que, según ellos, se había profanado el templo. A pesar de esto hay un acuerdo general sobre la primordial importancia de la alianza y la necesidad de observar los mandamientos. Si bien surgen interrogantes sobre el modo de vivir la penitencia y el perdón -el *kippur*-, nadie pone en duda su papel esencial dentro del judaísmo. Sin dar mucho énfasis a la obediencia, la secta de Qumran exalta la dimensión apocalíptica, presente de todos modos – con mayor o menor intensidad – en los diversos estamentos de Israel en tiempo de Jesús. Concluyendo, se puede decir que aunque se puede hablar de variados y numerosos judaísmos en Palestina en el primer siglo de la era cristiana, ellos tenían en común mucho más que el solo origen hebreo. Una base común eran la alianza y los preceptos de la ley.

De qué manera se fue configurando el cristianismo como un grupo independiente y característico? Las raíces de ese crecimiento y transformación se pueden encontrar, en mi opinión, en la predicación apostólica. Después del gran evento de la Pascua los apóstoles se dedican a anunciar lo que han visto y oído (cfr. Hech 4,20). Junto con esto, se hace presente la enseñanza a los discípulos y a otros grupos que se reunían en torno a los doce. De este modo se puede hablar de anuncio y enseñanza, de *kerygma* y *didaskalía*. Respecto al *kerygma* en sí mismo, su contenido versaba esencialmente sobre aquello que constituye el núcleo del mensaje salvífico, es decir la pasión, muerte y resurrección de Jesús, que había sido predicha y anunciada por los profetas. Junto con ello se encuentra, ya desde los primeros tiempos, la exaltación de Jesús a la diestra del Padre,³³ en cuanto Hijo y Señor de vivos y muertos, que vendrá de nuevo como juez y salvador de la humanidad. De ese modo viene proclamado Cristo y Señor.³⁴

Los Hechos de los Apóstoles presentan – de modo particular en los discursos de Pedro en los caps. 2-5 y 10, y en el discurso de Pablo en el cap. 13 – el esquema de la predicación apostólica primitiva. Pero ciertamente no se trata del primer escrito neotestamentario que recoge la predicación de la primera comunidad cristiana sobre Jesús. El libro de los Hechos parece ser

³³ Cfr. Hech 2,33-35 donde se cita el Sal 110,1.

³⁴ Cfr. B. ESTRADA, *La recepción cristiana de la predicación de Jesús*, in «Scripta Theologica» 40 (2008) 498.

un documento tardío, y actualmente la mayor parte de los estudiosos sitúa su redacción final alrededor del año 80 de la era cristiana. Las primeras cartas de Pablo son, en cambio, del inicio de los años cincuenta, y constituyen un testimonio privilegiado del *kerygma* primitivo.

3. El mensaje de los Apóstoles

Al comienzo del cap. 15 de la primera carta a los Corintios se resume lo que Pablo había predicado a esa comunidad:

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce (1Cor 15,3-5).

Ya antes había querido Pablo recordarles el evangelio que había predicado y en el que ellos permanecían firmes; se trata de un anuncio difícil de ser aceptado humanamente -si no imposible-, y solo con la fe se consigue superar ese escándalo de la cruz.³⁵ Aunque en la carta a los Gálatas Pablo había dicho, acerca de su evangelio, “no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (Gal 1,12), afirma sin embargo que después subió a Jerusalén y lo confrontó con Pedro, Juan y Santiago, “las columnas” (Gal 2,9). Por tanto se puede decir que el núcleo de su predicación lo ha recibido de la tradición.³⁶ En el saludo de la carta a los Romanos, al contenido del evangelio, “preanunciado por medio de los profetas en las sagradas escrituras” se añade el hecho del Hijo, “nacido del linaje de David según la carne” (Rom 1,2-3). La proclamación de la resurrección se complementa con la descendencia davídica, que pone de relieve su carácter mesiánico, en una fórmula cristológica oficial, acuñada por la Iglesia apostólica,³⁷ una antigua profesión de fe de la cual no se conoce del todo su evolución. Según su origen

³⁵ “Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles”. 1Cor. 1,23

³⁶ La misma tradición apostólica se subraya también en 1Cor 11,23ss, a propósito de la Eucaristía.

³⁷ Cfr. C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its developments*, Hodder & Stoughton, London 1970, 14.

humano Jesús desciende de David, y así se indica la base histórico-salvífica de su dignidad mesiánica.

Jesús, en cuanto Mesías, va al encuentro de la muerte. Sobre la cruz está escrita la causa de la condena: rey de los judíos. El título está presente, como un hilo conductor, en toda la historia de la pasión. Desde el primer momento la comunidad primitiva interpretó esa muerte ignominiosa como un evento salvador, porque lo contempló a la luz de la resurrección y porque evidenciaba la promesa del Antiguo Testamento acerca del siervo sufriente. De ahí la unión estrecha entre las profecías y la figura de Jesús como “hijo de David”. De todos modos el acontecimiento viene contemplado en su totalidad a la luz de la resurrección, que constituye la matriz de la cristología y el fundamento de su fe.

4. El misterio de Jesús

Pablo escribe a los fieles de Filipos, en un himno de denso contenido cristológico:

El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz (Fil 2,6-8).

Se constata un inmenso contraste entre la muerte vergonzosa de un delincuente político en el judaísmo y esta profesión de fe. En efecto, se está diciendo que el condenado a la pena capital posee la naturaleza de un Dios preexistente, y que se hace hombre humillándose hasta la muerte, y muerte de cruz. No existe una paradoja igual en el mundo antiguo.³⁸ Pero al mismo tiempo este *oxymoron* vital arroja un rayo de luz sobre el enigma de la cristología primitiva. Pablo había fundado esa comunidad hacia el año 49 y así, en menos de 20 años, se ha configurado una teología sobre la encarnación

³⁸ M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1975, 9.

del Hijo de Dios con un alcance superior al que se llevó a cabo en los seis siglos posteriores, cuando se completaron y precisaron las definiciones cristológicas en los primeros concilios y se perfeccionó la enunciación del dogma trinitario.

A partir del texto de Filipenses se deduce, entre otras cosas, que el título de Señor aplicado a Jesús es bastante antiguo. A finales del siglo XIX se afirmaba que esta denominación provenía del ambiente helenístico y que habría sido la Iglesia primitiva proveniente de la gentilidad la que la habría aplicado a Jesús.³⁹ Sin embargo se trata de una teoría no comprobada, que tuvo su origen en la historia comparada de las religiones. Es más, se ha demostrado que el uso del término en el culto proviene del mundo semítico, mesopotámico y cananeo, con repercusiones en la religión egipcia.⁴⁰ Se trataría de una consecuencia natural del uso de “señor” aplicado a los ángeles y a las personas de respeto. De todos modos sigue siendo un enigma cómo haya sido posible, en la historia de la tradición, identificar a Jesús con una divinidad cultural helenística y como se haya atribuido esta interpretación a las comunidades cristianas que provenían del paganismo.⁴¹

En Rom 1,4 se dice que Jesús es constituido “Hijo de Dios por medio de la resurrección”. El verbo usado indica “constituir”, “establecer, fijando los límites”, y la traducción como “proclamado”, “declarado” indica al mismo tiempo su condición divina y la correspondiente profesión de fe.⁴²

El ser constituido “con potencia”, expresa la participación de Jesús en la gloria divina. La fórmula “Hijo de Dios”, por tanto, se debe entender no

³⁹ Cfr. P. VIELHAUER, *Aufsätze zum neuen Testament*, Kaiser, München 1965, 166; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Mohn, Gütersloh 1972, 133, dice que el título de en el culto helenístico era un atributo común aplicado a los dioses.

⁴⁰ Cfr. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1975, 120, Nota 135. Donde hace ver que atribuir al panteón griego el título de es simplista y engañoso. Especial es el caso de Isis, donde el apelativo de sería una reacción de los egipcios al uso judío, en el ambiente alejandrino del siglo I a.C., del *tetragrammaton*, traducido en lengua griega con ese vocablo. Cfr. W. FOERSTER, en ThWNT III, 1038-1056.

⁴¹ “El título de, señor, presenta testimonios precoces en la primitiva comunidad judeo-cristiana, mientras que un étnico-cristianismo en estado puro es una construcción artificial y vacía”. K. BERGER, *Zum traditionsgeschichtliche Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, NTS 17 (1970/71) 391-425(413).

⁴² Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 14.

solo en sentido jurídico sino también físico y espiritual; su ser trascendente y su transformación en la gloria de Dios. En Rom 1,3s no se habla, sin embargo, de la preexistencia o de la misión del Hijo, aunque se pueda suponerlas tácitamente presentes: la atención se centra en su constitución y proclamación mediante la resurrección.⁴³ Se le llama Hijo de Dios y no solo Señor o Hijo del Hombre o Mesías, títulos que se aplican a Jesús en otros lugares del Nuevo Testamento. Aunque no se trate de un título unívoco, se quiere indicar que Jesús posee una unión única con Dios: en Él, el amado,⁴⁴ el unigénito,⁴⁵ el primogénito,⁴⁶ Dios mismo viene al encuentro con la humanidad. Los motivos de una tal afirmación serían:

a) El modo único con el que Jesús llama al Padre, *Abba*, palabra aramea que, según Pablo, nos hace hijos en el Hijo por el Espíritu; su relación filial con Dios Padre es el origen del título -y de su significado post-pascual- de Hijo de Dios;⁴⁷

b) Jesús probablemente se llama a sí mismo “hijo del Hombre”, identificándose con el juez que ha de venir, fundiendo en su persona las figuras mesiánica y escatológica, como lo atestigua la literatura intertestamentaria.⁴⁸ Esta expresión un poco enigmática tiene una importancia capital en los cuatro evangelios como autodesignación de Jesús. En el cuarto libro de Esdras se escribe que el “hijo del Hombre” viene confirmado y ensalzado por Dios, identificándolo, desde el punto de vista lingüístico, con el “Hijo de Dios”,⁴⁹ y en el libro de Henoc se dice:

En el día de la aflicción habrá paz sobre la tierra y ellos caerán delante de él (el “hijo del Hombre”) y no se levantarán y no habrá quien los tome de la mano y los levante porque han renegado del Señor los espíritus y de su Mesías.⁵⁰

⁴³ Cfr. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg im Br. 1977, in loc 1,3s.

⁴⁴ Cfr. Mc 1,11; 9,7; 12,6 par. Especialmente en los dos primeros textos, el del Bautismo y el de la Transfiguración, se nota como el término hebreo בן־הֶאָדָם ha sido traducido con θεός..... Esto permitió a los primeros cristiano interpretar las profecías del siervo sufriente en la persona del Hijo.

⁴⁵ Cfr. Jn 1,14.18; 3,16.18; 1Jn 4,9.

⁴⁶ Cfr. Rom 8,29; Col 1,15.18; Heb 1,6.

⁴⁷ Cfr. J. JEREMIAS, *Abba*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 15-67 (*Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, 37-73).

⁴⁸ Cfr. M. HENGEL, *Sohn Gottes*, 102, andando en contra de la opinión difundida por Bultmann.

⁴⁹ Cfr. 4Esd 13,32-37 en P. SACCHI (ed.) *Apocrifi dell'Antico Testamento II*, UTET, Torino 1987, 369s.

⁵⁰ Henoc 48,10 en P. SACCHI (ed.) *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, UTET, Torino 1981, 531; vid Henoc 52,4, donde se habla de la potencia del Mesías.

La comunidad cristiana primitiva identificará el “hijo del Hombre” con el resucitado, y por analogía lingüística, con el “Hijo de Dios” que ha sido exaltado y está por encima de todos los ángeles y potencias espirituales, los “hijos de Dios” celestiales;

c) el hecho de haber sido denunciado ante Pilato como pretendiente mesiánico.⁵¹ En este sentido el lenguaje misionario de la iglesia primitiva antepone los profetas a la misma Torá para hacer ver que el Mesías ha muerto y ha resucitado “según las escrituras”; resalta el grande contraste entre el crucificado-resucitado y la figura del liberador político y escriba concededor de la Torá que se esperaba en Israel.

Es en cierto modo sorprendente cómo el *kerygma* primitivo, que Pablo probablemente compartía con los otros misioneros cristianos, se haya configurado tan rápidamente. Pensando a los años 34-35 como probablemente aquellos de la vocación del Apóstol,⁵² se ve —siguiendo su propio testimonio en Gálatas 1,17ss— que habrán transcurrido unos 7 años desde la muerte de Jesús cuando Pablo va desde Arabia a Jerusalén, y confronta lo que le ha sido revelado con la enseñanza de los Apóstoles. Probablemente en ese momento llegan noticias del misterio pascual que se proclama y transmite en la iglesia primitiva. Si se tiene en cuenta que escribirá su primera carta alrededor del año 50, unos 20 años después de la Pascua, estamos ante una fase particular de la tradición cristiana que se remonta a una época muy cercana a sus orígenes. Quien quiera sostener que el evangelio que nosotros conocemos es sustancialmente diferente del que encontramos en Pablo, deberá asumirse el peso de la prueba.⁵³

Se podría entonces intentar reconstruir el contenido de la predicación apostólica —el *kerygma*, en su esencia— en los primeros tiempos de la Iglesia, y sería más o menos así: “Se han cumplido las profecías acerca de la persona de Jesús de Nazaret, nacido de la estirpe de David, muerto para liberarnos del

⁵¹ Existe otra referencia a Pilato en el *corpus paulinum*: la de 1Tim 6,13. Podemos afirmar que en este caso se trata, al menos, de una tradición que se remonta a Pablo.

⁵² Cfr. L.C.A. ALEXANDER, «Chronology of Paul» en G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, *Dictionary of Paul and his Letters*, Inter Varsity, Downers Grove/III.-Leicester 1993, 117.

⁵³ Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 16.

pecado, sepultado y resucitado al tercer día. Ahora está sentado a la Diestra de Dios Padre, de donde vendrá a juzgar a vivos y difuntos”.

La sustancia de este anuncio se encuentra, como se había dicho antes, en los discursos de los Hechos de los Apóstoles: los de Pedro frente al pueblo, al Sanedrín y en la casa del Centurión Cornelio; el de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Lo que llama la atención en estos discursos — en los que, lógicamente, siguiendo el estilo de los historiadores de la antigüedad, se refleja una elaboración por parte de Lucas— es el hecho de que no se encuentra un lenguaje característico de la predicación a los gentiles de finales del primer siglo, la época en que probablemente se data el libro; en cambio se nota una cierta dependencia lingüística de la Biblia griega, llamada de los LXX, y sobre todo se ponen en evidencia no pocos aramaismos que reflejan un lenguaje arcaico. Esto es especialmente llamativo en el discurso de Pedro en casa de Cornelio.⁵⁴ Comparando el lenguaje de las cartas de Pablo con el de los Hechos de los Apóstoles, se nota en primer lugar una serie de puntos comunes en cuanto al contenido del *kerygma*, que hacen ver cómo no existe incompatibilidad entre las dos tradiciones. Al mismo tiempo hay una serie de conceptos y expresiones del lenguaje apostólico de Pablo que no están incluidos en los Hechos:

- El apelativo de Jesús como “Hijo de Dios”, que paradójicamente solo aparece una vez, narrando la predicación de Pablo después del evento de Damasco (cfr. Hech 9,20). En Hechos se prefiere usar la terminología cercana a Isaías, del “siervo”, el “justo”, el “santo” de Dios. El concepto, de todos modos, debía estar presente en la comunidad de Jerusalén, pues es frecuente tanto en los evangelios sinópticos —Mateo, Marcos y Lucas— como en el epistolario paulino;

- en el anuncio de Jerusalén no se afirma que Jesús “murió por nuestros pecados”; en cierto modo la idea, al igual que la expresión anterior, estaba presente cuando se llama a Jesús “siervo”, proyectando la expiación como motivo de su muerte, a la sombra de Is 53;

⁵⁴ “The syntax of the verses (...) points much more to an echo of primitive kerygmatic preaching, undoubtedly derived from Palestinian tradition”. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, Doubleday, New York 1997, 459s.

- tampoco se indicaba en Hechos, que Jesús intercede por nosotros; la idea aparece sin embargo en Heb 7,25, además de estar presente en el epistolario paulino.

En cambio, algunos puntos de la predicación judeo-cristiana que aparecen en los Hechos, no son tanto evidentes en la predicación de Pablo, aunque están presentes en sus cartas de modo implícito. Pablo recibe y elabora la presencia del Espíritu como signo de la nueva era de la Iglesia, subrayando que tener el Espíritu es vivir en Cristo (Cfr. Gal 3,2.) y que es prenda de la vida perfecta en la era futura.⁵⁵

El Apóstol no dedica mucho espacio al ministerio de Jesús y a sus milagros y enseñanzas, como en cambio aparece en el discurso de Pedro ante Cornelio (Cfr. Hech 10,34-43). La frase un poco enigmática de 2Cor 5,16: “y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así”, no quiere decir que Pablo lo haya conocido de persona⁵⁶. El texto mencionado de 1Cor 15 constituye el resumen de un contenido más amplio⁵⁷.

Tampoco es determinante el silencio de las cartas paulinas respecto a Juan Bautista. Permanece siempre la probabilidad del contacto entre los Hechos y Pablo cuando se mira de cerca el discurso del Apóstol en la sinagoga de Antioquia de Pisidia, que podría reflejar, en sus líneas generales, el modo como Pablo predicaba en las sinagogas.⁵⁸ Por otra parte, en su estancia en Éfeso se habría podido informar más detalladamente sobre el Precursor⁵⁹.

Recordemos el inicio del ministerio de Jesús en el Evangelio según san Marcos: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y

⁵⁵ Cfr. 2Cor 1,22; 5,5 Ef 1,13s.

⁵⁶ Probablemente la expresión se refiere a un cierto conocimiento de Pablo “según la carne”, es decir, poco sobrenatural.

⁵⁷ Así C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 31.

⁵⁸ Cfr. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* I, T & T Clark, Edinburgh 1994, 624, que hace ver, según la estructura del discurso, cómo Pablo habría seguido el orden de las lecturas bíblicas, y de modo especial la *hapharahjudia*.

⁵⁹ Teniendo en cuenta lo que dicen los Hechos acerca de la predicación de Apolo en Éfeso cuando llega Pablo a esa ciudad, (Hech 18,24-28), se podría pensar que haya sido precisamente la predicación de Apolo el medio para conocer y profundizar la figura de Juan Bautista. Vid J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, 641s.

creed en el evangelio” (Mc 1,15). Según Dodd, en este anuncio programático de Jesús se encuentra el mensaje apostólico que contiene, en esencia, la fe de la Iglesia, la cual proclama después de la pascua el misterio del Hijo de Dios. La primera frase, “el tiempo se ha cumplido”, hace referencia a las profecías veterotestamentarias y a su cumplimiento en el tiempo mesiánico. La expresión “el Reino de Dios está cerca” encierra, por una parte, el misterio de la vida pública de Jesús, quien en su persona, en sus acciones y en su mensaje hace presente el Reino —el dominio y señorío— de Dios en medio de los hombres, y por otra se refiere en modo particular al misterio de su pasión muerte y resurrección, dando inicio al periodo del Reino en el que, ya realizado en cierto modo en el mundo, debe todavía esperar su consumación definitiva al fin de los tiempos, cuando todos los pueblos deberán convertirse al Dios vivo y verdadero. La promesa del perdón, en último término, “convertíos y creed en el evangelio” está estrechamente ligada a la predicación apostólica, al *kerygma*. Ella se caracteriza por la invitación a la conversión después de haber proclamado el misterio pascual, la llamada final a la penitencia. De este modo el evangelista Marcos presenta en la predicación de Jesús, y en concreto en su anuncio programático, el misterio que se ha realizado en su persona y en su misión. La única realidad que no está presente en este anuncio inicial de Marcos es la exaltación final del Hijo de Dios, colocándose a la derecha del Padre para venir luego a juzgar a vivos y difuntos, aunque se encuentre en un cierto modo implícita, visto que la conversión se realiza en la perspectiva del juicio al que se deberá comparecer al fin de los tiempos.

En la predicación apostólica se nota, por una parte, que el reconocimiento de la divinidad de Jesús llega a hacer parte del acervo de fe de la iglesia primitiva; por otra, que la predicación del misterio pascual —la muerte y resurrección de Cristo— es el evento por excelencia que nos hace pasar de esta era a la era futura. De ahí la importancia de la afirmación que Cristo murió y resucitó “según las escrituras”. De ahí se pasa a la ansiosa espera de la segunda venida de Jesús.

5. La segunda venida de Jesús

Observando de cerca algunos escritos neotestamentarios, se nota que en los primeros cristianos estaba radicada la idea de un retorno próximo de Jesús, de una parusía no lejana. Esa parece ser la perspectiva del Apóstol cuando escribía la prima carta a los Tesalonicenses, donde afronta el problema de la muerte de algunos miembros de la comunidad. El hecho de que haya despertado una grande expectación obliga a Pablo a precisar en la segunda carta que no es tan inminente, y que primero deberán manifestarse algunos signos premonitorios. Esto, entre otras cosas, ha generado dudas acerca de la autenticidad de 2 Tesalonicenses, pensando que habría sido largo el tiempo transcurrido desde que la comunidad recibió la primera carta.⁶⁰ Sin ignorar los problemas, se puede decir que las diferencias se han exagerado.⁶¹ La parusía inesperada (1Tes 5) y los signos que la preceden (2Tes 2) son conceptos que hacen parte de la fe de la iglesia primitiva (Mc 13).⁶²

En los Hechos de los Apóstoles parece que la exhortación de Pedro delante del pueblo, después de la curación del paralítico del templo, presenta un contenido escatológico próximo: en efecto, a la conversión seguiría un “tiempo di refrigerio” y la “restauración de todas las cosas en Cristo” (cfr. Hech 3,19-21). La idea era presente en el *kerygma* jerosolimitano. Así, la creencia de los primeros cristianos en el misterio pascual comportaba no solo el anuncio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, sino también su exaltación y su segunda venida, que se esperaba próxima: de ahí la invitación vehemente a la penitencia y a la conversión, con el fin de estar preparados para ese encuentro. El Espíritu guiaba la Iglesia en ese nuevo eón que señalaba el paso de la muerte a la resurrección, creando el clima sobrenatural que permitía exclamar, “venga tu Reino”, sabiendo que al mismo tiempo ese Reino se había ya manifestado en la vida, en los milagros y en la predicación de Jesucristo.⁶³

⁶⁰ Cfr. W. TRILLING, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief*, St. Benno, Leipzig 1972.

⁶¹ “La Segunda Tesalonicenses no va contra la Primera, sino que confirma su autoridad”. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Nacido a tiempo*, Verbo Divino, Estella 1994, 276.

⁶² Cfr. J.W. SIMPSON, «Thessalonians» en G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, *Dictionary of Paul and his Letters*, 937.

⁶³ “Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios”. Mt 12,28par. Lc 11,20. “El reino de Dios está en medio de vosotros”. Lc 17,21.

Él nos ha sacado del poder de las tinieblas y nos ha “trasladado al Reino del Hijo de su amor” (Col 1,13).

En el capítulo de Romanos dedicado a la vida en el Espíritu, dice el Apóstol que Dios “no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros”, para añadir más adelante que Cristo Jesús es “el que murió; más aún el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, y que intercede por nosotros” (Rom 8,32.34). La exaltación de Jesús y la proclamación de su soberanía se expresa con las palabras “está sentado a la diestra de Dios”, una expresión que sirve en Colosenses como invitación a los cristianos a “resucitar con Cristo” (Col 3,1), y en Efesios para proclamar su realeza.⁶⁴ Esta fórmula kerygmática, radicada en la fe de la iglesia primitiva, tiene su origen en el salmo 110,1: *Oráculo de Yahveh a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies.*⁶⁵

La convicción en la Iglesia primitiva de tener a Jesús a la diestra del Padre y de esperar su próxima venida debió durar algunos años. Poco a poco se fue enfriando la espera ansiosa de la parusía. El Señor no comparecía entre las nubes del cielo y, después de algunos años se comenzó a vivir “en el tiempo”, teniendo en cuenta la realidad del momento que se vivía. Cuánto tiempo pudo transcurrir hasta que se apaciguaron las expectativas de la primitiva comunidad cristiana? Si consideramos el período post-pascual como una era de ‘escatología realizada’, esa tendencia podría haber durado un periodo largo, a juzgar por la primera carta de san Juan, que dice de estar viviendo la “última hora” (1Jn 2,18). La idea se vería reforzada por el último capítulo del Cuarto Evangelio, donde se hace presente la convicción de que el Señor volvería pronto. Sin embargo, se debe tener también en cuenta la permanencia de esa tradición dentro de la comunidad joánica, activa en un periodo posterior a la Pascua.

⁶⁴ “La soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos”. Ef 1,19s.

⁶⁵ El texto es citado en Mc 12,36 par., donde aparece en la boca del mismo Jesús. Igualmente, cuando se presenta delante del Sanhedrín, hace referencia al salmo.

Existe una doble perspectiva escatológica en la iglesia primitiva. Por una parte, la constatación de la obra divina de la redención operada en Jesucristo mediante su muerte, resurrección y exaltación a la derecha del Padre: se trata de la ‘escatología realizada’ en la que insistía tanto Dodd en su obra exegética;⁶⁶ por otra, la idea de que no se vislumbraba la segunda venida, que no aparecía como algo inminente. La Iglesia tuvo que adaptarse a esa nueva era del “ya pero no todavía”. Se evidencia un desarrollo escatológico que no se pierde en el futuro olvidando el presente, como sucedía con la apocalíptica judía. Observando, en efecto, los libros de Baruch, los de Esdras o la Ascensión de Moisés, es notorio el deseo de llegar cuanto antes a la edad futura en la que se cumplan todas las promesas, sin poner esfuerzo en comprender la situación presente, que era para ellos solo un momento de malestar y de sometimiento a un poder extranjero. Una línea de pensamiento similar, aunque con diferencias de relieve, se nota en el Apocalipsis de Juan, donde la visión de transfiere esencialmente al futuro, a la nueva Jerusalén, a la esposa del Cordero, mientras se considera un presente en el que predomina la tribulación.

Desapareciendo en la comunidad cristiana la idea de un inmediato retorno de Jesús, la atención se fijó sobre los hechos históricos que precedieron y en cierto modo prepararon el evento pascual, es decir la vida pública, sus enseñanzas y milagros. Los acontecimientos se presentaban, sin embargo, en una perspectiva escatológica en la que el énfasis, más que en el futuro, se ponía sobre el carácter salvífico de lo acaecido, sobre su sentido trascendente y sobrenatural. La fe en el misterio pascual y la seguridad de vivir ya participando, en cierto modo, de su gloria, son dos elementos constitutivos de la comunidad cristiana de los orígenes. El primer elemento está presente en la Primera carta de Pedro: “Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas; el que no cometió pecado, y en cuya boca no se halló engaño; el que, al ser insultado, no respondía con insultos; al padecer, no amenazaba, sino que se ponía en manos de Aquel que juzga con justicia” (1Pe 2,21-23).

⁶⁶ Cfr. C.H. DODD, *Apostolic Preaching*, 31.

No es que el autor haya tomado la profecía de Is 53 y la haya reelaborado para pintar un cuadro convincente de los sufrimientos del Mesías. Para los autores neotestamentarios lo que importa es la correspondencia entre profecía e historia: Jesús se comportó así, como fue predicho por los profetas.

En la misma carta, un poco antes, se enlazaba el primer elemento con el segundo: “sobre esta salvación investigaron e indagaron los profetas, que profetizaron sobre la gracia destinada a vosotros, procurando descubrir a qué tiempo y a qué circunstancias se refería el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos, cuando les precedía los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que les seguirían” (1Pe 1,10-11). Del mismo modo en Romanos se dice que Dios manifestó su justicia —su salvación— en Jesucristo, y al mismo tiempo, que condenó el pecado de la carne (cfr. Rom 3,23; 8,3): justificación y condenación hacen parte del último juicio, en el que Cristo triunfará sobre principados y potestades (cfr. Col 2,15). Bastaría releer los cap 9-11 de Romanos para considerar la salvación de Israel —y junto con él, de todos los pueblos— en la perspectiva de los últimos tiempos⁶⁷. En fin, en la carta a los hebreos la muerte de Cristo es vista como el paso hacia el mundo de la eternidad, como el momento en el que se descubre el velo y se contempla la vida futura⁶⁸.

6. Del *kerygma* a los evangelios

Los autores precedentes se remontan, de un modo o de otro, a la escuela paulina. En ellos se nota la irrupción en y desde la escatología mediante la muerte y resurrección de Cristo, cuya preparación es la vida de Jesús mismo. En cierto modo se podría decir que su núcleo es el contenido de 1Cor 15. Dando un paso adelante contemplamos a Marcos, el evangelio kerygmático por excelencia, que en su narración recoge —del mismo modo que lo había resumido al principio del evangelio— el núcleo de los discursos de Pedro y Pablo que aparecen en los Hechos. Para el evangelista no sólo el misterio pascual hace parte del *kerygma*: es toda la vida de Cristo la que tiene una trascendencia escatológica. Su libro es, ante todo, “evangelio”.

⁶⁷ Cfr. J.D.G. DUNN, *Romans 9-16*, Word, Dallas 1988, 691s.

⁶⁸ Cfr. Heb 9,12.24; 10,20.

En efecto, el “evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios” inicia con el cumplimiento de las escrituras acerca de Juan Bautista, que en Hechos 10 y 13 precede la venida de Jesús y muestra, en Él, la venida del Espíritu; el ministerio en Galilea no es solo una historia de la vida pública de Jesús: es el anuncio de la venida del Reino, el dominio sobre los demonios y la curación de las enfermedades por parte del Mesías, como lo habían predicho los profetas. Se trata del Mesías que Pedro confiesa en Cesarea de Filipo, preparando el camino hacia la pasión. En Marcos, a partir de la mitad del cap. 8, la narración se convierte en una preparación, en un camino hacia la Pascua. Tres anuncios van unidos a eventos importantes de la vida de Jesús y sus discípulos. La pasión, cruda y sin retoques, está precedida por el discurso escatológico, a modo de iluminación sobre la realidad última del evento que está por acaecer. Ella culmina en el grito de Jesús, su muerte y en el velo que se rasga, abriendo paso a la vida eterna: Dios se manifiesta en su reino, en su potencia y en su gloria, del mismo modo como se había manifestado en su Hijo antes de comenzar el recorrido hacia el Calvario, en el episodio de la Transfiguración. En su parte final se apoya, él también, en el *kerygma* paulino de 1 Cor.

Mateo y Lucas siguen fundamentalmente el esquema de Marcos, poniendo cada uno sus propios aportes que dejan ver sus características personales. En los dos hay un elemento común que completa el primer evangelio: la estirpe davídica de Jesús. Ellos no temen, sin embargo, colocar al inicio de su libro las narraciones acerca de la infancia de Jesús, donde se afirma que José, el descendiente de David, no es su padre natural. Será la ley judía a confirmar esa descendencia legal y a hacer ver que se le puede llamar, con propiedad, ‘hijo de David’.⁶⁹

En Mateo encontramos, por una parte, el cumplimiento sistemático de las escrituras en diversos momentos de la vida de Jesús, siguiendo a veces una concordancia más bien amplia entre profecía y evento. Por otra, el evangelista subraya los grandes discursos que constituyen el programa mesiánico de Jesús, dando quizá más importancia a la enseñanza que al *kerygma*, a la fe operativa más que a la fe profesada. Esto se reveló extremadamente útil en

⁶⁹ Cfr. G. ARANDA, *Los Evangelios de la Infancia de Jesús*, ScrTh 10 (1978) 793-848.

la vida de las comunidades cristiana primitivas en medio de un ambiente contrastado entre judaísmo y paganismo. En este caso se puede decir que en Mateo la escatología ha cedido el paso a la ética en un periodo prolongado de espera de la parusía. Se trata sin embargo de una ética que sobrepasa el eón terreno y temporal. La promulgación de la ley por parte de Jesús que Mateo reporta es en realidad el código de comportamiento que debe caracterizar el nuevo Israel hasta la segunda venida de Cristo.

La imagen de Jesús que aparece en Lucas se podría resumir en la aclamación del centurión en el momento de la muerte: “verdaderamente este hombre era justo” (Lc 23,47), frente a Marcos (Mc 15,39) y a Mateo (Mt 27,54) que dicen: “verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”. Para el Tercer evangelista Jesús es aquel que pasó haciendo el bien (cfr. Hech 10,38). Sus características literarias y lingüísticas lo llevan a configurar una imagen de Jesús más humanizada y racionalizada, que bajo ciertos aspectos no subraya el contenido esencial del *kerygma* apostólico en torno al misterio de la pasión, muerte y resurrección.

En Juan no aparece a primera vista el *kerygma* escatológico. En el cuarto evangelio se insiste más en la unión con Dios en el Hijo. Se trata de la vida que se vive por medio del agua y el Espíritu (cfr Jn 3,3-8), la que dona el pan de vida (cfr Jn 6,51), y sobre todo la que lleva a conocer al Padre y al Hijo que ha enviado (cfr. Jn 17,3). Para Juan toda la vida de Jesús, a diferencia de los sinópticos, es una revelación de su gloria, que incluye al mismo tiempo la pasión, muerte y resurrección, e incluso la vida pública que las ha precedido. Ese conocimiento lleva al amor.

La armonía del evangelio cuadriforme en un solo Espíritu⁷⁰ constituye la expresión escrita de la predicación de los apóstoles y de sus sucesores, y así los ha mantenido la Iglesia contra los intentos de manipulación y tergiversación. El rechazo del *Diatessaron* de Taciano, que pretendía fundirlos en una sola narración, eliminando las características personales de cada evangelista, es una buena prueba de ello. Tampoco aceptó la Iglesia primitiva el intento de Marción de dejar a un lado aquellos evangelios que no ofrecían

⁷⁰ Cfr. S. IRENEO, *Adversus hæreses*, III,11,8.

la imagen de un Jesús misericordioso, quedándose al final solo con Lucas que, según él, era el único que representaba de modo correcto la idea del Dios del Nuevo Testamento.

7. Conclusión

La unidad y diversidad de los escritos del Nuevo Testamento se ponen de relieve cuando se comparan los evangelios con las cartas paulinas. De frente a las diferencias mencionadas en los cuatro evangelios aparece el mismo Espíritu que guía la vida de Jesús hasta su consumación en el misterio pascual. Y es la pascua el fundamento de la reflexión paulina en torno a la vida en Cristo.

Si, según Hechos 2, la vida de la primitiva comunidad cristiana es una ‘vida en el Espíritu’, podríamos decir que en el “evangelio” de Pablo es el Espíritu a guiar la Iglesia y a manifestarse en ella a través del don de lenguas y de curaciones, entre otras cosas. No solo se vive en el Espíritu sino también de y por el Espíritu que hace de la Iglesia el nuevo Israel (cfr. Gal 6,15-16), correspondiente al ‘resto’ que anunciaban los profetas.⁷¹ En Pablo la vida se realiza conformando un cuerpo, viviendo en Cristo; con él se muere y se resucita, en Él se reciben todas las gracias y bendiciones; en Cristo se llega a ser una nueva criatura.

⁷¹ Cfr. Is 4,3-5; Ez 37,12; Mal 3,16s; 4,1s.

EL ESPÍRITU DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

LUCAS BUCH

«Si esta renovación fuese confiada a nuestras fuerzas, habría serios motivos de duda, pero en la Iglesia la conversión y la evangelización no tienen como primeros actores a nosotros, pobres hombres, sino al mismo Espíritu del Señor».

SÍNODO DE LOS OBISPOS, 7-28.10.2012, *Mensaje al Pueblo de Dios*, 5.

SUMARIO: 1. *Una evangelización nueva en su ardor.* 2. *Nueva por sus métodos: el valor teológico de los escenarios de la nueva evangelización.* 3. *Una evangelización nueva en sus expresiones.*

¿Quién no ha oído hablar del *espíritu del 68*, del *espíritu universitario* o del *espíritu del Concilio*? ¿Quién no ha oído alguna vez condenar a alguien (o a una entera generación) por haber traicionado ese *espíritu*? Tenemos una idea vaga de lo que eso quiere decir, pero ¿nos hacemos cargo de su sentido más profundo? Cuando se habla del *espíritu* de un movimiento, se suelen significar dos cosas. Por una parte, la fuerza que lo mueve, su “motor”. Por otra, el carácter más propio del mismo, que permite discernir a sus auténticos seguidores. Las presentes reflexiones se mueven en el marco del reciente

inicio del Año de la Fe, y de la llamada que lanzó Benedicto XVI a llevar a cabo una nueva evangelización. A este propósito, quizá lo primero es conocer su *espíritu*, para ponerse en sintonía con él.

Para el Pontífice, la nueva evangelización había de ser una renovada exposición del Evangelio cristiano. En este sentido, se halla en perfecta continuidad con el Concilio Vaticano II, de cuyo inicio celebramos recientemente el 50 aniversario:

El beato Juan XXIII, en el discurso de apertura, el 11 de octubre de hace cincuenta años, dio una indicación general: la fe debía hablar de un modo “renovado”, más incisivo —porque el mundo estaba cambiando rápidamente— manteniendo intactos sin embargo sus contenidos perennes, sin renunciadas o componendas (*Audiencia General*, 10.10.2012).

El propósito —el espíritu— del Concilio y el de la nueva evangelización coinciden: más que *distinto*, el anuncio que nuestro tiempo está pidiendo a gritos ha de ser nuevo en cuanto *renovado*.

De la nueva evangelización había tratado ya Juan Pablo II en numerosas ocasiones. Sus enseñanzas pueden ayudar a comprender mejor la peculiaridad de este renovado anuncio. En primer lugar, estableció una diferencia entre la misión *ad gentes*, dirigida a quienes no han conocido aún a Cristo, y la *re-evangelización* o *nueva evangelización*, que se dirige a quienes ya han recibido el anuncio cristiano pero se han alejado de Cristo y de su Iglesia (Enc. *Redemptoris Missio*, 3, 32-34). Según se ve, su especificidad depende de la situación *concreta* del mundo a quien se dirige y, por eso, ha de tener muy en cuenta ese contexto. En otro momento, el Santo Padre describió el carácter de esta evangelización señalando que ha de ser «nueva en su ardor, en sus métodos, en sus expresiones» (*Discurso*, 9.3.1983, 3). Con esto, tenemos ya descrito a grandes rasgos el *espíritu* que le es propio. Como ha recordado Benedicto XVI, se trata de un renovado empeño por anunciar a Cristo «principalmente a las personas que, aun estando bautizadas, se han alejado de la Iglesia y viven sin tener en cuenta la praxis cristiana (...), para favorecer

en estas personas un nuevo encuentro con el Señor» (*Homilía inauguración Sínodo*, 7.10.2012).

Dicho esto, cabría preguntarse aún: ¿tiene algo que ver con todo esto el *Espíritu* con mayúscula, es decir, el Espíritu Santo? El empuje de la nueva evangelización es la urgencia misionera, radicada en la voluntad salvadora de Dios, y su característica propia parece ser la atención a un interlocutor que conoce la fe pero la ha abandonado. De ahí que lo que requiera sobre todo sea un estudio del panorama actual, un adecuado discernimiento de sus principales exigencias, de los interrogantes que plantea a la fe, de sus obstáculos más comunes. De hecho, los *Lineamenta* que prepararon el último Sínodo se estructuran de acuerdo con siete *escenarios* que describen nuestra contemporaneidad. Parece lo más lógico. Sin embargo, el punto de partida de estas páginas es que no basta, para comunicar la fe en modo significativo a nuestros coetáneos, considerar a fondo esos *escenarios* y procurar salir a su encuentro desde el Evangelio.

Si, como ha señalado el Sínodo de los Obispos, Cristo ha de ser el sujeto de la nueva —como de toda— evangelización, no hay que olvidar que, para llevar a cabo su misión, Él fue ungido por el Espíritu Santo. Más tarde, transmitió esa misma unción a su Iglesia, y la comunica aún hoy, por el Bautismo y la Confirmación, a todos los fieles. Se trata de una idea tremendamente rica, con repercusiones concretas en el modo mismo de anunciar la fe. El Espíritu de Cristo es el Espíritu de la Iglesia, y ese es, en su sentido más profundo, el *Espíritu* de la nueva evangelización. No deja de ser indicativo que Benedicto XVI definiera al Espíritu como el “motor” del Concilio, y que el Papa Francisco lo haya señalado como “motor” de la evangelización (*Audiencia General* 10.10.2012 y 22.5.2013). Veamos, pues, cuál es su papel en el desafío que se plantea hoy a la Iglesia.

1. Una evangelización nueva en su ardor

“Nueva en su ardor”, así tiene que ser, en palabras de Juan Pablo II, la evangelización hoy. Como en el caso de la doctrina que ha de proponer, no se

hace referencia aquí a un ardor *distinto* al de los primeros tiempos de la Iglesia, sino a un ardor *renovado*. En efecto, se trata de retomar y reavivar esa llama a la que Jesucristo hacía referencia cuando exclamaba: «He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya hubiera prendido!» (Lc 12,49). Él mismo lo envió ya sobre la Iglesia naciente en Pentecostés (cfr. Hch 2,3-4), y ese fuego ha prendido en la Iglesia de todos los tiempos, comunicándose de generación en generación.

El ardor de la evangelización es, pues, el del Amor de Dios; más aún, el fuego del Amor *en* Dios, que es Persona: el Espíritu Santo. En la vida de la primera Iglesia, según se describe en el libro de los *Hechos*, «su presencia y su actividad lo dominan todo» (S. Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 127). Después, la historia se ha repetido constantemente, entre periodos y momentos de mayor o menor apertura y disponibilidad a las inspiraciones del Paráclito.

Los santos, que son quienes han vivido según aquel deseo de Cristo, han dejado que sus corazones se encendieran con ese fuego divino para prenderlo después en muchas otras almas. Bastaría aquí recordar la experiencia del fuego de Pentecostés vivida por san Filippo Neri en 1544 cuando rezaba en una catacumba romana, o aquellas palabras de san Antonio María Claret, santo obispo de La Habana:

Inflamados por el fuego del Espíritu Santo, los misioneros apostólicos han llegado, llegan y llegarán hasta los confines del mundo, desde uno y otro polo, para anunciar la palabra divina; de modo que pueden decirse con razón a sí mismos las palabras del apóstol san Pablo: *Nos apremia el amor de Cristo* [2Co 5,14] (*Autobiografía*, c.34).

El ardor que requiere la evangelización responde en algunas ocasiones a un carisma particular: una especial vocación misionera, o la llamada a intervenir en un determinado modo en cierta situación, carismas de predicación, una declaración espontánea... Sin embargo, no hay que perder de vista que el don del Espíritu Santo a la Iglesia es recibido por todos los cristianos. El Paráclito habita y actúa en el alma de cada uno por la unción de la fe de la que hablan tanto el apóstol de las gentes como el discípulo

amado (2Co 1,21; 1Jn 2,20.27). Del mismo modo, como ha subrayado el Papa Francisco, «evangelizar es la misión de la Iglesia, no sólo de algunos, sino la mía, la tuya» (*Audiencia General* 22.5.2013). Por eso, lo primero es tomar conciencia de esa universal llamada. Después, reconocer que, como concluía el Santo Padre: «una nueva evangelización, una Iglesia que evangeliza debe partir siempre de la oración, de pedir, como los Apóstoles en el Cenáculo, el fuego del Espíritu Santo». Y en tercer lugar, hay que recordar la necesidad que tienen todos los miembros de la Iglesia de dejarse llenar de Dios, para poder dejarse llevar por Dios. Basta leer el libro de los *Hechos* o las epístolas paulinas: la eficacia del apostolado depende en último término de la acción de Dios y, por tanto, de la santidad de vida de quienes evangelizan. No es una verdad *novedosa*, ciertamente, pero es verdad solamente en la medida en que se *renueva* el deseo efectivo de santidad en la Iglesia y en el alma de cada uno.

Con esto hemos dado un primer paso: hemos señalado en qué modo el trato con el Espíritu Santo y una vida guiada por Él tienen que ver con el renovado ardor que ha de caracterizar a la nueva evangelización. Ahora hay que atender a sus nuevos métodos y expresiones: a la escucha de los requerimientos de nuestra época.

2. Nueva por sus métodos: los escenarios de la nueva evangelización

A propósito de los nuevos métodos de la evangelización, quizá lo primero que habría que preguntarse es si en este caso se trata solamente de unos métodos *renovados* o más bien hay que apuntar hacia métodos verdaderamente *inéditos*. En todo caso, no hay que entenderlo como una disyuntiva donde la afirmación de una de las partes anularía necesariamente la otra. Hay ciertos “métodos” a los que la Iglesia no podría renunciar sin renunciar al mismo tiempo a sí misma, y esto se ve con particular claridad cuando se enfoca la cuestión en una perspectiva como la de estas páginas. En efecto, existe una acción del Espíritu Santo que va indefectiblemente unida a ciertas instituciones de la Iglesia: los sacramentos, la Escritura y las funciones propias de los pastores. No en vano, en lo que tiene que ver con ellos se encuentra a menudo la invocación “El Señor esté con vosotros”, a la que el

pueblo responde “¡Y con tu Espíritu!”, significando precisamente la presencia operativa del Paráclito en la acción del ministro. No es mero automatismo — de ahí la invocación —, pero sí responde a una promesa del Señor ligada a esas instituciones, y por tanto no puede fallar.

En relación con los métodos nuevos, parece claro que la necesidad de esa renovación radica en la del mundo en que vive la Iglesia: las circunstancias en que desarrolla hoy su misión no son las mismas que hace XX siglos. Recordarlo a estas alturas roza la banalidad. Ahora bien, si fuera simplemente banal, el Magisterio no habría insistido tanto sobre ello. Por eso, quizá conviene detenerse un momento y considerar cuál es, en general, el *valor* de las circunstancias. Tendemos a considerarlas mera cuestión *de hecho*, como si se dijera, en expresión castiza, “con estos bueyes hay que arar”. Sin embargo, bien mirado parece que hay algo más. El contexto histórico *plantea* problemas e interrogantes, *presenta* desafíos y *ofrece* oportunidades para la fe. Se comporta, en definitiva, como un auténtico interlocutor, en un diálogo en el que esta última desarrolla o explicita algunas de sus múltiples potencialidades. Ciertamente, la Iglesia se renueva por las iniciativas explícitas de Dios: basta pensar en la aparición de las órdenes mendicantes en el siglo XIII o en los nuevos movimientos e instituciones que vieron la luz en el siglo pasado. Sin embargo, aquellas no resultan en absoluto comprensibles al margen del momento o del lugar en que se dan. Así pues, algo tienen que ver con Dios las circunstancias del mundo: no son meramente una cuestión *de hecho*, sino que son signos «de la presencia o del designio de Dios», como afirma *Gaudium et Spes* (n. 11). Tienen un preciso *significado teológico*, y eso es justamente lo que las hace valiosas para la evangelización.

Para hallar una justificación a este asunto, puede ayudarnos cierta analogía que retoma la Exhortación apostólica *Verbum Domini*. Contemplando en María «una existencia totalmente modelada por la Palabra», recuerda Benedicto XVI una idea de san Ambrosio, para quien «todo cristiano que cree, concibe en cierto sentido y engendra al Verbo de Dios en sí mismo» (n. 83). El Hijo de Dios se encarna en el seno de María, y de modo análogo lo hace en el alma de los cristianos; esa es la lógica del misterio cristiano. Pero lo dicho puede valer también para las diversas culturas que se abren al cristianismo. Éste no es una cultura entre otras, sino un don de Dios llamado a encarnarse

en contextos muy diversos. Así pues, si el Espíritu Santo preparó a María — como preparó a Israel —, si por su obra se encarnó en ella el Verbo, y lo mismo sucede en el alma del creyente, algo similar debe darse en el germinar de la Palabra en los distintos tiempos y culturas. Veámoslo con algo de detalle.

Como señala la Escritura, el Espíritu «llena la tierra, lo contiene todo y conoce cada voz» (*Sb* 1,7). Además, guió la historia de la salvación narrada en el Antiguo Testamento (cfr. *Sb* 10-11), y tuvo un papel fundamental en el misterio de Jesucristo, desde su encarnación hasta su muerte en la Cruz (*Lc* 1,35; *Hb* 9,14). Tras su Ascensión al cielo, el Señor envió su Espíritu sobre la Iglesia naciente, y ahora, en el tiempo que media entre el Misterio Pascual y la vuelta gloriosa de Cristo, es Éste quien conduce a la Iglesia y al mundo entero hacia su consumación. Entonces, al final de los tiempos, todo será sometido a Cristo, el Hijo se someterá al Padre y Dios será «todo en todos» (*1Co* 15,28).

Así pues, el Espíritu se encuentra activo en la Iglesia y en el mundo. Concretamente en este último es posible reconocer ciertos cambios o conjuntos de hechos que marcan un punto de inflexión en el desarrollo histórico y, en ocasiones, representan una llamada para la Iglesia. En efecto, a menudo exigen buscar en Jesucristo la respuesta a cuestiones que hasta el momento no habían sido planteadas, y de ese modo permiten leer el mensaje evangélico de modo inédito, descubriendo ciertas dimensiones del mismo que tal vez antes habían permanecido ocultas. Esas llamadas del mundo son los *signos de los tiempos* de los que habló el Concilio Vaticano II.

La expresión sigue resultando extraña para muchos, que la identifican tal vez con un progresismo rancio. Sin embargo, aparece en el título de la última gran entrevista que concedió Benedicto XVI, *Luz del mundo: el Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*. A lo que apunta el término —que a fin de cuentas es de origen evangélico— es que, bajo la guía del Espíritu Santo, se prepara ya en la historia la consumación del designio divino de salvación. Dicho de otro modo, la historia del mundo indica, por medio de esos *signos*, el camino en el que se ha de desplegar toda la riqueza de la Revelación y por el que se realiza el misterio de la Iglesia, o sea la incorporación a Cristo de los hombres y mujeres de todos los tiempos y espacios culturales (*Col* 1,15-2,3).

En un punto de su magna opera sobre la tercera Persona de la Trinidad, precisamente en relación con esta acción del Espíritu Santo en la historia y en el mundo, el teólogo Yves Congar afirma algo muy significativo para el lenguaje de los *escenarios* de la nueva evangelización:

San Ireneo compara el Espíritu Santo con un director de teatro. Dirige el drama de la salvación sobre la escena de la historia de manera que los hombres le conozcan y se dejen seducir por Él (*El Espíritu Santo*, 425).

Lo que esto sugiere es claro. La nueva evangelización presenta múltiples *escenarios* a los que hay que atender, y tiene sobre todo un *director de escena*: el Espíritu Santo. Nadie que conozca el mundo del teatro negará que uno de los elementos que el director sigue con mayor interés, hasta en los mínimos detalles, es la disposición de los distintos escenarios. De ellos dependen los movimientos de los actores y, hasta cierto punto, el desarrollo mismo del drama. En efecto, incluso sin cambiar una sola letra del texto, no es lo mismo representar *Hamlet* en el Globe Theatre, con una tramoya de época, que hacerlo en un teatro moderno, con una ambientación minimalista. El texto es idéntico, pero el modo de representarlo — y aquí entraría tal vez la cuestión del “método” — será distinto. Por eso, volviendo al tema que nos ocupa, hay que reconocer que los escenarios de la nueva evangelización tienen en sí mismos un concreto significado y valor teológico: ocupan un preciso lugar en la economía, en el despliegue del misterio de Cristo hasta su consumación definitiva.

Todo esto tiene claras repercusiones en la nueva evangelización. En particular, es determinante para la disposición del apóstol en relación con el contexto en que se mueve. La cultura científica, las características actuales de la política y el mercado, incluso la secularización y el relativismo actuales no son un *rival* al que hay que batir. Son más bien —o pueden ser— una *interpelación*. La Iglesia está llamada a discernir cuál es su alcance y cuál su mensaje, en qué modo solicitan al cristianismo y si acaso pueden conducir a una realización del mismo en un modo nuevo. La disposición es, pues, eminentemente positiva y optimista, como puso de relieve el Papa Francisco en la Audiencia a todos los cardenales, poco después de su elección.

Ahora bien, positiva no es igual a ingenua: no hay que olvidar que en la historia sigue presente y activo el misterio del mal. Lo que enseña la fe cristiana es que ese mal es, en todo caso, reconducido por Dios, que lo asumió ya completamente en la Cruz. Según apuntaba Benedicto XVI, si el mal se puede describir como el *no* de las criaturas a Dios, «podemos afirmar que la Cruz es la extrema radicalización del amor incondicional de Dios, amor en el que, a pesar de todas las negaciones por parte de los hombres, Él se entrega, toma sobre sí el *no* de los hombres, para atraerlo de este modo a su *sí* (cfr. 2Co 1,19)» (*Jesús de Nazaret*, vol. 2, 148).

En efecto, en la Cruz se encuentra el definitivo *sí* de Dios, gracias al cual todas las cosas cooperan para el bien de los que le aman (cfr. *Rm* 8,28). Esa es la raíz del optimismo cristiano y de su disposición positiva. Pero el hecho de que por medio de la Cruz haya sacado Dios un gran bien, no quiere decir que quienes crucificaron a Jesús obraran correctamente. Por eso, ante los escenarios en que se desarrolla la evangelización son necesarios tanto la *visión positiva* como el *discernimiento razonado*, que corresponde en último término al Magisterio de la Iglesia. A propósito, es hermoso considerar que también en este último actúa eficazmente el Espíritu Santo, de modo que en su labor de discernimiento se puede decir que, en definitiva, el Espíritu reconoce al Espíritu.

Hay que desarrollar brevemente un último elemento que se ha apuntado antes. Al tiempo que, sin violentar la libertad de los hombres, conduce a su modo el acontecer histórico, Dios puede suscitar un movimiento *en la Iglesia*, un mensaje o institución que conlleven la introducción de esas mismas novedades en ella. En eso consiste la acción carismática del Espíritu. Ahora bien, puesto que se trata del mismo Espíritu que guía la historia, no es de extrañar que entre los dos ámbitos de su acción se dé una profunda trabazón y una enriquecedora circularidad.

Trabazón, primero: piénsese, en el marco contemporáneo, en el proceso de secularización o en la revolución industrial, y en lo que han significado para la comprensión de la relación Iglesia-mundo o Iglesia-estado, para la teología del laicado o para la del trabajo. En particular, han sido ocasión para

el nacimiento de movimientos e instituciones en la Iglesia que han subrayado el valor santificador del trabajo o la autonomía de las realidades temporales. Y enriquecedora circularidad, pues, en la medida en que responden a una auténtica intervención del Espíritu de Dios, estos carismas significan no sólo una renovación *de la Iglesia*, que incorpora a su tesoro las respuestas a las llamadas del mundo, sino una renovación también *del mundo*, que oye con expresiones renovadas –de palabra y de vida– la voz del Señor. Si hay que leer el Evangelio a la luz de las nuevas circunstancias, hay también que leer las nuevas circunstancias a la luz del Evangelio, para que reciban la novedad de Cristo.

3. Una evangelización nueva en sus expresiones

Como viene dicho, la nueva evangelización está llamada a renovar las expresiones del anuncio evangélico para hacerlo significativo a las mujeres y a los hombres de hoy. Numerosas publicaciones contemporáneas van precisamente en esa dirección: considerar en profundidad los *escenarios*, las coordenadas culturales, en que se mueve la Iglesia y repensar el Evangelio en esa perspectiva para ver en qué modo puede ser aún una respuesta con sentido. Ahora bien, si es el Espíritu quien guía la historia y a la Iglesia, ¿no habría más bien que dejarle actuar? Si Él es quien abre los corazones y a fin de cuentas «sopla donde quiere, y (...) no sabes de dónde viene ni a dónde va» (*Jn* 3,8; cfr. *Hch* 16,14), ¿no es incluso presuntuoso y una muestra de desconfianza intentar *programar* la evangelización?, ¿no sería mejor dejar que “sople” con absoluta libertad?

La Iglesia es perfectamente consciente de la esencial e irreducible acción del Paráclito; sin embargo, los esfuerzos por comprender la situación de los oyentes y adecuarse a ellos son muy acordes con dos rasgos distintivos de la misma. Vamos a señalarlos brevemente para repasar después algunos aspectos prácticos ligados a la evangelización.

Constantes de la acción del Espíritu Santo

Sobre el obrar del Espíritu en la historia y en las almas se ha escrito en abundancia. No obstante, tal vez por su inaferrabilidad, o por esa tendencia suya a ocultarse, los textos que se le han dedicado son a veces poco claros y menos aún concretos. Con todo, existen dos rasgos de su actuar que han sido afirmados repetidamente y que ciertamente nos ayudan a comprender mejor su personalidad.

Por una parte, hay una lógica que recorre la Biblia entera desde su primer hasta su último versículo: el Espíritu actúa siempre de la mano de la Palabra de Dios, de esa Palabra que se encarna en Jesucristo (cfr. *Gn* 1,2; *Ap* 22,17-21). Desde la fe trinitaria, sabemos que toda acción de Dios fuera de Sí mismo es una obra de la Trinidad, y no sólo de una de las Personas. El riesgo que eso conlleva es el de considerar esas obras como propias de un Dios Uno y Monolítico; como señaló K. Rahner en tono desafiante, la abolición del dogma trinitario no significaría gran cosa en la vida de muchos cristianos –por más que sea el dogma central de nuestra fe. Por eso, dicho sea de pasada, es muy relevante reflexionar sobre el modo concreto en que nuestra fe en el Espíritu Santo repercute en la nueva evangelización.

Ahora bien, la consideración trinitaria de la acción de Dios implica otro peligro igualmente insidioso, que consiste en afirmar que la acción del Espíritu es *distinta* de la del Verbo. Así, por ejemplo, se afirmaría una acción reveladora del Paráclito al margen o *más allá* de la Revelación traída por Cristo, o un gobierno carismático de la Iglesia *opuesto* al de la jerarquía. Este peligro se ha presentado en múltiples ocasiones en la historia del cristianismo, desde el Evangelio eterno de Joaquín de Fiore hasta las modernas teorías de H. Küng o L. Boff. La respuesta que se le ha dado es unánime, y se encuentra ya en san Pablo: «nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo» (*1Co* 3,11). San Juan es igualmente claro, de modo especial en las promesas del Paráclito recogidas en los discursos de la Última Cena. En efecto, si bien el Paráclito es quien ha de *enseñar* a los discípulos en cada momento después de la marcha del Señor, dándoles a conocer la Voluntad divina para su Iglesia, lo hará siempre iluminando en modo renovado las palabras *del Maestro*. Así,

incluso cuando el Espíritu introduce novedades en la historia —como se veía en la sección anterior—, lo hace mirando a la plenitud del misterio de Jesucristo. Los santos, incluso aquellos que parecen representar una ruptura con el *establishment* eclesial, son siempre un reflejo de Cristo. Es algo intrínseco a la misma personalidad del Espíritu que los anima. Él es designado en el Nuevo Testamento no sólo como Espíritu de Dios o Espíritu del Padre, sino concretamente como Espíritu *de Cristo* y Espíritu *de la Verdad* (cfr. *Jn* 14,6).

En segundo lugar, la acción del Espíritu cuenta siempre con el esfuerzo humano. Entre uno y otro se da una auténtica (y misteriosa) complementariedad. Es esta una constante del obrar de Dios con los hombres. Basta pensar en la historia de Israel: en Moisés, por ejemplo, que debe tocar la roca para que de ella salga agua, o en Gedeón, que ha de reunir un ejército modesto para aplastar a un enemigo mucho más poderoso. Bien pensado, el agua podía haber manado sin más, y los madianitas, haber sido aniquilados por una lluvia de fuego (por decir algo); Dios no lo dispuso así: sin perder el protagonismo, prefirió contar con la colaboración de los hombres. Es algo que se repite en todos los estadios de la vida cristiana y que san Agustín expresó perfectamente: «Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti» (*Sermo* 169,13).

La misma lógica está presente en la predicación de san Pablo o en lo que la Iglesia enseña sobre la redacción de los libros sagrados. La conclusión que se puede sacar de todo esto para la evangelización es que, tan peligroso como considerar que basta exponer de modo significativo el Evangelio para que ese anuncio sea *eficaz* (o sea, despreciar la intervención del Espíritu), es descuidar su elaboración confiando solamente en la intervención divina (es decir, desdeñar el esfuerzo humano). Ciertamente, el mensaje cristiano no es una doctrina entre otras, no es una filosofía de vida, una visión del mundo o una propuesta de sentido *más convincente* que otras. Es mucho más: es la invitación que Dios dirige al hombre a entablar una relación personal con Él, una relación que empeña —y transforma, por la acción divina— la vida entera. De ahí la necesidad de reafirmar la “primacía de la gracia”, como hizo Juan Pablo II al inicio tercer milenio con la idea de precaver a los pastores y a los fieles del peligro de «pensar que los resultados dependen de nuestra capacidad de hacer y programar» (Carta Ap. *Novo millennio ineunte*, n. 38). Sin

embargo, la tarea de difundir la Buena Noticia ha sido comunicada por Cristo a sus discípulos, y cuenta para ello con su personal esfuerzo. Es elocuente en este contexto la respuesta de Jesús al diablo en el desierto. Cuando éste le recuerda las promesas de Dios a su elegido, al que había de defender de todo peligro, Aquél contesta retomando unas palabras de Moisés: «No tentarás al Señor tu Dios» (*Mt* 4,7; cfr. *Dt* 6,16).

Algunas repercusiones prácticas

Repasemos ahora —sin ánimo de exhaustividad— algunas repercusiones que la fe en el Espíritu Santo tiene en el modo de llevar a cabo la nueva evangelización.

a) Quizá lo primero que habría que preguntarse es qué se entiende por *evangelización*. Por desgracia, sigue a veces presente la idea de que se trata de *convencer* a otros de la verdad del cristianismo, como si se tratara de un debate —y en el fondo, un combate— en el que hay que *vencer*. Y no es eso. El fin que persigue el anuncio cristiano es la respuesta de fe, y el objeto de la fe, como señala santo Tomás de Aquino, no es una serie de afirmaciones doctrinales, sino la realidad de Dios. La fe responde, en definitiva, a la propuesta de Dios de entrar en comunión con Él. Por eso, ha de ser consciente y libre, y no afecta solo al entendimiento, sino a la existencia entera.

Aclarado este punto, ¿qué importancia tiene en todo esto la fe trinitaria? Como es sabido, Cristo es el mediador de la relación entre el hombre y Dios, tanto en su aspecto cognoscitivo (de verdad revelada), como en su aspecto dinámico (de salvación otorgada). Esta duplicidad permite comprender que en la fe se verifica lo que el cardenal Newman quiso tomar como lema, *cor ad cor loquitur*: es necesario que el corazón de Dios hable al corazón del hombre. Dicho de otro modo, para que el hombre responda es necesario un *toque* de Dios al alma, que acompaña a la proposición del mensaje cristiano y que mueve a la respuesta consciente y libre. Pues bien, ese toque tiene lugar para el creyente en el don del Espíritu Santo. Él es quien sale del corazón de Dios para llegar a lo más hondo del corazón del hombre e instalar

en él la salvación como un principio de acción. Él es el agua viva que mana del costado de Cristo en la Cruz y que los hombres están llamados a beber – a interiorizar – hasta que llegue a convertirse en sus corazones en un principio de vida: «fuente que brota para la vida eterna» (Jn 4,14; cfr. 7,38-39; 19,34).

Esta consideración general vale para todos los puntos siguientes, pues permite comprender que el mensaje y la vida de Cristo nos alcanzan *en el don de su Espíritu*. No se trata solo de aceptar su doctrina como verdadera, sino de dejarse conformar por Él, revestirse de Él, vivir en Él, según las conocidas expresiones paulinas. De este modo se pone de manifiesto también el papel respectivo del Verbo y el Espíritu en la obra trinitaria de la Revelación. En palabras de Congar, el Verbo «es la forma y rostro dados a la comunicación del don de Dios»; el Espíritu, en cambio, «es el soplo, el dinamismo», y es quien «personaliza e interioriza el don de Dios venido a nosotros en Jesucristo» (*El Espíritu Santo*, 414). Al ser enviado a nuestros corazones como una unción, permea, empapa y alcanza lo más hondo del hombre, haciéndole partícipe – sin quitarle su propia vida y personalidad – de lo más hondo de Dios (*Ga* 4,6; *1Jn* 2,20.27). Su papel es, pues, esencial, y tenerlo presente configura el mismo modo de evangelizar. En efecto, en el centro de esa acción se encuentra la conciencia de que no se trata de *vencer* o *convencer*, sino de *proponer* sencillamente, confiando en que pareja a esa propuesta va una acción del Paráclito en el alma, que se abrirá (o no) a ella libremente.

b) Fijémonos ahora concretamente en la predicación. Basta pensar en cualquier homilía de domingo, en una parroquia cualquiera. ¿Cuándo *llega* la predicación al público?, ¿qué condiciones son necesarias para que eso suceda? Hay que reconocer que, en buena medida, depende de que el predicador tenga ciertas dotes oratorias y haya preparado adecuadamente su sermón. Debe saber presentar los textos de la Escritura que la liturgia propone en modo significativo para los oyentes. Debe hacerlos comprensibles tanto en su propio contexto histórico, como en el hoy de la vida de los fieles, actualizándolos de tal modo que tengan algo que decir a quienes viven en circunstancias muy distintas. Eso exige de parte del ministro que conozca tanto la Escritura y el mundo de la Biblia, como la realidad que viven sus fieles. Le exige, en primer lugar, vivir lo que predica, pues, como puso de relieve el cardenal Ratzinger

en su primera entrevista con P. Seewald, solo de la experiencia vivida *aquí y ahora* de realidades como el perdón de los pecados, la expiación o la filiación divina puede nacer una formulación de las mismas que sea significativa *aquí y ahora* para quienes viven en las mismas circunstancias. Es el tema de la encarnación del Verbo en el alma del creyente que se ha indicado antes (*La sal de la tierra*, 181-182).

Ahora bien, no hay que perder de vista que la eficacia de las palabras es, en último término, un don del Espíritu Santo. Los grandes predicadores se han hecho eco de esta verdad. San Agustín la subraya, en un tono muy actual, comentando la primera carta de san Juan (cfr. *1Jn* 2,27):

El sonido de nuestras palabras hiere el oído, pero el maestro está dentro. No penséis que alguno aprende algo del hombre. Podemos llamar la atención con el ruido de nuestra voz; pero si dentro no está el que enseñe, vano es nuestro sonido. (...) ¿Acaso no oísteis todos el sermón? ¡Cuántos saldrán de aquí sin instruirse! Por lo que a mí toca, a todos hablé; pero aquellos a quienes no habla aquella unción, a quienes el Espíritu Santo no enseña interiormente, salen sin instrucción. (...) En balde voceamos nosotros si no os habla interiormente Aquel que os creó, os rescató, os llamó y habita en vosotros por la fe y el Espíritu Santo (*Exposición de la 1ª ep. de san Juan*, III,13-IV,1).

Para comprender esta acción, el santo obispo de Hipona recurre a continuación al ejemplo del árbol y el agricultor: este pone todo su cuidado, pero quien da el crecimiento es Dios (cfr. *1Co* 3,6-7). En efecto, sólo Él puede tocar los corazones y transformarlos, poniendo por obra el carácter *performativo* – transformador, y no meramente *informativo* – del anuncio cristiano.

La conciencia de esa profunda dinámica se traduce en que, junto a una adecuada formación y a la reflexión sobre el mejor modo de llegar al público (introduciendo ejemplos o aplicaciones concretas), quien predica debe preparar su intervención con oración y debe predicar en un clima de oración. No es casual que los grandes predicadores de la historia de la Iglesia, más allá de excelentes comunicadores, hayan sido santos. El mismo san Agustín sigue

constituyendo un modelo en todos estos aspectos: por la santidad de vida y la profunda conciencia de su “papel secundario”, por la profundidad con que lee la Escritura, sacando de ella el mayor partido, y por la habilidad retórica con que se expresa, que hoy nos parece exagerada pero respondía a los gustos de la época y atrapaba a sus oyentes.

Lo dicho vale igualmente para toda exposición de la fe cristiana, desde una conversación entre amigos hasta la Teología más académica. Esta última es, efecto, una enseñanza que parte de la fe y que no puede prescindir de ella, y la fe es en última instancia un don de Dios. Significativo a este propósito es el modo en que los autores medievales entendían el saber teológico: en la época de santo Tomás de Aquino, por ejemplo, no se habla tanto de Teología, como más bien de *Sacra Pagina*, *Scientia Sacra*, o bien *Sacra Doctrina*. *Sagrada*, en cuanto viene de Dios y de Él trata. La idea que hay de fondo es que sólo en el Espíritu Santo se puede decir de algún modo a Dios. En este sentido, la Tradición de la Iglesia es rica en testimonios sobre la invocación al Paráclito antes de comenzar una clase, una homilía, una sesión de estudio... Son muchas y conocidas las oraciones al Espíritu Santo que se han usado: se acude a Él para que ilumine los corazones, para que haga sonar la voz de Cristo en las palabras de quienes van a hablar. Por supuesto, el Espíritu “sopla donde quiere”, haciendo sonar las notas de Cristo. Puede hacerlo incluso improvisando instrumentos musicales donde no los hay, como cuando el viento hace sonar las cañas. Sin embargo, de ordinario se sirve del instrumento musical de un discurso bien afinado.

c) El papel del Espíritu Santo en la proposición de la fe, que se acaba de señalar, es inseparable del que juega en la comprensión y profundización de la misma. Como señala el evangelio de san Juan, después de la Ascensión el Paráclito ha de recordar y enseñar a los discípulos las palabras del Maestro. No se trata solamente de un *recuerdo material*, como si las hubieran olvidado, sino de una auténtica iluminación que les permite comprender todo su alcance, conduciéndoles así hasta la *verdad completa*. La Escritura misma contiene diversos ejemplos de esta acción del Espíritu, como cuando los discípulos recuerdan tras la Resurrección las palabras del Señor sobre la destrucción-reconstrucción del Templo y entienden que se refería a su propio cuerpo (cfr.

Jn 2,18-22), o cuando, a la luz de los sucesos relacionados con Cornelio, Pedro comprende el alcance auténticamente universal del anuncio de Jesús (*Hch 10-11,18*).

Hay que señalar enseguida que esta obra de profundización en el misterio de Jesucristo no se mueve en un plano solamente teórico. Como viene dicho, el cristianismo no es sin más una doctrina, sino al mismo tiempo una *vida*, y, de hecho, no se anuncia a Cristo para que su mensaje sea entendido, sino para entrar en una comunión personal con Él. Así, el cristiano está llamado a conformarse más y más a la gloriosa imagen del Señor, y esa conformación es obra del Espíritu. San Pablo tiene expresiones bellísimas en este sentido, que ponen de manifiesto al mismo tiempo el valor de esta acción en la inteligencia del misterio. En pocas palabras, la comprensión del misterio cristiano va pareja al grado en que es vivido (cfr. *2Co 3,1-18*; *Ef 3,14-19*).

De nuevo, esto vale también —o quizá en grado excelente— para la Teología. Hay que encuadrar en primer lugar su misión en el dinamismo de la fe, que busca conocer siempre mejor la realidad a la que se encuentra unida. En efecto, se trata de una ciencia que *parte* de la fe, en el sentido más riguroso del término. Su camino es el de la profundización racional en el misterio de Dios y de su designio de salvación, tal como es revelado (y realizado) por Cristo, pero para recorrerlo toma como punto de partida la comunión personal con una verdad divina y gratuita. Según la fórmula clásica, es un *credo ut intelligam* (creo para entender). Por eso, en cuanto es un hablar *de Dios*, exige un fondo de adoración, de oración y sacrificio, de apertura al Espíritu. La teología contemporánea lo ha puesto de relieve. Y. Congar afirmaba que el ambiente espiritual en que debe desarrollarse su estudio es el de la «vida por el Espíritu Santo en el plano individual» y «la vida litúrgica en el plano de la inserción real en la Tradición» (*La fe y la teología*, 256). H. U. von Balthasar lo ha recogido maravillosamente al señalar la necesidad de practicar una teología “de rodillas”.

Existe además un don de sabiduría, propio del Espíritu Santo y distinto de la fe, por el que algunos santos han resuelto de modo simplísimo cuestiones que para la teología especulativa se habían convertido en un auténtico nudo gordiano. Por supuesto, eso no quiere decir que todo santo

debiera convertirse en un teólogo especulativo, pero sin duda sugiere la importancia de que todo teólogo especulativo luche por ser santo.

d) Lo que se ha expuesto en los puntos anteriores sobre la proposición y la profundización de la fe tiene mucho que ver con la acción del Espíritu que va ligada a la *Escritura*. Ya en el Nuevo Testamento se afirma que esta ha sido inspirada por Dios, usando un verbo que pone en relación esta acción con el Espíritu (*theópneustos-pneûma*, cfr. *2Tm 3,14-17*). Sobre la inspiración cabe indicar diversos elementos.

Por una parte, dice algo de la autoría divina de los textos, y en último término de su verdad, o sea, de la salvación que ofrece. En segundo lugar, señala una característica del texto mismo, como realidad inspirada: una realidad en la cual y por la cual obra el Espíritu. Su acción consiste precisamente en actualizar, es decir, hacer presentes, significativas y operativas la Revelación y la Salvación realizadas por Cristo de una vez por todas. En este sentido se habla del carácter sacramental de la Escritura, una dimensión muy sugerente que ha retomado el Magisterio reciente (Ex. ap. *Verbum Domini*, nn. 53 y 56). En ella, como en los sacramentos, por un medio visible y objetivo (*sacramentum*), se nos transmite el don del Espíritu Santo, la gracia por la que somos salvados (*res*).

Estos dos elementos tienen que ver precisamente con el tercer y último aspecto de la inspiración, ligado a la lectura de la Escritura. La autoría humana de los textos exige un estudio que tenga en cuenta las investigaciones de la crítica textual, la historia de las formas, la arqueología, etc. Esto es algo en lo que la Iglesia y la Teología católicas han avanzado mucho en el último siglo. Ahora bien, no hay que perder de vista que, de igual modo, su autoría divina conlleva ciertas exigencias. La Tradición lo ha resumido en la disposición con la que hay que acercarse a ella, afirmando que la Escritura debe ser leída en el mismo Espíritu (*eodem Spiritu*) en que fueron escritos. No basta decir que hay que leer la Escritura en el mismo *espíritu* en que fue escrita, o sea, desde una vida según las enseñanzas de Jesús. No basta, porque esto lo requiere, a fin de cuentas, cualquier tradición cultural. Más bien, de acuerdo con su naturaleza sacramental, hay que subrayar la necesidad de hacerlo *según* o *por* el mismo *Espíritu* en que fue escrita, es decir, conducidos por el Paráclito y

en la Iglesia donde Él habita. En una palabra: por el Espíritu fue escrita y en Él debe ser leída. La doctrina agustiniana del Maestro interior, que antes hemos repasado, tiene aquí un importante punto de anclaje. El ambiente de oración que se exige a la Teología y a toda exposición de la doctrina cristiana encuentra también aquí una justificación. Lo uno y lo otro vale, en general, para toda vez que una persona se acerca al texto de la Escritura: esta, más que un texto, es un lugar de encuentro con Dios, una puerta a través de la cual el corazón de Dios puede hablar al corazón del hombre.

e) En relación con la nueva evangelización, quisiera poner de relieve un último elemento, que tiene que ver con el hecho de que el Paráclito es Espíritu de Amor: *Fons vivus, Ignis, Caritas*, según el conocido himno litúrgico. Desde el Concilio Vaticano II se ha hablado mucho —y mucho se ha escrito— sobre la importancia del testimonio cristiano, o, dicho en modo simple, del ejemplo de vida de los cristianos, marcado por la caridad. En cambio, el enfoque de esta intervención tiene que ver más bien con el anuncio cristiano, o sea con la verdad de la fe. Al inicio del último Sínodo, Benedicto XVI puso de relieve que, en realidad, uno y otro son inseparables, como lo son la fe y la caridad. En efecto, no cabe un testimonio sin anuncio, pues la fe lleva precisamente a hablar y hablar no es más que el testimonio que desborda en palabras. Del mismo modo, el anuncio, si es verdaderamente cristiano, es una forma de caridad, de amor a los demás. Este es el punto que me gustaría desarrollar ahora brevemente.

La nueva evangelización subraya que la fe no se debe *suponer* en el oyente, hoy menos que nunca. Por otra parte, la sensibilidad contemporánea ha hecho comprender mejor que la fe no se puede tampoco *imponer*, sino que ha de ser libremente acogida. Ahora bien, precisamente contra la mentalidad dominante, el Santo Padre insiste en que no sería correcto intentar *componer* la fe, como si fuera un producto de consumo que se adapta a las necesidades del cliente. La fe es una Verdad que recibimos de Otro, y por tanto ha de ser acogida en su integridad. Todo esto lo entendemos y podemos aceptarlo más o menos pacíficamente. Lo que la consideración del papel del Espíritu Santo añade es que en la nueva evangelización no basta tampoco *exponer* la fe, como se exponen las mercancías en un mercado al por mayor. En resumen, ni

suponerla, ni *imponerla*, ni siquiera fríamente *exponerla*: es necesario *proponer* la fe. Y esto en un doble sentido.

Pro-ponerla y no solo *ex-ponerla*, en primer lugar, porque, del mismo modo que la *pro-videncia* de Dios no es un mero *pre-ver* sino un disponer todo para el bien de los hombres, el anuncio cristiano ha de partir de una disposición de amorosa benevolencia hacia aquel a quien se dirige. Benevolencia, es decir, un querer el bien (*bonum velle*) del otro. En eso consiste en buena medida el amor y, según Aristóteles, la auténtica amistad. Como se ha indicado al considerar el fin que persigue la evangelización, no se trata de *convencer* a nadie, sino de *invitarle* a encontrar a Cristo y, en Él, la verdad más honda sobre la persona humana y sobre la propia vocación.

En segundo lugar, *pro-ponerla* y no *ex-ponerla* por la misma naturaleza de la Revelación que se anuncia. Como afirma R. Latourelle, un autor contemporáneo, «la revelación que procede del amor, persigue una obra de amor: quiere introducir al hombre en la sociedad de amor que es la Trinidad» (*Teología de la Revelación*, 358). El misterio cristiano no es solamente una verdad, una propuesta filosófica o cultural entre otras, ni siquiera es un modo de vida. Es mucho más. La esencia del cristianismo es una Persona: una Persona amante a la que se ha encontrado y de cuya propuesta de Amor —de Vida, de Verdad, de Camino hacia Dios (cfr. *Jn* 14,6)— se quiere hacer partícipe a otros. Compartir la alegría, dar a conocer el Amor, es sin duda un modo de caridad. Por eso el anuncio, si es auténticamente *cristiano*, es una forma de testimonio y, en definitiva, una expresión de amor.

Es momento de poner término a estas consideraciones. Más que retomar los múltiples aspectos que se han puesto de relieve, creo que puede ser interesante señalarlas en un suceso cuyo protagonista es precisamente el Pontífice que inauguró el Año de la Fe y convocó el Sínodo para la nueva evangelización. Me parece una gráfica ilustración de lo que significa, para esta, contar con el Espíritu Santo. Tuvo lugar durante la última Jornada Mundial de la Juventud, y no precisamente en una callejuela de Madrid: lo vieron por televisión varios millones de personas. No es fácil olvidar la vigilia de oración con los jóvenes en Cuatro Vientos y el tremendo temporal que se formó en

pleno acto: empapó literalmente a todos los presentes y se llevó por los aires varias tiendas y carpas. Igualmente inolvidable es el rostro de Benedicto XVI en esos momentos: el Papa sonreía, ¡se estaba riendo! Por supuesto, es una buena muestra de su buen humor... pero no solamente. Hay que tener en cuenta que la organización del evento había llevado más de un año de trabajo. Si atendemos solo a lo que este tenía de *evangelización*, se habían traído jóvenes de los cinco continentes para que dieran un testimonio personal que pudiera servir a todos los presentes; ellos mismos formularon unas muy cuidadas preguntas, con las que se buscaba tocar las principales preocupaciones de los jóvenes; el mismo Pontífice había preparado cuidadosamente las respuestas, de modo tan penetrante como *significativo*. Y cuando todo estaba listo y más de un millón de jóvenes estaban dispuestos a escucharle... se desata la tormenta y hay que anularlo todo. ¡Es un fracaso tan grande como la oportunidad que presentaba! Entonces, ¿por qué sonríe el Papa? En mi opinión, la respuesta es tan simple como profunda: porque, para un hombre de fe, es claro que ni el testimonio creíble ni las elocuentes palabras van a llegar al corazón de los jóvenes. El único que puede hacerlo es el Espíritu de Dios, y Éste, ya se sabe, “sopla donde quiere”. Por eso, una vez que hemos puesto todo de nuestra parte —ardor, método, expresión—, debemos dejar en manos de Dios el mejor modo de acercarse a los hombres. Ciertamente el silencio de adoración que siguió a la lluvia en Cuatro Vientos fue mucho más elocuente que todo lo que estaba preparado. Y al mismo tiempo, cabe preguntarse: ¿se hubiera dado ese silencio sin aquella preparación? Seguramente no.

La eficacia de la Palabra creadora de Dios tiene que ver con el Espíritu que aletea sobre el caos originario; a la vez, es claro que no hay creación sin Palabra (cfr. *Gn* 1,2). Para la nueva evangelización es necesario aunar el esfuerzo por exponer la fe renovadamente y la confianza en que es Dios quien está empeñado en llevarla a cabo. Aunar doctrina y santidad de vida, estudio y oración, fe y caridad. En la acción trinitaria, Verbo y Espíritu actúan inseparablemente unidos en comunión con el Padre. Así ha de ser también en nuestra acción. Sólo de este modo se hará presente, en la Iglesia y en el mundo, el *Espíritu* de la nueva evangelización.

**DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS DE LA ESCUELA
DIFERENCIADA POR SEXOS**
MARÍA CALVO CHARRO

Introducción

Durante siglos se han impuesto injustos estereotipos tendentes a minusvalorar el papel de los hombres en la familia y el hogar, y el de la mujer en la vida profesional, política y pública en general. En materia educativa, esto significó relegar a las niñas, hasta las primeras décadas del siglo XX, a la “discreta ignorancia y dignificante anonimato”, como recomendaba Rosseau, en su obra “El Emilio”.

La lucha por la igualdad entre los sexos en derechos y deberes, ha sido compleja y larga, jalonada incluso por la muerte de personas valientes que en tiempos difíciles dieron su vida por tales ideales. Basta recordar a Olympe Marie de Gouges, guillotínada en 1791, por pretender que la Declaración de Derechos del “hombre y del ciudadano” se aplicara también a las mujeres. Gracias a ellas, hoy existe una igualdad al menos formal, reconocida en nuestra Carta Magna.

En el ámbito docente esta contienda tuvo una importancia trascendental, culminando por fin con la incorporación plena de la mujer al mundo escolar con las mismas exigencias, metas y obligaciones que los varones.

Sin embargo, en este arduo camino hacia la igualdad en las escuelas, en los últimos años, se ha producido un fenómeno realmente preocupante por los efectos negativos que está provocando en los alumnos, tanto a nivel académico, como personal: la neutralidad sexual; la consideración de que niños y niñas son idénticos. En definitiva, la negativa a reconocer la existencia de cualquier tipo de diferencia vinculada al sexo, a la naturaleza, y de su posible impacto o trascendencia en el ámbito pedagógico.

El feminismo igualitarista y la denominada ideología de género, han logrado imponer la idea, arraigada incluso en las más altas instancias políticas, de que hombres y mujeres nacemos idénticos, sin ningún rasgo diferenciador propio de la femineidad o masculinidad –abstracción hecha de las diferencias externas o fisiológicas– que son consideradas construcciones sociales que es preciso eliminar para garantizar una auténtica igualdad entre los sexos.

En contra de la uniformidad sexual tan extendida social y políticamente, los más recientes avances de la neurociencia, favorecidos por las novedosas tecnologías de la imagen que permiten el estudio de la actividad cerebral, muestran cómo, desde antes de nacer, se originan diferencias cerebrales, en estructura y funcionamiento, provocadas principalmente por la testosterona en los hombres y por los estrógenos en las mujeres, que marcarán ciertas tendencias, aptitudes y habilidades según el sexo durante toda la vida; estableciendo una conexión incontrovertible entre cerebro, hormonas, comportamientos y también aprendizaje. En definitiva, hombres y mujeres salen del útero materno con algunas tendencias e inclinaciones innatas. Los sexos no son iguales. Cada uno tiene ciertas dotes naturales. La existencia de diferencias entre ambos sexos es un hecho biológico incontrovertible.

No cabe duda de que niños y niñas, hombres y mujeres, son iguales en derechos y deberes, humanidad y dignidad. Sin embargo, el dimorfismo sexual

cerebral hace que sean al mismo tiempo diferentes en formas de socialización; comunicación; afectividad; sexualidad; comportamiento; reacciones ante idénticos estímulos; lo que a su vez determina que difieran en su forma de aprender. No obstante, no debemos olvidar que no todo es naturaleza; la educación juega asimismo un papel fundamental en el equilibrado desarrollo de niños y niñas, por medio de la potenciación de las virtudes y aptitudes peculiares de cada sexo y por medio asimismo del encauzamiento de aquellas tendencias innatas que podrían dificultar una justa igualdad y un correcto desarrollo personal.

Por ello, aquellos métodos docentes que aprecien, valoren y concedan el tratamiento adecuado a las especificidades propias de cada sexo en la escuela serán sin duda los más adecuados para lograr el equilibrio personal y humano que todo niño precisa para alcanzar una madurez responsable y, en consecuencia, libre y feliz.

1. *LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO O LA REDEFINICIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA Y SUS CONSECUENCIAS EN LA EDUCACIÓN*

El origen de la ideología de género data de los años 60 y bebe directamente del feminismo igualitarista, liderado principalmente por Simone de Beauvoir (1949), mantenía de forma radical que hombre y mujer no nacen sino que se hacen. En este sentido, afirmaba Kate Millet (1969): “*en el nacimiento no hay ninguna diferencia entre los sexos. La personalidad psicosexual se forma en fase postnatal y es fruto del aprendizaje*”.

La denominada revolución sexual del 68 logró uno de sus objetivos primordiales: la indiferenciación sexual, la identidad entre el sexo masculino y el femenino, la negación de cualquier influencia de la naturaleza sobre el ser humano. Según Jutta Burggraf, tales pretensiones han encontrado un ambiente favorable en la antropología individualista del neoliberalismo radical. Se apoyan, por un lado, en diversas teorías marxistas y estructuralistas,⁷² y por el

⁷² Fue Friedrich ENGELS (1884) quien sentó las bases de unión entre el marxismo y el feminismo.

otro, en los postulados de algunos representantes de la “revolución sexual”, como Wilhelm Reich (1897-1957) y Herbert Marcuse (1898-1979) que invitaban a experimentar todo tipo de situaciones sexuales. También Virginia Woolf (1882-1941), con su obra “Orlando” (1928), puede considerarse un precedente influyente: el protagonista de aquella novela es un joven caballero del siglo XVI, que vive, cambiando de sexo, múltiples aventuras amorosas durante varios cientos de años.

La ideología de género parte de una premisa: la negación de la existencia de diferencias sexuales innatas; abstracción hecha de las meramente externas o fisiológicas. En los últimos años el concepto ‘género’ ha logrado anclarse en el discurso social y político contemporáneo, integrándose en la planificación conceptual, en el lenguaje, en los documentos y también en las normas legales. La palabra sexo ha resultado sustituida con sutileza por la expresión “género”. Sin embargo, tras este aparente “desliz” gramatical existe una intencionada finalidad política meticulosamente premeditada: el intento de un cambio cultural gradual, la denominada “de-construcción” de la sociedad.

Mientras muchos podrían seguir considerando el término ‘género’ como simplemente una forma cortés de decir ‘sexo’ para evitar el sentido secundario que esta palabra tiene en inglés, existen otros que desde hace ya varios años han decidido difundir toda una “nueva perspectiva” del término. Este uso torticero del lenguaje no es sin embargo algo nuevo, pues, como señaló Lewis, en “La abolición del hombre”, la invención de ideologías, llega a afectar incluso a nuestro lenguaje, ocultando el verdadero significado de lo que hay en juego.

Los ideólogos de género presuponen que la feminidad y masculinidad son construcciones sociales, productos de la cultura y la educación, que es preciso eliminar por completo para garantizar una verdadera igualdad en todos los planos de la vida, incluido el reproductivo y biológico. Con tal fin, se desprecia la maternidad y, en consecuencia, se desestabiliza la familia como institución social.

Sus partidarios proponen algo tan temerario como la inexistencia de un hombre o una mujer naturales. No existirían dos sexos, sino más bien

muchas “orientaciones sexuales”. La meta consiste en “re-construir” un mundo nuevo y arbitrario que incluye, junto al masculino y al femenino, también otros géneros en el modo de configurar la vida humana y las relaciones interpersonales⁷³.

La IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer, realizada en setiembre de 1995 en Pekín, fue el escenario elegido por los promotores de la nueva perspectiva para lanzar una fuerte campaña de persuasión y difusión. Es por ello que desde dicha cumbre la “perspectiva de género” ha venido filtrándose en diferentes ámbitos no sólo de los países industrializados, sino además de los países en vías de desarrollo.

Las consecuencias de esta indiferenciación sexual serán nefastas para el entramado completo de la sociedad. Lo más grave es que la indiferenciación sexual ha recibido reconocimiento y amparo legal. De este modo, la confusión se inscribe en la Ley, participando así en la desestructuración de la sociedad, al desconocer sus fundamentos, al haber perdido los puntos de referencia esenciales; afectando a sus raíces antropológicas. El legislador participa en la fragmentación de la sociedad al conceder rango legal a las tendencias parciales de la sexualidad humana. Estamos ante la negación misma del Derecho considerado como organizador del vínculo social y favorecedor de la relación a partir de las realidades objetivas y universales.

2. ¿IGUALES EN ESENCIA? DATOS CIENTÍFICOS SOBRE EL DIMORFISMO SEXUAL INNATO

En contra de los principios esenciales de la ideología de género, la realidad nos muestra cómo en nuestra relación diaria con el sexo “opuesto”, percibimos la existencia de una serie de sutiles pero innegables diferencias en la forma de sentir, amar, sufrir, trabajar, y en definitiva, de vivir, que sospechamos naturales y ajenas a la educación o presión social. No nos dejan de sorprender las diferentes reacciones que hombres y mujeres tenemos ante idénticas circunstancias.

⁷³ El feminismo de género ha encontrado favorable acogida en un buen número de importantes Universidades donde se pretende elevar los “*Gender Studies*” a un nuevo rango científico.

Como punto de partida es indiscutible que hombre y mujer somos iguales en dignidad y humanidad. Al cristianismo debemos tal reconocimiento. Según el Génesis (Gn 1,27), Dios creó al hombre y la mujer a su imagen y semejanza; “hombre y mujer los creó”. Y a ambos conjuntamente les planteó la tarea de generar descendencia, someter y dominar la tierra. Les impuso una igualdad de cargas y responsabilidades (Gn 1,28). Esa unidad fundamental, es la que enseñaba ya San Pablo a los primeros cristianos: *Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Nos est Iudaeus, neque Graecus: non es servus, neque liber: non est masculus, neque femina* (Gal 3, 26-28); ya no hay distinción de judío, ni griego; ni de siervo, ni libre; ni tampoco de hombre, ni mujer.

Merece la pena recordar al respecto la profundización que Juan Pablo II realizó en la «*Mulieris dignitatem*», sobre las verdades antropológicas fundamentales del hombre y de la mujer, en la igualdad de dignidad y en la unidad de los dos, en la arraigada y profunda diversidad entre lo masculino y lo femenino, y en su vocación a la reciprocidad y a la complementariedad, a la colaboración y a la comunión (Cf. n. 6).

Asimismo, en relación con los derechos fundamentales de la persona –y sus correlativos deberes– en los países desarrollados (pues todavía es largo el camino por recorrer a favor de las mujeres en los países en vías de desarrollo) existe una igualdad al menos formal entre hombre y mujer. No obstante, no podemos dejar de reconocer que todavía queda mucho por hacer. Así, las mujeres deberían recibir más apoyo institucional, administrativo, político y social para poder compatibilizar de forma equilibrada su vida laboral y una maternidad plena. Y sin duda los hombres deberían implicarse a fondo en las tareas del hogar y en la fundamental misión de la crianza y educación de los hijos.

Pero en relación con la esencia del ser humano, en los últimos quince años, los avances de la técnica y la ciencia, han permitido mostrar una realidad bien distinta a la que tratan de imponer los ideólogos de género y hasta ahora oculta: la existencia de diferencias sexuales innatas. Décadas de investigación en neurociencia, en endocrinología genética, en psicología del desarrollo, demuestran que las diferencias entre los sexos, en sus aptitudes, formas de sentir, de trabajar, de reaccionar, no son sólo el resultado de

unos roles tradicionalmente atribuidos a hombres y mujeres, o de unos condicionamientos histórico-culturales, sino que, en gran medida, vienen dadas por la naturaleza.

La diferenciación sexual es un proceso enormemente complejo que comienza muy temprano, en el desarrollo del embrión, aproximadamente en la octava semana de gestación, debido a la combinación de nuestro código genético y de las hormonas que liberamos y a las que estuvimos expuestos en el útero. Se piensa que estas diferencias son causadas en gran parte por la actividad de las hormonas sexuales que “bañan” el cerebro del feto en el útero. Estos esteroides se encargarían de dirigir la organización y el “cableado” del cerebro durante el periodo de desarrollo e influenciarían la estructura y la densidad neuronal de varias zonas.

Los últimos avances tecnológicos nos han permitido acceder a este mundo cerebral recóndito y hasta ahora desconocido. La resonancia magnética (RM) es un método no invasivo y seguro que facilita la obtención en tiempo real, de imágenes del cerebro en funcionamiento, gracias al cual los científicos han documentado una increíble colección de diferencias cerebrales estructurales, químicas, genéticas, hormonales y funcionales entre mujeres y varones. De la comparación esquemática de las funciones intelectuales de los cerebros humanos masculino y femenino viene a resultar que ninguno de los sexos es claramente superior al otro. No es más inteligente el hombre que la mujer ni ésta que aquél; más bien sus cerebros se comportan como complementarios los unos de los otros. Especialmente durante el siglo XIX, los científicos consideraron seriamente la posibilidad de que las mujeres fueran menos inteligentes que los hombres debido al menor tamaño de sus cerebros. Sin embargo, como se ha demostrado por algunos excepcionales trabajos neurológicos, hoy se sabe con certeza que, aunque el cerebro femenino pesa un 15% menos que el de los hombres, tiene regiones que están pobladas por más neuronas, aunque en el caso de la mujer están agrupadas con mayor densidad, como embutidas en un corsé, dentro de un cráneo más pequeño.

Lawrence Cahill (2005), Doctor en Neurociencia y profesor del departamento de Neurobiología de la Universidad de California (Irvine),

considera que las investigaciones son concluyentes: los cerebros de hombres y mujeres son diferentes en algunos aspectos, tanto en su arquitectura como en su actividad (lo cual no implica que haya que interpretar esas diferencias en términos de superioridad-inferioridad). El sexo es una variable a tener muy en cuenta.

Los cerebros femenino y masculino, aunque porcentualmente iguales en inteligencia, son notablemente diferentes, en estructura y funcionamiento; estableciendo una conexión incontrovertible entre cerebro, hormonas y comportamiento. Estas variaciones estructurales y funcionales básicas de los cerebros constituyen el fundamento de muchas diferencias cotidianas en el comportamiento y experiencias vitales de hombres y mujeres, y, por supuesto, de nuestros hijos e hijas.

La neurociencia nos muestra cómo hombres y mujeres no nacen como hojas en blanco en las que las experiencias de la infancia marcan la aparición de las personalidades femenina y masculina, sino que, por el contrario, cada uno tiene ciertas dotes naturales. Es la naturaleza la que producirá dos sexos con aspectos diferentes, pero también con cualidades cognitivas diferentes basadas en un cerebro distinto, con una composición química, anatomía, riego sanguíneo y metabolismo muy distintos. Los propios sistemas que utilizamos para producir ideas y emociones, formar recuerdos, conceptualizar e interiorizar experiencias, resolver problemas, donde se ubican nuestras pasiones, percepciones, toda nuestra vida intelectual y emocional, son distintos. En palabras del Dr. Rubia⁷⁴: “Cuando se nace con un cerebro – masculino o femenino– ni la terapia hormonal, ni la cirugía, ni la educación pueden cambiar la identidad del sexo”.

⁷⁴ F.J.Rubia, Director del Instituto Pluridisciplinar de la Universidad Complutense de Madrid y Catedrático en fisiología, especializado en el sistema nervioso.

3. EL PRECIO DE LA IGUALDAD: LA PÉRDIDA DE LA ESENCIA FEMENINA Y MASCULINA

3.1 Mujeres frustradas e infelices

En la lucha por la igualdad entre los sexos en derechos y deberes, el feminismo, como señaló Sigrid Undset, feminista de inicios del siglo XX, “*se ha ocupado tan sólo de las ganancias y no de las pérdidas de la liberación*”. Y es que, en este arduo proceso hacia la igualdad, las mujeres hemos sufrido un enorme daño colateral, al dejar en el camino algo que nos es consustancial: la esencia femenina, la feminidad.

Asumimos de forma espontánea, y sin queja alguna, que los roles masculinos eran los justos y oportunos, que debíamos imitarlos para lograr la igualdad. Y así lo hicimos, ocultando nuestros sentimientos y afectividad por miedo a ser tachadas de débiles o blandas, intentando ser frías y competitivas y adoptando un aspecto varonil, nos traicionamos a nosotras mismas, sacrificamos nuestra alma femenina, a cambio de ser aceptadas en el universo masculino y nos transformamos en “*hombretonas*”, imitando los comportamientos y maneras de vestir de los varones.

Recordemos cómo en España la gran jurista Concepción Arenal, a mediados del XIX, accedió a las aulas de Derecho de la Universidad Complutense bajo ropajes de caballero, para colmar su deseo e interés por esta licenciatura. O cómo Clara Campoamor, en 1931, para lograr el derecho al sufragio femenino, renunció expresamente a su condición de mujer: “*Señores Diputados: Yo, antes que mujer, soy ciudadano*”.

En la sociedad actual está profundamente implantada la idea de que trabajar en casa, ser buena esposa y madre es atentatorio contra la dignidad de la mujer, algo humillante que la degrada, esclaviza e impide desarrollarse en plenitud. Y que, para ser una mujer moderna, es preciso previamente liberarse del yugo de la feminidad, en especial, de la maternidad entendida como un signo de represión y subordinación: la tiranía de la procreación.

Esta ideología, que ha calado con enorme fuerza en las más altas instancias políticas, ha provocado el desprestigio e incluso el desprecio hacia las mujeres que trabajan en su casa o cuidan de sus hijos, que resultan estigmatizadas, considerándolas poco atractivas o interesantes y nada productivas para la sociedad; frente a aquellas otras mujeres que renuncian a la maternidad o al cuidado personalizado de sus hijos desde sus primeros días de vida, que aparecen ante la opinión pública como heroínas, auténticas mujeres modernas, que lejos de esclavizarse “perdiendo el tiempo” en la atención a sus retoños, se entregan plenamente a su profesión, por la que lo sacrifican todo, lo que las libera y convierte en estereotipos de la emancipación femenina.

Sin embargo, lejos del mundo idealizado de las imágenes estereotipadas de mujeres hiperliberadas que gozan exultantes de su elevada vida profesional que nos transmiten los medios, en la vida real, nos encontramos actualmente con demasiadas mujeres que, a pesar de su rotundo éxito profesional, se sienten frustradas e insatisfechas, cansadas de imitar los modos de actuar masculinos, atadas a unos roles que no les pertenecen y que no encajan en su esencia más profunda. Mujeres que se han esforzado por cumplir sus funciones “exactamente como un hombre” y a las que su naturaleza, rechazada y reprimida, luego se hace valer en forma de depresión, ansiedad e infelicidad.

Esta situación se produce especialmente en aquellas mujeres que han renunciado a la maternidad o que se han visto obligadas a dejar a sus hijos muy temprano al cuidado de terceros para reincorporarse al trabajo. Y esto porque, como cualquier hombre, podemos llegar a ser médicos, ingenieros o artistas, pero solo nosotras podemos ser madres. La maternidad supone un cambio radical en la vida de cualquier mujer. Un cambio en su propia esencia, ya que, la producción en el parto, de oxitocina, y después, en cada contacto, caricia, beso o abrazo al bebé, genera una dependencia y unión madre e hijo de una intensidad y profundidad que nada tiene que ver con la relación paterno-filial, sencillamente porque los hombres, por muy “padrazos” que sean, no generan esta hormona que te engancha a los hijos hasta extremos que nunca antes habías imaginado. Esta poderosa “pócima del amor” genera en nuestro cerebro una fascinante reacción química que induce al deseo de estar con el

bebé y a una preocupación constante por él. La naturaleza, y no la cultura, nos ha dotado a las mujeres de un vínculo profundamente sinérgico y simbiótico con nuestros vástagos. De manera que la reincorporación al trabajo y la separación del hijo puede ser, incluso para las mujeres más independientes y profesionales, una experiencia realmente traumática.

Ha llegado el momento de reivindicar que la actividad profesional se adapte a nuestra condición femenina y no al revés. El nuevo feminismo defiende un reconocimiento social para la labor de la mujer, cuya forma de ver la vida y comprender la realidad es un valor incuestionable que habrá de reflejarse en unas condiciones laborales favorables específicas y, por lo tanto, no idénticas a las de los hombres; con una especial atención a la maternidad, que lejos de ser opresiva, es en la mayoría de los casos profundamente liberadora, enriquecedora y hace a la mujer un ser aún más pleno.

Además el “trabajo de madre” concede a la mujer unas aptitudes que demuestran ser muy útiles en diferentes situaciones profesionales: poder gestionar varios asuntos al mismo tiempo; ser práctica y versátil; ser afectiva pero objetiva; constante; paciente; ágiles en la adopción de decisiones en situaciones imprevistas y con un enorme espíritu de sacrificio y capacidad de sufrimiento⁷⁵. Todas estas son cualidades muy valoradas en las nuevas empresas más ágiles, flexibles y agradables. Se trata de aprovechar lo que Juan Pablo II denominó “*el genio de la mujer*”. La mujer sólo alcanzará su plena realización existencial cuando se comporte con autenticidad respecto de su condición femenina.

3.2 Varones desubicados. La masculinidad escamoteada

El gran énfasis que se está poniendo en conseguir la “emancipación” de la mujer han provocado un fenómeno colateral curioso con el que nadie contaba: un oscurecimiento de lo masculino, cierta indiferencia, cuando no desprecio hacia los varones y una inevitable relegación de éstos a un segundo

⁷⁵ Freud consideraba que las mujeres eran tan propensas al autosacrificio que las calificaba de “masoquistas morales”. Por su parte, Darwin (1936, 873) afirmaba que la mujer difiere del hombre “principalmente por su mayor ternura y menor egoísmo”.

plano. Esta situación, si bien puede ser lógica –han sido muchos los siglos de “dominación” masculina- no debe ser ignorada o minusvalorada, pues una crisis del varón nos conduce –igual que si se tratase de la mujer- a una crisis de la sociedad entera. Los hombres son, como afirmaba Chesterton (2007) *“una clase incomprendida en el mundo moderno”*. Ignorados y desubicados, parecen estar convirtiéndose en el nuevo “sexo débil”, sumidos en una profunda crisis y en una seria depresión de la que no les va a resultar nada fácil salir.

Mayo de 1968 significó para los hombres el inicio de una mutación en su propia esencia que ha culminado actualmente con la implantación por la ideología de género de la neutralidad sexual. Esto ha implicado para los varones una alteración de las relaciones paterno-filiales y de pareja en las que cualquier manifestación de la masculinidad es interpretada como un ejercicio de violencia intolerable. Se encuentran llenos de confusión respecto al papel que desempeñan. Cualquier elevación del tono de voz puede ser calificada de autoritarismo y el intento de imponer alguna norma como cabeza de familia le puede llevar a ser tachado de tirano o maltratador.

La sociedad actual ha desprovisto de valor la función del padre, no les tiene en cuenta, su autoridad ha sido ridiculizada, las mujeres prescindir de ellos de forma manifiesta lo que provoca que los hijos les pierdan absolutamente el respeto. En estas circunstancias, cuando el padre no es significativo para la madre, el niño lo percibe y él mismo se coloca en su lugar convirtiendo la función paterna en inexistente.

La devaluación de la paternidad comienza a mostrar actualmente sus perversos efectos sobre el correcto desarrollo de los niños. Y es que la relación madre-hijo, por mucho que algunos quieran, nada tiene que ver con la relación paterno-filial.

La función paterna es indispensable para que el niño asuma su propia individualidad, identidad y autonomía psíquica necesaria para realizarse como sujeto. El padre, habiéndose ausentado, física o psíquicamente, no juega ya su papel de “separador” que es el que, precisamente, permite al niño diferenciarse de la madre.

El niño que no ha experimentado el conflicto edípico –chocar con el padre y sus corolarios sociales- tiene muchas posibilidades de lanzarse en su juventud a comportamientos asociales, violentos, agresivos e incluso a tendencias homosexuales. Las madres animales parecen conocer de esta necesidad y –en ausencia del macho- para hacer combativos a sus vástagos y para permitirles vivir en una naturaleza profundamente hostil en la que cualquiera se arriesga a ser devorado, no dudan en maltratarlos para alejarlos de ellas mismas. Las madres humanas, por el contrario, luchan por evitar a sus crías todo tipo de sufrimiento y tienden a darles cuanto necesiten; haciéndolas adictas al placer –reproduciendo y prolongando así la placentera vida uterina- y provocándoles a largo plazo la más inmensa de las infelicidades, pues los convierten en seres carentes de la dimensión adulta, niños eternos, en palabras de Savater (2004), *“envejecidos niños díscolos”*. Situación que es del todo antinatural, porque hace perdurar indebidamente la vida pueril impidiendo la realización del deseo inherente a todo niño de incorporarse al universo del adulto.

Este papel fundamental del padre en la educación primaria del hijo, así como en su equilibrio emocional, ha sido reconocido por filósofos y pedagogos de muy diferentes tendencias.

El pediatra Aldo Naouri (2005), considera esencial la figura paterna que rompe la dependencia del niño con la madre, fuente de satisfacción de todos sus deseos desde el útero. Gracias a esa ruptura se permite al niño percibirse plenamente como ser vivo. La intervención del padre coloca al niño en el tiempo real porque *“Este respeto forzado del tiempo que se deslizará entre madre e hijo pondrá al niño en el tiempo del que tiene una necesidad vital y del que sus congéneres se han visto privados seriamente en estos últimos decenios. Este niño aceptará mejor el límite, la disciplina, no será más el tirano que vemos todos los días y será, por fin, un adolescente más sereno”*.

La negación de la función paterna pone en peligro a toda la sociedad. En ausencia del padre, surge una relación de pareja entre la madre y el hijo que perjudica el equilibrio psíquico de ambos. Una vez adolescentes, muchos de aquellos niños no tienen otro medio de probar su virilidad más que el de

oponerse a la mujer-madre, incluso por medio de la violencia: “*cuando el padre está ausente, cuando los símbolos maternos dominan y el niño está solo con mujeres, se engendra violencia*”. Estos niños, luego en la edad adulta tendrán dificultad para ejercer debidamente la paternidad por falta de ejemplos masculinos.

3.3 Matrimonios rotos

El empeño por negar la existencia de diferencias entre los sexos es asimismo una de las principales causas de tantas rupturas y desavenencias en las relaciones de pareja.

Los hombres y las mujeres piensan de distinta manera, abordan los problemas de diferente modo, enfatizan la importancia de las cosas de distinta forma y experimentan el mundo que les rodea a través de unos filtros totalmente diferentes. Tanto es así que la unión de un hombre con una mujer con una pretensión de continuidad indefinida deviene uno de los hechos más extraordinarios jamás vistos.

La profunda asimetría que caracteriza las posiciones respectivas del hombre y de la mujer es tan grande que hace de su eventual alianza una forma de milagro.

Son precisamente las diferencias las que nos complementan y enriquecen, dotándonos del equilibrio preciso para nuestro pleno desarrollo personal. Dos piezas de un puzzle no encajan si son iguales, es su diferente forma lo que permite unir las, simulando ser una sola, para mostrarnos el dibujo al completo, en toda su perfección y dimensión. El hecho de reconocer y respetar dichas diferencias reduce drásticamente la confusión cuando se trata con el sexo opuesto, mientras que el empeño por negarlas llena nuestras relaciones de conflictos, tensiones y frustración.

Hombres y mujeres habitamos en dos realidades emocionalmente diferentes, comprender esto y aprender sinceramente las estrategias más eficaces de nuestra pareja nos ayudará a acortar el espacio que nos separa.

La colaboración activa entre el hombre y mujer debe partir precisamente del previo reconocimiento de la diferencia misma. En general nos sentimos frustrados o enojados con el otro sexo porque hemos olvidado esta verdad importante. Los hombres esperan erróneamente que las mujeres piensen, se comuniquen y reaccionen de la forma en que lo hacen ellos; y las mujeres esperan equivocadamente que los hombres sientan, se comuniquen y respondan de la misma forma que ellas. Como resultado de esta situación las relaciones se llenan de fricciones.

Es preciso reconocer, aceptar e incluso celebrar las características propiamente masculinas: magnífica comprensión de las relaciones espaciales; competitividad; razonamiento abstracto; gusto por el riesgo; valentía; capacidad de elaboración de sistemas; capacidad de abstraerse y focalizar la atención en un único asunto.

También las femeninas: habilidad verbal; capacidad para interpretar el lenguaje no hablado (posturas, gestos, expresiones faciales, llanto infantil...); sensibilidad emocional; empatía; solidaridad y afectividad... Si somos capaces de llegar a una comprensión de nuestras diferencias que aumente la autoestima y la dignidad personal, al tiempo que inspire la confianza mutua, la responsabilidad personal, una mayor cooperación y un amor más grande, solucionaremos en gran medida la frustración que origina el trato con el sexo opuesto y el esfuerzo por comprenderlo, resultando una forma inteligente de evitar conflictos innecesarios y, en definitiva, de querernos más.

4. LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO EN LA ESCUELA. CONSECUENCIAS DEL DESPRECIO POR LAS DIFERENCIAS SEXUALES EN LA EDUCACIÓN.

La neutralidad sexual ha calado con enorme fuerza en todos los ámbitos de nuestra sociedad, llegando incluso a afectar a las más elevadas instancias políticas y administrativas. Los centros escolares no se han librado de ello. La implementación de esta ideología en las escuelas presupone una igualdad absoluta en el trato a niños y niñas, lo que sólo se puede garantizar desde aulas mixtas. Pero los graves problemas personales y académicos que

actualmente presentan nuestros niños y jóvenes nos obligan a “repensar” esta idea de igualdad.

La negación de la femineidad y de la masculinidad, el trato idéntico a niños y niñas en las escuelas y su consideración como seres neutros y sexualmente polimorfos, está provocando el desconcierto y frustración de niños y jóvenes, que se encuentran desubicados. Y sus negativas consecuencias están comenzando a manifestarse en forma de fracaso escolar; absentismo; conflictos de convivencia en las aulas; violencia entre los alumnos; faltas graves de respeto hacia los profesores; así como en un incremento preocupante de las cifras de niños y niñas afectados por problemas psíquicos que no sabemos muy bien a qué responden o cómo deben ser tratados.

En la niñez y adolescencia la identidad personal, masculina o femenina, todavía no se ha constituido adecuadamente, les falta madurez, experiencia de la vida para saber integrar todos los elementos que están en juego en una relación interpersonal. La estabilidad emocional de algunos niños se ve afectada por la convivencia escolar constante con el sexo opuesto. Diversas investigaciones al respecto están dando cifras preocupantes de depresiones en niños y jóvenes que suelen manifestarse con un bloqueo en los estudios que nadie se explica.

Por otra parte, nos estamos encontrando con un fuerte componente sexual en el fracaso escolar. Estadísticas y estudios muestran cómo existen en España unas llamativas diferencias entre los sexos en el rendimiento en determinadas materias. Así, por ejemplo, el informe PISA de 2006 muestra cómo en matemáticas las chicas se quedan atrás, con una diferencia de 9 puntos respecto a los varones. Mientras que en escritura, lengua y comprensión lectora los chicos fracasan decididamente más que las niñas con 35 puntos a favor de éstas.

Asimismo, los sucesivos informes PISA de la OCDE (2000; 2003 y 2006); las estadísticas del Ministerio de Educación y Ciencia; y los datos del “Sistema Estatal de Indicadores de la Educación 2006”, permiten concluir que el fracaso escolar está protagonizado principalmente por varones y va en aumento. Mientras en las niñas el fracaso está dentro de los valores medios de

la Unión Europea, en los chicos supera el 40%. Una de las principales causas es el retraso en comprensión lectora, base imprescindible para un correcto progreso en el resto de las asignaturas. La diferencia se agrava aún más en colegios públicos, donde apenas el 50% de los chicos logra el graduado escolar.

5. ESPECIAL REFERENCIA AL FRACASO ESCOLAR MASCULINO Y A LA CRISIS DE IDENTIDAD DE LOS VARONES.

Necesitados de mayor movimiento, más independientes y curiosos acerca del espacio que habitan y las cosas que hay en él, los niños, quieren tocar, armar, desarmar, las manos se vuelven una extensión de sus ojos conforme descubren por sí mismos el mundo de las cosas, con la asistencia de su especializado hemisferio derecho. Construyen chozas, fuertes, estaciones espaciales, les gusta explorar, provocar, tensar la cuerda.

El suyo es un mundo de acción, exploración y objetos. Pero en la escuela le piden que se siente quieto, callado, que escuche, que no moleste y que ponga atención a las ideas; todo lo cual, de hecho, son cosas que su cerebro y su cuerpo le piden no hacer.

El 90% de los docentes no son conscientes de las diferencias o no aplican medidas adecuadas para solucionarlas, exigiéndoles lo mismo, de idéntica forma a niños y niñas, en el mismo tiempo y pretendiendo obtener una misma respuesta por parte de ambos sexos. Incomprensión hacia el pausado ritmo cognitivo del varón en habilidades lingüísticas. El retraso masculino en comprensión lectora.

El fracaso escolar que protagonizan los muchachos se debe en parte a la escasa comprensión lectora que desarrollan en las escuelas. Si un niño carece de comprensión lectora adecuada, será prácticamente imposible que avance adecuadamente en otras asignaturas.

El desarrollo cognitivo del varón es más lento en ciertos tramos de edad en relación, sobre todo, con las habilidades lingüísticas. La parte del

cerebro destinada a tales habilidades, el hemisferio izquierdo, adquiere en las mujeres la madurez mucho antes que en el varón. Tan pronto como a los seis meses de edad las niñas ya muestran más actividad eléctrica en el hemisferio izquierdo que en el derecho cuando escuchan sonidos lingüísticos. Y a los veinte meses tienen en su vocabulario aproximadamente el triple de palabras que los niños. En cuanto empiezan a hablar articulan mejor las palabras; crean frases más largas y complejas; utilizan más calificativos; son más plásticas y hablan más y con mayor fluidez. Y esto con total independencia de la cultura o raza. En el colegio, escriben antes y con mayor perfección, adquieren más vocabulario y leen con más facilidad que los niños de su misma edad. Estos, al final, las igualan en vocabulario pero no en velocidad.

El cerebro femenino goza además de un mayor número de conexiones entre el hemisferio cerebral izquierdo y la parte del cerebro responsable de los sentimientos y la emotividad. Por ello, al hablar o escribir, las niñas añaden más detalles y calificativos, resultando sus descripciones mucho más plásticas y expresivas que las de los niños de su misma edad⁷⁶.

El psiquiatra Jay Giedd, uno de los mayores expertos sobre el crecimiento del cerebro en los niños (U.S. National Institute of Health; Washington), ha demostrado que la parte del cerebro destinada a tales habilidades, el hemisferio izquierdo, adquiere en las mujeres la madurez mucho antes que en el varón. En la misma línea, los neurocientíficos, Reuwen y Anat Achiron, gracias a las tecnologías actuales, simplemente realizando un escáner del cerebro, mostraron cómo la parte del cerebro dedicada a las destrezas verbales de una niña de seis años equivale en madurez al de un varón de cuatro.

La “superioridad” femenina en escritura durante los primeros años de colegio radica también en el mayor desarrollo de su motricidad fina. Las ciencias cerebrales han demostrado que la coordinación precisa de los dedos progresa más lentamente en los niños que en las niñas (Blakemore, Frith, 2007, 79). Desde los tres años, mientras los muchachos controlan mejor la musculatura axial, es decir, la que está más cerca del tronco, como la que

⁷⁶ Vid. en este sentido las investigaciones realizadas por Michael Gurian (2006).

se utiliza para lanzar lejos objetos, las niñas controlan mejor la musculatura distal (Rubia, 2007, 111).

Con la lectura y la escritura las niñas llevan ventaja desde el primer momento en la escuela, generando cierto agravio comparativo con los varones. El hecho de que las niñas vayan por delante en destrezas verbales y en habilidades lingüísticas, en infantil y primaria tiene una enorme trascendencia. En estas etapas escolares las asignaturas más importantes y en las que se pone un mayor énfasis son precisamente las relacionadas con la lengua -lectura y escritura-. Ignorar el ritmo más lento del varón y exigirle estar al mismo nivel que las niñas en estas materias es injusto, supone una enorme incompreensión para los muchachos y puede acabar provocando que éstos, al no poder alcanzar el ritmo más precoz de sus compañeras, reduzcan su nivel de aspiraciones, se sientan frustrados, y decidan que estudiar es “cosa de chicas”.

No podemos perder de vista también que los varones sufren más problemas de aprendizaje que las niñas. El cerebro femenino goza de mayores conexiones entre los hemisferios izquierdo y derecho de manera que existe un mayor flujo y fluidez en la información provocando un fabuloso efecto compensador de deficiencias. Lo que no sucede en los chicos dada la tendencia del cerebro masculino a la lateralidad o, lo que es lo mismo, la escasez de conexiones entre los hemisferios cerebrales. Por ello, son sobre todo los varones los que tienen mayores posibilidades de sufrir trastornos relativos al aprendizaje y al lenguaje, como tartamudeo; dislexia; autismo; déficit de atención o hiperactividad⁷⁷. Lo mismo sucede con otras problemáticas como la legastenia, déficit también muy difundido entre los alumnos que se refiere a la dificultad para leer y escribir correctamente por confusión de letras, y que se da en un 80% en varones. Asimismo el síndrome de Asperger, una especie de autismo leve, se suele dar en varones de elevado coeficiente intelectual dificultando sus relaciones sociales y afectivas⁷⁸.

⁷⁷ Simon Baron-Cohen (2005), profesor de psiquiatría y psicología de la Universidad de Cambridge, considera que el autismo es una especie de “caso extremo de cerebro masculino”, una persona con excelentes dotes para la sistematización pero con enorme dificultad para sentir empatía.

⁷⁸ Sobre el síndrome de Asperger, vid. entre otros, Simon Baron-Cohen (2005, 156-174); S.J.Blakemore, U.Frith (2006, 147 y sgts.).

La curva del ritmo de desarrollo de los varones discurre más lentamente, pero nuestro sistema escolar no se corresponde con esta situación. Ocultar el conocimiento concerniente a las aptitudes específicas de cada sexo en el aprendizaje, ha causado más daños que beneficios y gran cantidad de sufrimientos para los niños, que son *naturalmente* más lentos para adquirir la habilidad de leer y escribir, al compararlos con las niñas. Además la mayoría de los profesores no son conscientes de estas diferencias naturales, lo que provoca que muchos chicos queden retrasados respecto a las chicas, sufran frustración, desánimo, pierdan la motivación y se les obligue a repetir curso en mucha mayor medida que sus compañeras.

Como resultado, los niños no aprenden ortografía y son clasificados como disléxicos o con problemas de aprendizaje cuatro veces más a menudo que las niñas. Algunos llegan a sentir aversión a la escuela y acaban abandonando los estudios. Estas categorías punitivas existen desde hace tanto tiempo que incluyeron a Faraday, Edison y a Einstein.

6. LA INCOMPREDIDA INMADUREZ MASCULINA EN LA PUBERTAD

En la pubertad, la precocidad femenina se manifiesta en otras facetas. La más llamativa es la física. El desarrollo corporal alcanza antes a las niñas que a los varones, con una ventaja de hasta dos años. Pero también el desarrollo psíquico de las féminas lleva la delantera a los muchachos, lo que las hace más responsables, aplicadas, perseverantes y, en definitiva, maduras. La madurez de las chicas en secundaria y su capacidad para asumir responsabilidades a una edad más temprana que sus compañeros de clase son dos de los factores que explican la "superioridad" de las estudiantes en las calificaciones. En la ESO, por ejemplo, el porcentaje de mujeres que logra el graduado (88%) se encuentra cuatro puntos por encima del de hombres (84%). Recientes estudios muestran cómo la brecha entre chicos y chicas se abre más y más progresivamente.

Psicólogos y pedagogos coinciden en que las féminas sientan antes la cabeza que los varones en la adolescencia, una etapa convulsa en la que avanzan

con mayor rapidez hacia la madurez y en la que ellos se suelen estancar. Y así, con doce años, nuestras hijas son unas señoritas, mientras que nuestros hijos siguen siendo unos niños. Esto provoca conflictos en las aulas, pues los chicos se sienten despreciados por las niñas que en muchas ocasiones se ríen de su "infantilismo" en su razonamiento, comportamiento y reacciones.

Los chicos perciben de forma traumática que mientras ellos siguen siendo niños, las chicas de su edad aparecen ya como mujeres física y psíquicamente. Lo que puede dar lugar a comportamientos estereotipados y discriminatorios. La maduración, más lenta en el caso de los varones, lleva a no pocos chicos a posicionar su rol a través de actitudes sexistas, de violencia machista. El varón adolescente más inmaduro que las chicas, vive más bien como dominado por ellas en los primeros años de colegio y reacciona a la contra con excesos de violencia, con gestos que, más que afirmar la virilidad, pueden considerarse propios de un virilismo machista que dificulta la convivencia en la escuela y en la sociedad. Los chicos tímidos tampoco salen ganando pues reaccionan normalmente retrayéndose y encerrándose en sí mismos, aislándose en sus relaciones con las chicas.

Según Nicole Mosconi, profesora de pedagogía en la Universidad de París, estos estereotipos quedan reforzados en las escuelas mixtas (1989; 2004a; 2004b). Y esto curiosamente conduce a un distanciamiento entre niños y niñas, no sólo psicológico, sino también físico. Basta observar, como apuntan varios profesores, la tendencia espontánea de unos y otras a agruparse en clase por separado.

6.1 Incomprensión hacia la necesidad de movimiento de los varones y exploración del mundo que les circunda.

Investigaciones y estadísticas demuestran cómo los niños suelen mostrar en clase y en casa un comportamiento dominante en cuanto al espacio que ocupan. Muchas veces, sin darse cuenta, invaden el espacio de sus compañeros, lo que provoca conflictos y problemas. Joanne Rodkey, directora de la Woodward Avenue Elementary School, considera evidentes estas

diferencias cuando, según su experiencia, el primer día de colegio, en una clase de seis años, las niñas se sientan rápidamente en sus pupitres esperando disciplinadas que se les indique lo que han de hacer, mientras los varones van de mesa en mesa explorando la habitación y han de ser prácticamente «acorralados» para que tomen asiento.

La razón de este “dinamismo” masculino se encuentra en que los muchachos aprenden conforme a los parámetros espaciales de su cerebro afectado por la testosterona que favorece su crecimiento muscular y los impulsa a moverse más y con mayor frecuencia que las niñas y los conduce a juegos muy activos y bruscos que pueden compartir sólo con otros chicos.

El movimiento ayuda a los muchachos a estimular su cerebro y a liberar y aliviar sus impulsos. Existen estudios psicológico-pedagógicos que demuestran cómo los niños necesitarían hasta ocho descansos a lo largo de la jornada escolar para poder estar tranquilos y concentrados en el aula. Mientras que a las niñas les basta con uno. El recreo es importante para las niñas, pero para los niños es esencial. Es el lugar donde pueden por fin “estirar las piernas”, saltar, dar patadas a un balón, trepar, correr desenfrenadamente, en definitiva, permitir a sus músculos –que están en pleno desarrollo- y a la testosterona que inunda sus cerebros desahogarse antes de volver a sentarse quietecitos en el pupitre, que se convertirá en auténtica “silla de tortura” si antes no les hemos dado la oportunidad de desarrollar y expresar al máximo sus capacidades físicas en el recreo.

La época de los seis a los doce años significa, desde el punto de vista del desarrollo psicológico, la maduración de los chicos, el desarrollo continuo de la musculatura en los juegos deportivos y el ejercicio del dominio activo del mundo. Pero nadie parece percatarse de esta necesidad de movimiento de los chicos. Los chicos siempre serán más indisciplinados y violentos ya que les impulsa la testosterona y su cerebro les dirige hacia una expresión espacial del estrés y tienden a desahogarse físicamente.

Este movimiento constante unido a la diferencia en fuerza física, provoca en la infancia un distanciamiento de las niñas voluntario y consciente.

En los chicos el desarrollo continuo de su musculatura físicamente les conduce a realizar juegos muy activos y bruscos que sólo con otros chicos pueden realizar.

Padres y profesores deben descubrir en esa energía masculina y en su constante necesidad de movimiento una oportunidad para aprender, en lugar de interpretarlo como un mal comportamiento que debe ser controlado o anulado. Es una energía que debe ser encauzada porque puede ser muy bien aprovechada desde el punto de vista pedagógico, si los profesores saben reconocerla y reconducirla adecuadamente.

6.2 Incomprensión hacia la “agresividad” masculina

Tanto los niños como las niñas experimentan sensaciones de ira, pero la manera de exteriorizarla y expresarla suele ser absolutamente distinta. Los hombres tienen procesadores mayores en el núcleo del área más primitiva del cerebro, la amígdala, que registra el miedo y dispara la agresión. Esto hace que, como promedio, sean veinte veces más agresivos que las mujeres (Brizendine, 2007, 51). Por eso, los niños reaccionan con violencia ante situaciones que las niñas son capaces de controlar con paciencia y resignación, entre otras cosas, porque sienten pánico a romper las relaciones sociales que son la base de su equilibrio. El hecho de que aquellos manifiesten generalmente más agresividad que las mujeres y que muchas de éstas toleren mayores niveles de enfado antes de perder los nervios, parece indicar que las féminas controlan sus impulsos agresivos mejor que los varones. Son además más propensas que ellos a sentir la agresión como una pérdida de autocontrol emocional más que como un modo de imponerse y controlar a los demás (Morgado, 2007, 76.).

Como afirma el psiquiatra y psicólogo Baron-Cohen (2005, 43), los niños pequeños son más “físicos” que las niñas. Intentarán apartar al que les estorba con empujones, ya que son menos empáticos y más egoístas. Sin embargo, como regla general, las niñas, si alguien les molesta, intentarán persuadirle con palabras para que se marche. Este ejemplo, muestra que, como promedio, las niñas antes que la fuerza física prefieren utilizar la mente para manipular a la otra persona y llevarla hacia donde ellas quieren.

El doctor Rubia (2007, 121) mantiene que la testosterona es la responsable de la agresividad y la violencia física que aumenta durante la adolescencia, llegando a ser veinte veces más alta en varones que en mujeres. Son mucho más frecuentes las reacciones violentas de los chicos pues es más fácil “apretar el botón de la cólera masculina” (Brizendine, 2007, 151).

Esta falta de sensibilidad ante la aflicción o el miedo de los demás nos muestra la necesidad especialmente importante en los muchachos de inculcarles normas de conducta moral y herramientas de autocontrol (Blakemore y Frith, 2007, 165).

6.3 Pedagogías femeninas para muchachos

En las últimas décadas se han impuesto una serie de tendencias pedagógicas en las que cualquier manifestación de masculinidad se interpreta como una forma de violencia o agresividad que debe ser corregida de inmediato. Se quiere implantar en las escuelas “el ideal femenino”: niños sentados en filas ordenadas, escuchando las lecciones en silencio y tomando pulcros apuntes. Muchas chicas destacan en tales tareas pero a los chicos no les va bien porque tienen otra forma de aprender, otros ritmos de maduración, y otra forma de comportarse. Mientras las chicas tienden a estar sentadas y atender, los varones necesitan tener algo entre las manos, moverse en la silla o levantarse.

Se exige a los varones que sean igual de puntuales, ordenados, constantes y tranquilos que sus vecinas de pupitre; que se asimilen a las chicas, “más fáciles” para los docentes, y esto es sencillamente imposible. Ignoran que los varones precisan de una peculiar forma de aprender, basada en la necesidad de autoridad, disciplina, valoración del esfuerzo personal, competitividad, superación de retos y tensión.

Necesitan emociones fuertes, y si no se las proporciona el profesor, por medios didácticos adecuados, las buscarán ellos solos por vías incorrectas. La sensación de absoluta falta de control, sumada a la ausencia de tensión, de

exigencia o de alicientes, hace nacer en los muchachos la necesidad de buscar “acción”. Lo que encuentran con facilidad insultando o molestando a sus compañeros o al profesor (esto además elevará su estatus dentro de su grupo de amigos). En las escuelas americanas también lo han notado⁷⁹. Las chicas que están a su alrededor leen más de prisa, controlan sus emociones mejor, y están más cómodas con el énfasis de la educación actual en el trabajo en equipo y en la expresión de los sentimientos”. En cambio, los chicos “apenas encuentran algo de la acción física o la competición que a menudo les gusta”.

La fatigosa educación de los niños favorece una progresiva preferencia por las chicas y cuando los niños no se someten a las reglas femeninas la tendencia de los profesores es a criminalizar su conducta. Los chicos se quejan de que son castigados con mayor frecuencia que las chicas sencillamente por “comportarse como chicos” (Wendland, 2004). Cuatro de cada tres expedientes disciplinarios en los colegios españoles están protagonizados por chicos.

Incluso se llega a diagnosticar a muchos varones el trastorno de déficit de atención con hiperactividad. Se medica a niños “sanos” (normalmente con Ritalín, nombre comercial de una droga, metilfedinato, que tiene un efecto “calmante” sobre los hiperactivos) para que no expresen los rasgos propios de su sexo (inquietud, agresividad, rapidez, expresividad, emotividad...) y así se asimilen más a las niñas que son las supuestamente “normales”, por el hecho de ser más tranquilas y disciplinadas. Pero los impulsos de los niños son tan innatos que “rebotan” si los adultos intentamos volverles en otra dirección (Brizendine, 2007).

6.4 Fracaso escolar masculino

Como regla general, los chicos superan a las chicas en fuerza física y velocidad, perciben mejor el espacio y lugar que ocupan los objetos, tienen

⁷⁹ Un reportaje publicado en *Christian Science Monitor* (20-09-2007) advierte que “cuando los chicos jóvenes llegan hoy al colegio, entran en un mundo dominado por maestras y administradoras, dado que el porcentaje de profesores masculinos en los colegios públicos de la nación es el más bajo de los últimos 40 años.

más desarrollado el razonamiento abstracto (es decir, la capacidad de llevar algo real a algo simbólico representado por signos) y también las superan en valores políticos, técnicos y económicos. Sin embargo, de las estadísticas, documentos e informes más recientes se desprende una conclusión evidente: los varones están en crisis desde el punto de vista educativo⁸⁰.

En contra de lo que infundadamente piensa la mayoría de la sociedad y como demuestran los estudios, son las chicas las que están arrasando en los colegios. El chico tipo está un año y medio por detrás de la chica tipo en lectura y escritura; está menos comprometido en el colegio; su comportamiento es peor y es más improbable que acabe realizando estudios universitarios.

Lejos de aparecer tímidas y desmoralizadas, las chicas de hoy ensombrecen a los chicos. Consiguen mejores calificaciones. Tienen aspiraciones educativas más altas. Siguen programas académicos más rigurosos y participan en clases de alto nivel en mayor porcentaje. Muchas más chicas que chicos estudian en el extranjero. Las chicas se comprometen más académicamente. El estudio PISA 2003, realizado para el conjunto de los países de la OCDE, llega a la siguiente conclusión: a igualdad de edad y condiciones, el rendimiento escolar es superior entre las alumnas. Las cifras de fracaso escolar se nutren de varones y cada vez aumentan más.

El porcentaje de jóvenes entre 20 y 24 años que completó al menos el nivel de secundaria en el año 2002 es de un 71,9 % de mujeres, frente a sólo el 58,2 % de los hombres. El porcentaje de alumnos que abandonó los estudios en el curso 2003 sin completar el nivel de educación secundaria y que no sigue ningún tipo de educación o formación alternativa es de un 36,1% de hombres frente a un 23,4% de mujeres. En el 2006, el porcentaje de mujeres que logró el graduado fue del 65% (Datos del Instituto de la Mujer; 2006).

A tenor de los resultados del estudio del MEC: "Las cifras de la Educación en España 2008", y del informe Pisa elaborado por la OCDE (Programa para la Evaluación Internacional de los Alumnos) publicado en el

⁸⁰ Datos y cifras de la educación en España 2005/2006; Ministerio de Educación y Ciencia. *Una mirada a la educación 2005*; OCDE.

cuarto trimestre de 2007, en torno al 90% de las mujeres de 12 Comunidades Autónomas alcanza los objetivos de la ESO. Tan solo las niñas de Ceuta y Melilla y Baleares están por debajo de la media estatal de éxito (75%).

Entre los alumnos que consiguen acabar la ESO, existe otra diferencia: los chicos han necesitado para conseguirlo repetir curso con más frecuencia que las chicas. En concreto, por cada chica que ha necesitado repetir curso, habrá dos chicos repetidores.

Mientras en las niñas el fracaso está dentro de los valores medios de la Unión Europea, en los chicos supera el 40%. Una de las principales causas es el retraso en comprensión lectora, base imprescindible para un correcto progreso en el resto de las asignaturas. La diferencia se agrava aún más en colegios públicos, donde apenas el 50% de los chicos logra el graduado escolar.

El fenómeno afecta por igual a todas las enseñanzas y ciclos. Es una realidad que se da en todo el territorio nacional, independientemente del color político de los diferentes gobiernos autonómicos y que trasciende nuestras fronteras. Las Administraciones educativas no parecen ser conscientes de esta problemática y de las consecuencias que puede provocar en un medio plazo.

En cuanto al acceso a la Universidad, según el informe del Ministerio de Educación "Datos y Cifras del sistema universitario. Curso 2005/2006", hoy por hoy en España acceden a la Universidad un 58,1% de mujeres frente a un 41,9% de hombres. En algunas Comunidades, como Navarra, el porcentaje de chicas que supera las pruebas de acceso a la Universidad prácticamente duplica al de hombres.

No estamos ante un fenómeno ceñido estrictamente a España. Algunos países de nuestro entorno hace tiempo que son conscientes de este fenómeno. A principios de los años 90, el periódico londinense *The Times* advirtió de la posibilidad de dar lugar a una segunda clase de hombre sin habilidades y sin empleo. También el *Economist* se refirió a los chicos como "el segundo sexo" el día de mañana.

En Francia, *Le Monde de l'Education* (2003) señaló, en un dossier dedicado al estudio de esta nueva problemática, la preocupación de los sectores educativos por la inadaptación de los chicos. El fracaso escolar entre los chicos les hace padecer complejo de inferioridad que a su vez provoca una difícil relación y aumenta la tensión con el sexo opuesto. Más recientemente, la difundida revista *Famille Chrétienne* (21/09/2007) abordó las dificultades de los chicos en un reportaje de Florence Brière-Loth en el que reconoce que los chicos van más rápidamente a lo esencial, están más a gusto en la acción y en el movimiento, aprenden mejor si pueden moverse, manipular, atenerse a lo concreto... pero se les pide que estén tranquilamente sentados escuchando, conforme a un modo de aprendizaje más femenino”.

La revista *Business Week*, en mayo de 2003, publicó un preocupante artículo (“*How the educational system bombs out for boys?*”), sobre cómo los chicos están siendo marginados por el sistema educativo, frente a unas chicas que, en igualdad de edad, los superan en capacidades.

El *International Herald Tribune* (16 de octubre de 2005) se preguntaba “¿cómo podemos ayudar a nuestros niños en la escuela?”.

6.5 Ausencia de modelos masculinos. La necesidad del padre

Después de los años noventa se ha comprobado que un motivo clave en el fracaso escolar de los chicos es la ausencia de modelos con los que identificarse en aquellas familias sin padres, monoparentales o en las que los progenitores están constantemente fuera del hogar y desvinculados de la educación de sus hijos. Tampoco se puede perder de vista la relación existente entre niños conflictivos y niños sin modelos masculinos familiares. Hay una sólida relación estadística entre los niños problemáticos y violentos y los niños “sin padre”. El primer problema en muchos casos es la falta de modelos masculinos de referencia ya que en la familia es la madre sobre todo quien educa a los hijos, y en la escuela la docencia está cada vez más feminizada: hoy el 80% de los profesores son mujeres.

La función paterno-masculina es indispensable para que el niño asuma su propia individualidad, identidad y autonomía psíquica necesaria para realizarse como sujeto.

En los colegios diferenciados, donde el profesorado suele ser también del mismo sexo, resulta más fácil identificarse con personas adultas que les sirven de modelos, lo que favorece un contacto más sencillo y espontáneo. Especialmente en la adolescencia, los jóvenes necesitan modelos de referencia, que les acompañen en la aventura de buscar sentido a sus vidas y les trasmitan unos valores que les hagan hombres y mujeres del futuro, fuertes y libres.

6.6 Dejemos a los chicos ser chicos

Muchos niños sufren actualmente en nuestras escuelas una seria crisis de identidad. Se les exige que se comporten, aprendan y reaccionen como las niñas. Pero ellos no son niñas. Los métodos docentes y exigencia en cuanto a comportamiento que sirven para las niñas pueden ser profundamente contraproducentes con los chicos. Estos tienen otra forma de aprender y otra forma de comportarse. Nuestros muchachos ya no saben qué deben hacer o cómo deben comportarse en las escuelas e incluso en muchos hogares. Se les obliga a comportarse como niñas y se les intenta convencer de que son iguales a ellas, mientras ellos perciben que se quedan atrás en clase y que son castigados en mucha mayor proporción, sencillamente por comportarse como chicos.

Muchos de nuestros niños experimentan en las escuelas actuales frustración, desánimo, incompreensión y, como reflejan las estadísticas, fracaso escolar. El menor rendimiento escolar puede generar en ciertos casos –especialmente en la adolescencia- complejo de inferioridad, descenso de la autoestima, absentismo escolar, necesidad de evasión de la realidad por medio del consumo de drogas y alcohol. La estabilidad emocional de algunos niños se ve afectada por la incompreensión a la que se ven sometidos durante la convivencia escolar constante con el sexo opuesto. Diversas investigaciones al respecto están dando cifras preocupantes de depresiones en niños y jóvenes que suelen manifestarse con un bloqueo en los estudios que nadie se explica.

Con la imposición del “ideal femenino” en las aulas depositamos en los chicos expectativas que nunca se verán cumplidas pues aspiramos a lo imposible, no podemos pretender que sean como niñas porque no son niñas. Los niños viven así su etapa escolar “desajustados”. La exigencia de metas inalcanzables es, según los psiquiatras, una de las causas actuales que genera mayor frustración. Y la frustración genera estrés, una enfermedad psicósomática de naturaleza emocional que está comenzando a afectar a muchos niños en edad escolar, dañando su salud y reduciendo su bienestar. Para que nuestros hijos sean felices es preciso tener una idea clara de sus posibilidades y limitaciones. La premisa de esta idea no es más que el viejo axioma socrático que ensalza los beneficios de conocerse a uno mismo. Los padres y profesores deben conocer la verdadera realidad de los muchachos para no exigirles imposibles.

Especialmente durante la pubertad, los maestros deben adaptarse a la peculiar forma de ser y actuar masculina para conseguir alcanzar sus objetivos educativos. Pero para solucionar esta crisis masculina en la escuela primero es imprescindible reconocer la simple existencia del problema. Es necesario que los poderes públicos y las administraciones educativas se quiten la venda de los ojos y empiecen a reconocer que existen unas diferencias sexuales en el aprendizaje que están siendo despreciadas y que están provocando un elevadísimo fracaso escolar en los chicos.

Debido a todo lo que ahora sabemos sobre las predisposiciones cerebrales masculinas y femeninas, las estadísticas de frustración masculina no son sorprendentes. La incomprensión hacia las actitudes masculinas condena a muchos chicos al fracaso y a la frustración.

Es urgente alertar a docentes y padres sobre la necesidad de comprender estas diferencias en el comportamiento de los varones, para no cometer injusticias con nuestros muchachos.

Diversos estudios de psicología, psiquiatría, neurología y pedagogía demuestran que los chicos tienen una forma de aprender y comportarse diferente a la de las niñas. Michael Gurian (1998), mantiene que debemos saber con certeza “cómo son los niños” para tratarlos con justicia y comprensión, así

como para optimizar las potencialidades propias de su sexo y encauzarlas en lugar de intentar exterminarlas.

Los chicos españoles son cada vez más analfabetos que las chicas y están más perdidos que nunca. Nuestro sistema educativo está dando a los muchachos mucho menos de lo que merecen académicamente hablando al pretender negar unas características propias a los varones, provocándoles una auténtica crisis de identidad. Los chicos no necesitan que se les “rescate” de su masculinidad sino que se les comprenda y se les apliquen modelos pedagógicos adaptados a su peculiar forma de aprender y comportarse.

La difusión de nuevos resultados en la investigación debería constituir una llamada de atención para tratar de ser más justos con las aptitudes de los chicos, sus peculiares características y sus tareas vitales específicas, especialmente a través de modelos más adecuados de enseñanza (Meves, 2005). Este será sin duda un importante paso en la lucha contra el actual fracaso escolar.

Los chicos se benefician de la separación, se respetan sus propios ritmos biológicos y de aprendizaje, se refuerza su autoestima y desarrollan más libremente sus capacidades. No temen hacer preguntas «estúpidas» y se atreven a bromear con los profesores. Pero quizá lo más destacable es que se liberan de los estereotipos masculinos y de la presión ambiental que les incita a mostrarse como «machos».³⁴ Es más eficiente aprender en un ambiente que, además del esfuerzo para lograr el rendimiento académico adecuado, no exige uno adicional para atender al rol permanente de imponerse al otro sexo.

Los chicos lo que precisan es que se les enseñe a ser hombres (no a transformarse en mujeres, creando así una especie de género neutro). El niño quiere ser hombre, quiere organizar el mundo en unidad real.

Lo que se consigue por medio del encauzamiento y “civilización” de sus impulsos, con exigencia y esfuerzo. Dejemos a los chicos “ser chicos” y reencontrarán su identidad. Enseñémosles, por medio del esfuerzo personal, a ser hombres -justos, generosos, respetuosos con el sexo opuesto, con

sus compañeros y con los adultos- y ellos solos volverán al sitio que les corresponde.

Es necesario tratar de que el hombre, y en especial los chicos jóvenes, sean mejor comprendidos durante su desarrollo y se les haga más justicia. Y esto quiere decir: no depositar en ellos expectativas que no puedan cumplir, ya que ellos son diferentes a las mujeres. La difusión de nuevos resultados en la investigación debería constituir una llamada de atención para nosotras las mujeres, especialmente las profesoras y madres, para tratar de ser más justas con las aptitudes de los chicos, sus peculiares características y sus tareas vitales específicas, especialmente a través de modelos más adecuados de enseñanza (Meves, 2005).

Necesitan comprensión y métodos docentes capaces de encauzar, no de eliminar, sus impulsos y aptitudes. Debemos intentar armonizar la hombría con la caballerosidad. Hacer que, por medio de sistemas educativos adaptados a las exigencias propias de su sexo, los niños se trasformen en caballeros (no en señoritas). Esto se consigue con la aplicación de técnicas docentes adecuadas a sus necesidades, ritmos y formas de aprendizaje y por medio de la práctica de las virtudes clásicas de Aristóteles en su *Etica a Nicómaco*: prudencia, templanza, justicia, fortaleza. La educación diferenciada es una forma de liberar a los niños de una competitividad entre sexos que no beneficia a nadie. Se trata sencillamente de aplicar el sentido común. Pero para ello es necesario superar las barreras ideológicas y reconocer la realidad de las distorsiones que presenta el sistema y que se agravan seriamente en centros escolares ubicados en zonas socialmente desfavorecidas.

7. HABILIDADES, APTITUDES Y COMPORTAMIENTOS FEMENINOS Y MASCULINOS CON TRASCENDENCIA EN EL APRENDIZAJE Y LA EDUCACION

Ignorar las diferencias existentes entre los sexos puede traer consigo graves consecuencias en nuestras relaciones con el sexo opuesto, tanto en la vida personal, como profesional y social en general –conflictos, incomprensiones, frustraciones, separaciones-. Esta realidad se radicaliza aún

más cuando nos referimos a niños y niñas, pues no tienen aún configurada su personalidad definitiva, están en pleno proceso de transformación y, en especial, de los seis a los diecisiete años, como demuestra la neurociencia, sus cerebros experimentan los cambios más profundos que van a marcar posteriormente su vida en la madurez.

Nacemos con un cerebro sexualizado que determinará una personalidad masculina o femenina, teniendo cada una de ellas, como promedio, una serie de rasgos característicos y específicos, que marcarán nuestra forma de sentir, amar, sufrir, aprender y, en definitiva, de vivir. Comprender y aceptar la existencia de estas diferencias biológicas entre sexos nos permite aceptar asimismo la existencia de diferentes formas de comportarse y aprender en niños y niñas de acuerdo con sus características psicológicas, somáticas y personales.

En la etapa coincidente con la escolarización obligatoria, observamos que los niños y las niñas difieren principalmente en sus ritmos de maduración. Pero también en sus intereses; inquietudes; aficiones; formas de socializarse; formas de reaccionar ante idénticos estímulos; maneras de jugar; afectividad y comportamiento. Todas estas diferencias provocan que tengan asimismo una diferente forma de aprender. Los métodos docentes o técnicas pedagógicas válidas para los varones pueden provocar efectos negativos en las niñas. Y viceversa, los sistemas exitosos con las niñas pueden ser un desastre, pedagógicamente hablando, para los chicos. Como señala el profesor Rubia (2007, 97), las estrategias para conseguir un rendimiento parecido difieren en varones y féminas.

Las diferencias conocidas han sido extraídas de conclusiones a las que se ha llegado tras décadas de investigación en departamentos y laboratorios independientes, sobre niños y niñas de diferentes razas, culturas, nivel social y económico. Todo ello, sin perder de vista que se trata de reglas generales, de datos porcentuales o estadísticos y que, en consecuencia, siempre habrá excepciones a tales principios.

- Existen diferencias en los ritmos de maduración física, psíquica y cognitiva. De hecho existe una evidente precocidad femenina en las habilidades lingüísticas, así como una más temprana madurez en la adolescencia.

- La habilidad espacial es una característica unida inescindiblemente al efecto que ejerce la testosterona sobre el cerebro masculino. Por ello cuando la testosterona anega el cerebro masculino en la pubertad, los niños comienzan a aventajar a las niñas en geometría, dibujo técnico y otras áreas espaciales. Esto explica que los chicos tiendan más a carreras técnicas, como la arquitectura o la ingeniería.

- Existen diferencias innegables en el comportamiento de niños y niñas. Diversas investigaciones de psicología, psiquiatría, neurología, pedagogía y antropología, demuestran que los chicos son más movidos, inquietos y agresivos que las niñas. Conforme los meses pasan, los niños tienden a mostrar más interés que las niñas en explorar los rincones de su pequeño mundo. Su mayor masa muscular les ayuda a explorar y a arriesgarse más que sus hermanas. Los niños explorarán el mundo en los términos en los que sus cerebros los predisponen, jugando con sus fortalezas mentales y potenciando así tales predisposiciones.

- En el ámbito de las actividades y ejercicio físico, los niños, normalmente, sobreestiman su capacidad. La realización de actividades arriesgadas aumenta cuando están con sus amigos o conocidos, ya que estos logros elevan su estatus dentro del grupo. Por el contrario, las niñas huyen del riesgo, en ese sentido son más conservadoras. Son el sexo precavido. Además, la realización de actividades alocadas y arriesgadas está mal vista por el grupo de amigas que no comprenden esta actitud en una mujer.

- En las relaciones de amistad los niños buscan respeto, las niñas aceptación.

- En el juego los niños son guerreros y las niñas excelentes negociadoras. Los niños juegan a la "guerra". Se ordenan en grandes pandillas compitiendo por la "jefatura de la manada". Irrumpen, dan órdenes, las aceptan, se burlan unos de otros y el juego acaba cuando han ganado o perdido. A los chicos les preocupan mucho más las reglas. No se las saltan ni las suelen flexibilizar. Juegos como el fútbol, tienen unas normas fijas, aceptadas por todos. Los niños utilizan más frases imperativas y dan órdenes a otros sin importarles demasiado si están o no realmente de acuerdo pues no les importa el peligro que entraña un conflicto o la ruptura de una relación social (Brizendine, 2007, 44). Las niñas forman grupos reducidos de amigas, donde se encuentran en

un plano de mayor igualdad. Buscan ser aceptadas y queridas por sus amigas. Cuando juegan de manera informal, las niñas raramente entran en competencia abierta con ganadores y perdedores claros. Optan por el mantenimiento de la armonía social y prefieren evitar los conflictos.

- La violencia masculina es física mientras que la violencia femenina es psíquica. Desde que apenas se tienen en pie los varones utilizan la fuerza física para marcar su territorio. Ellas son más sociables y tienen más inteligencia emocional (Goleman, 1997). Sus armas suelen ser la murmuración, la mentira para desprestigiar a la rival, la crítica a veces increíblemente sutil, en definitiva, el ataque psicológico.

- Diferencias en el razonamiento. Los chicos deductivos; niñas inductivas.

- Los chicos prefieren y retienen mejor los datos objetivos (fechas concretas, datos exactos). Mientras que las chicas fijan con mayor facilidad y les entretienen más los datos subjetivos (anécdotas, la "trastienda" de la realidad, relaciones personales).

- Dibujando los niños y las niñas se expresan de manera diferente. Los dibujos de las niñas, éstos suelen estar llenos de color. Muchos colores de tonalidades cálidas inundan sus pinturas. Les encanta colorear. Suelen dibujar sustantivos: una muñeca; una flor; mi mamá. A los chicos, como regla general, no les gusta colorear. Sus colores suelen ser sobre todo de tonalidades frías (con gran preferencia por el negro, gris y azul oscuro) y, si es posible, utilizan sólo el lápiz. Pero sus figuras están dotadas de enorme movimiento: chicos jugando al fútbol o escalando montañas, coches corriendo a gran velocidad o aviones que caen en picado. No les gustan los paisajes y se sienten incómodos si tienen que retratar a alguien (Iijima, Arikasa *et al.*, 2001).

- Diferencias en la vista, oído y percepción de la temperatura. Las niñas y las mujeres oyen mejor que los hombres. Cuando los sexos son comparados, la mujer muestra una mayor sensibilidad al sonido. Son seis veces más las niñas que los niños que pueden cantar entonadamente. Ellas son también mucho más adeptas a notar pequeños cambios en el volumen, lo que lleva de algún modo a explicar la mayor sensibilidad de la mujer hacia "ese tono de voz" que sus compañeros masculinos son tan frecuentemente acusados de adoptar. Por el contrario, los niños no perciben algunas tonalidades de la voz femenina, por lo que cuando la maestra no habla suficientemente alto, pueden

adormilarse y desconectar. Las diferencias se extienden a otros sentidos. En cuanto a la precepción de la temperatura, las mujeres suelen tener frío antes que los hombres y se ha demostrado que la temperatura relativamente baja es buena para que los chicos no se duerman o emboten en el aula, mientras que las niñas cuando sienten frío no logran concentrarse adecuadamente.

8. FACTORES ESENCIALES EN EL APRENDIZAJE DE NIÑOS Y NIÑAS

Las diferencias en la estructura cerebral, y las consecuentes diferencias en habilidad, predisponen al hombre y a la mujer para lidiar con los problemas empleando lo mejor de sus atributos. La Dra. Sandra Witelson llama a esto "*estrategias cognitivas predilectas*". A grandes rasgos esto significa jugar apoyado en las fortalezas mentales que se tienen. Witelson sugiere que hay menos arquitectas que arquitectos (y por lo mismo menos mujeres científicas, físicas o matemáticas) porque siendo más débil el sentido del espacio en la mujer, ellas tienden a preferir diferentes "*estrategias cognitivas*", para así usar otras partes del cerebro más fuertes en ellas. En consecuencia, en el marco pedagógico, deberíamos ser capaces de ofrecer aquellos modelos de enseñanza que tengan en cuenta los estilos de aprendizaje diferentes de niños y niñas.

Si potenciamos, con métodos docentes adecuados, las matemáticas y las ciencias en las chicas, estaremos ayudándolas a desarrollar su hemisferio derecho (responsable del razonamiento abstracto y habilidades espaciales) menos activo desde su nacimiento. Cuando las matemáticas se vuelven más que un mero asunto de habilidad para hacer cálculos, y eso tiene que ver con el reconocimiento de patrones abstractos y teorías, ellas tendrán que pedir auxilio a las fortalezas innatas de los niños sentados junto a ellas. De manera que el sistema educativo, que en su modo inicial discrimina a los niños, se vuelve en una etapa posterior contra las niñas. La reforma en los métodos educativos puede compensar en cierta medida las diferencias comparativas entre los sexos. Las niñas precisarán en secundaria de un apoyo especial en matemáticas, física y ciencias en general. Así como un método docente adaptado a las peculiaridades de aprendizaje propias de su sexo. Por ejemplo,

en matemáticas, se ha demostrado que las niñas perciben mejor el lenguaje verbal que el de los símbolos, de manera que la transformación de símbolos matemáticos en palabras las ayuda a la mejor asimilación y comprensión de la materia. Como señala Michael Gurian (1996), si la clase de matemáticas se imparte utilizando objetos –es decir, sin la pizarra, fuera del mundo abstracto de los significados y significantes, y dentro del mundo concreto de, supongamos, cadenas físicas de números- el cerebro femenino lo encuentra más fácil. Esto es lo que están haciendo en países como Alemania o Estados Unidos.

Es urgente formar al profesorado y también a los padres (primeros y esenciales educadores de los hijos) en el conocimiento de las diferencias biológicas y neuronales de niños y niñas, como están haciendo en otros países con excelentes resultados, donde, en los últimos años, han empezado a producirse interacciones entre educadores y científicos cerebrales⁸¹.

Las diferencias en el aprendizaje señaladas a continuación tienen su origen o causa en las diferencias existentes entre los cerebros femenino y masculino en su estructura y funcionamiento (determinado a su vez por la influencia que en el mismo ejercen las respectivas hormonas sexuales); pertenecen al orden natural y biológico pero inciden de forma directa en su desarrollo personal.

⁸¹ Así, por ejemplo, en 1998, el *Missouri Center for Safe Schools* y la Universidad de Missouri-Kansas City, desarrollaron un programa de dos años consistente en el estudio de las interacciones existentes entre el cerebro, el sexo y la docencia en la etapa escolar. En los siguientes cinco años, más de 20.000 profesores en 800 escuelas recibieron formación acerca de las diferencias cerebrales de los niños y las niñas y cómo estas condicionan su diferente forma de aprender. Muchos profesores tras estos cursos de formación han comenzado a comprender con claridad la imposibilidad de enseñar con idénticas técnicas docentes a los niños y a las niñas. Han comprendido el por qué de determinadas actitudes y comportamientos de los varones y han encontrado explicaciones objetivas, empíricas y científicas a actuaciones femeninas que les desorientaban y no comprendían. Otro ejemplo, lo encontramos en la labor realizada en 2000 por el *Parliamentary Office of Science and Technology*, encargado de procurar a las Cámaras británicas el oportuno material informativo sobre cuestiones científicas de interés. En este caso las investigaciones versaban sobre el desarrollo cerebral como base para cambiar la educación en la infancia temprana en el Reino Unido. También en 2000, en este mismo país, el *Economic and Social Research Council* creó un taller multidisciplinar sobre investigaciones cerebrales y educación.

8.1 La competencia. Un factor esencial en el aprendizaje masculino.

Como afirmaba Charles Dickens *“El hombre es rival de otros hombres. Disfruta con la competencia”*. Los niños se pasan el tiempo compitiendo. Canalizan la agresividad proporcionada por su flujo hormonal en juegos de acción, competencia, dominio y liderazgo. Existen diversos estudios científicos que demuestran cómo la testosterona está directamente asociada a la búsqueda de estatus, poder, dominio o rango en los muchachos. El deseo de ganar les motiva, incentiva, excita y alimenta su espíritu de lucha y sacrificio.

A juicio del sociólogo Steven Goldberg, la testosterona cablea el cerebro humano en la vida fetal para lo que denomina *“logros masculinos”*, haciendo al hombre más susceptible que la mujer de luchar por su estatus (Fisher, 2001, 90). Esto explica por qué los chicos precisan de un elemento esencial, en la actualidad absolutamente ausente en nuestras escuelas: la competencia.

Una de las modas actuales es el denominado *“aprendizaje cooperativo”* y el rechazo a la competición, ignorando que ésta ofrece incentivos para la mejora personal y que es tan natural para una buena clase masculina como lo es para un equipo de fútbol. Al rechazar la antigua escala de exámenes, el aprovechamiento y la competición mensurables, se perdieron los incentivos que habían dado respuesta a un punto de comprensión para muchos alumnos, particularmente, los varones.

Las clases estructuradas en torno al sistema de la exigencia y de la competencia personal son un éxito para los varones que se sienten estimulados por la tensión y confrontación. Vince Lombardi, entrenador de fútbol americano decía: *“para los chicos ganar no lo es todo; es lo único”*. Los niños necesitan alcanzar metas. Esto constituye para ellos un incentivo para su mejora personal. Es preciso explotar la competitividad natural de los chicos para así promover logros académicos. En lugar de intentar eliminar infructuosamente la competición como un elemento de la naturaleza masculina, deberíamos intentar encauzarla en canales educativamente productivos. Se trata de convertir la típica *“combatividad”* masculina en una sana y efectiva competitividad.

8.2 La socialización, comunicación y empatía.

Factores esenciales en el aprendizaje femenino

Las niñas, por el contrario, son por naturaleza más afectivas, solidarias y colaboradoras. El baño de estrógeno que reciben desde la infancia refuerza el impulso por establecer y mantener intactos los lazos sociales basados en la comunicación y el compromiso, es decir, por la creación de redes sociales protectoras. Están más pendientes de los problemas de sus compañeras. La competencia en las chicas no sólo no las activa, sino que suele bloquearlas y ser contraproducente. De manera que resulta mucho más eficaz el uso de fórmulas en las que la colaboración y cooperación entre compañeras juegue un papel principal. Sin embargo, se ha demostrado que en las aulas mixtas las niñas dejan de cooperar entre ellas, abandonan su empatía innata, para competir y enemistarse. Delante de los chicos transforman su compañerismo en competitividad. Por el contrario, el liderazgo, la autoconfianza de las chicas y la capacidad de mantener buenas relaciones, mejora significativamente en ambientes exclusivamente femeninos, en los que hay una validación sin palabras de las normas femeninas y de sus consecuencias, entre las que destaca la facilidad para mostrar afecto y compasión.

Por otra parte, cuando, en la pubertad, el estrógeno inunda el cerebro femenino, las mujeres empiezan a concentrarse intensamente en sus emociones y en la comunicación. Las hormonas las empujan hacia la conexión humana. Necesitan compartir experiencias personales, comienzan las largas conversaciones telefónicas durante horas y su atención hacia los problemas ajenos se acentúa. Las relaciones humanas se convierten en el centro de gravedad del universo femenino. Los trabajos solidarios, la atención a los demás empiezan a dominar su mundo. En este estadio de euforia social y humanitaria, cuyo origen biológico es esencialmente hormonal, las recién estrenadas mujercitas comienzan a plantearse su futuro y a sospechar que *“lo suyo”* son las carreras orientadas al contacto personal. Es el momento vital en el que muchas chicas con excelentes dotes en matemáticas, física o informática, que siempre habían soñado con ser ingenieras o arquitectas, empiezan a replantearse su orientación profesional y a encauzarla hacia materias más *“humanas”*, como la medicina, la enfermería o la enseñanza.

Este es otro de los motivos por el que las mujeres, aún siendo perfectamente capaces de llegar tan lejos como cualquier chico en ramas de ciencias, acaban en un porcentaje muy elevado dedicándose a carreras más “orientadas a la gente”.

8.3 Los chicos necesitan emociones fuertes...también en clase.

Los varones necesitan mayor estimulación y tensión para mantener su atención pues tienen mayor tendencia al aburrimiento y a la distracción que sus compañeras. Por ello, los niños precisan emociones fuertes, que se les planteen retos que solucionar.

La testosterona impulsa a los muchachos a correr mayores riesgos, a poner a prueba sus propios límites y los de los demás, en especial los de los padres y profesores, a actuar de forma independiente, a buscar experiencias nuevas que le lleven “al límite”. Por todo ello, la existencia en la clase de tensión, confrontación y cierto estrés, les mantiene atentos y les ayuda a rendir mejor. Dirigirse a ellos con frases cortas, imperativas en tono elevado, aumenta su tensión y los mantiene despiertos y atentos. Los enfrentamientos con los adultos son para ellos emocionantes pruebas en la apasionante búsqueda de su propia identidad.

Mientras las chicas precisan de la técnica contraria, conocida como “inducción” que consiste en el uso de métodos positivos, empáticos que le eleven el autoestima, en el varón predomina la búsqueda de independencia y el aprendizaje de poder o dominio. De ahí la mayor conflictividad latente con el profesor. A los chicos esta situación les mantiene activos y en una tensión positiva que favorece sin duda el desarrollo dinámico de la clase.

Sin embargo la relación de las niñas con sus maestras es totalmente diferente: “Cuando se expone a la mayoría de los chicos jóvenes a amenazas y confrontaciones sus sentidos se agudizan y sienten una excitante emoción. Cuando esto sucede con chicas, la mayoría, se bloquea y se siente mal” (Sax, 2005).

8.4 Autocontrol y disciplina. Importante para las niñas, imprescindible para los niños

Los chicos necesitan mayor disciplina que las niñas porque su capacidad de autocontrol y reflexión es inferior a la de las chicas. Por ello, por lo general, las niñas aprenden antes a ir al baño y aguantan más tiempo sentaditas en clase sin moverse o sin hablar. La capacidad de autocontrol tiene su origen en la corteza frontal, una parte del cerebro que durante los primeros veinte años de vida se desarrolla y madura más en las chicas, y que desempeña un papel central en la autodisciplina, en el control ejecutivo, en el aplazamiento de la recompensa, en la capacidad de planear a largo plazo, y en poner freno a los impulsos repentinos. Lo que hace enviando proyecciones inhibitorias a los estimulantes inputs del sistema límbico, un sistema cerebral más profundo y antiguo que tiene que ver con la emoción y la impulsividad⁸².

La falta de autocontrol tiene en muchos varones su punto álgido en la pubertad, momento en el que las hormonas masculinas invaden su cerebro como un torrente incontrolable. En esta etapa complicada para el adolescente es al adulto, con autoridad y afectividad, disciplina y cariño, al que corresponde controlarles y ayudarles a controlarse hasta que sean capaces de hacerlo por sí mismos, por medio del ejercicio de su voluntad. Es preciso aprovechar al máximo los años de la adolescencia, pues las investigaciones demuestran que en esta etapa el cerebro todavía se está desarrollando, es adaptable y necesita ser moldeado y modelado, resultando un momento óptimo para el fortalecimiento del control interno. De los 10 a los 15 años tiene lugar una reorganización cerebral especialmente espectacular –similar a la que se produce entre los 0 y 3 años- que puede y debe ser aprovechada en beneficio de nuestros muchachos (Blakemore y Frith, 2006, 182).

Si un joven no ejercita el control de sus impulsos, por medio de adecuadas medidas de disciplina y el ejercicio correcto de la autoridad de sus mayores, será difícil que exista para él mediación entre el deseo y la acción. Su

⁸² El neurólogo Sapolsky (2007), nos muestra cómo una persona con la corteza frontal destruida (por ejemplo, por un accidente) se transforma en un ser sexualmente desinhibido, hiperagresivo y socialmente inoportuno.

actuación se convertirá en compulsiva, incapaces de frenar sus apetencias o retardar posibles gratificaciones. Lo que les traerá constantes problemas en su casa, en la escuela y en la sociedad en general. Este asunto tiene una enorme relevancia social y personal, ya que muchos expertos coinciden en que la impulsividad es un factor que aumenta la probabilidad de comportamientos delictivos, antisociales o criminales.

Varias experiencias científicas demuestran que los niños con temprano dominio de sí mismos más adelante son jóvenes de mayor éxito académico y personal. Es conocido el estudio realizado por el Doctor Mischel, en la Universidad de Columbia, con niños de cuatro años a los que se les dio un bombón que no debían tocar mientras el profesor se ausentaba unos minutos. Los que resistieron tan apetecible tentación fueron en su mayoría niñas que luego se convirtieron en adolescentes felices y brillantes en sus estudios.

Los niños necesitan aprender a controlar conductas impulsivas y a inhibir reacciones emocionales ante determinados sucesos. Pero para ello de nada sirven las terapias, medicamentos o mágicas asignaturas teóricas de educación cívica. La única vía realista para tener éxito es, como enseñó Aristóteles a Nicómaco, la adquisición de virtudes hoy en desuso y desprestigiadas, como: la fortaleza y la templanza, una palabra que en griego significa literalmente "*protección de la inteligencia*". Estas implican, entre otras cosas, la capacidad de restringir las propias apetencias en aras de las de los demás, y aplazar o templar la satisfacción de algunos placeres inmediatos en vistas al cumplimiento de objetivos recomendables a largo plazo. Y todas ellas requieren para su adquisición ser ejercitadas habitualmente, es decir, mediante la repetición de las mismas.

No olvidemos sin embargo, que la autoridad y disciplina también son necesarias en las clases femeninas. Recientes estudios y experiencias prácticas han demostrado que la falta de control y disciplina en las aulas femeninas facilita a las niñas un ambiente en el que tienden a hablar y charlar sobre sus asuntos personales en detrimento de la concentración y aprendizaje.

9. CONCLUSIÓN. IDEAL Y PRÁCTICA DE LA PEDAGOGIA. EL SEXO IMPORTA.

Los niños se diferencian de las niñas en ritmos de maduración; en maneras de comportarse; en aptitudes; actitudes y en forma de aprender. De manera que existen métodos docentes perfectamente válidos y muy eficaces para las chicas que, sin embargo, pueden tener nefastos resultados cuando se aplican a los muchachos. Y viceversa, ciertas técnicas pedagógicas que fascinan a los niños, dejan a las niñas perplejas y frustradas.

No existe pues una única manera de enseñar óptima y válida para ambos sexos de forma simultánea. Ignorar este dato está provocando la frustración, el desánimo, la incomprensión y, en último término, el fracaso escolar y, en consecuencia, la infelicidad de muchos niños y niñas. Comprender y aceptar la existencia de estas diferencias biológicas entre sexos nos permite aceptar asimismo la existencia de diferentes formas de comprender y aprender en niños y niñas. Datos objetivos y estudios empíricos demuestran que niños y niñas pueden llegar con mayor éxito a idénticas metas formativas y, en consecuencia, a una igualdad de oportunidades más real, si la enseñanza se adapta a la peculiar forma de aprender de cada sexo desde la más tierna infancia. Ignorar estas diferencias en la maduración, en la socialización y en las capacidades y preferencias de unos y otros afecta en último término a la igualdad de oportunidades que resulta frustrada, al impedir que todos desarrollen al máximo sus potencialidades y capacidades.

El fracaso escolar es la gran preocupación de nuestro sistema educativo. Las cifras son alarmantes. Nos encontramos claramente a la cabeza de la Unión Europea en abandono temprano de la educación. Según datos recientes de la OCDE, en 2006, hubo un descenso general de la comprensión lectora, estando 31 puntos por debajo del promedio de la OCDE (lectura OCDE: 492. España: 461). Lo mismo ha sucedido en matemáticas: OCDE-498. España-480 (485, en 2003). Nos encontramos sólo por delante de la República Eslovaca, Turquía y Méjico.

Según datos del Ministerio de Educación, Política Social y Deporte y del INE, actualmente, el fracaso escolar reconocido en España es del 30,8%

(ha crecido 4,2 puntos desde 2000 y 2,3 puntos tan sólo en los dos últimos años). En los centros públicos es incluso un 13% superior. La evolución de este parámetro en el periodo 2000-2006 es la siguiente: 2000: 26,6%; 2002: 28,9%; 2004: 28,5%; 2006: 30,8%.

En cuanto a las causas, las cifras indican que la inmigración no ha sido relevante pues ha influido sólo relativamente en la bajada del nivel educativo (dos puntos en seis años), según datos extraídos de la Encuesta de Población Activa.

Nos aproximamos al año 2010, fecha en la que los Estados miembros de la Unión Europea, según se acordó en la Estrategia de Lisboa, deberán ver reducidas sus cifras de fracaso escolar a un 10%. La cercanía temporal de este objetivo debería servirnos de aliciente en la búsqueda y aplicación práctica de nuevas experiencias docentes que nos ayuden a superar la crisis educativa en la que nos hallamos inmersos y en la que ha tenido mucho que ver el empeño por despreciar las diferencias entre los sexos impuesto en todos los niveles sociales, políticos y educativos.

En España, a diferencia de otros países, se ignora la existencia de un fuerte componente sexual en el fracaso escolar. Se barajan muchas variables, la edad, la raza, el nivel económico, pero las diferencias entre el sexo masculino y el femenino se han extirpado de nuestros datos porcentuales. En consecuencia, no hay ninguna actuación para darle solución, ni experimental, ni administrativa. Sin embargo, la variable de sexo es relevante en el ámbito educativo, es determinante, básica y esencial. Mientras sigamos ignorándola continuaremos sin solucionar el fracaso escolar que sufren nuestros alumnos.

Cualquier docente al iniciar el ejercicio de su vocación se enfrenta a una doble cuestión: en primer lugar, el ideal de la educación o el término al que se pretende llegar con la labor educativa y, en segundo lugar, el modo o prácticas para alcanzarlo. Ambas cuestiones están indisolublemente unidas.

Como dijera Santo Tomás de Aquino, la persona es *"lo más noble y digno que existe en la naturaleza"*, por ello, el ideal de la docencia, objetivo y

universal, siempre ha sido y será uno y el mismo: la formación de personas humanas íntegras (no fragmentadas, ni unidimensionales) libres, maduras y responsables y, por lo tanto, la formación de hombres y mujeres, en su respectiva especificidad, reciprocidad y complementariedad, pues el sexo es constitutivo de la persona.

Si nuestro ideal pedagógico es la formación integral de hombres y mujeres, el método o el modo de alcanzarlo deberán, sin duda, adaptarse a tales especificidades determinadas por el sexo. El maestro debe ser consciente pues, de que no se enfrenta a una masa indiferenciada de alumnos híbridos y asexuados; antes al contrario, deberá partir del reconocimiento de las diferencias existentes entre niños y niñas, hombres y mujeres, para dar una respuesta justa y correcta a sus demandas educativas.

La educación diferenciada es un método óptimo para dar respuesta a esas diferencias y su base es estrictamente científica y empírica: la existencia de un dimorfismo sexual cerebral que requiere una respuesta adecuada en el ámbito de la docencia y educación. Las diferencias entre chicos y chicas pertenecen al orden natural y biológico pero inciden directamente en su desarrollo personal, emocional e intelectual. Si queremos adaptar las estrategias educativas a las exigencias y problemáticas específicas de niños y niñas, en primer lugar, resultará imprescindible llegar a comprender los mecanismos cerebrales que subyacen al aprendizaje.

Cada niño, cada niña, es un ser único e irrepetible, un ser humano que solo alcanzará su plenitud si tenemos en cuenta que el sexo –femenino o masculino- no es algo accidental, sin trascendencia alguna, sino que es plenamente constitutivo de su persona. Como padres y profesores es nuestra responsabilidad lograr, por medio de la educación de las generaciones actuales, una sociedad más justa e igualitaria, en la que los muchachos se involucren a fondo en las labores domésticas y responsabilidades familiares para hacer real la conciliación de la vida familiar y laboral; y en la que las niñas sean capaces de convertirse en las líderes profesionales, políticas y sociales del mañana, sin renunciar por ello a su esencia femenina, favoreciendo así la labor humanizadora de la sociedad como solo ellas, con su peculiar forma de sentir y vivir, pueden hacerlo.

La obligación principal que tenemos con nuestros hijos y alumnos es su formación integral y equilibrada como personas humanas plenas, libres y responsables. En esta labor, la atención a las diferencias sexuales se convierte en un asunto de justicia, pero también de eficacia práctica. Los objetivos, metas y contenidos habrán de ser los mismos para ambos sexos, pero los métodos pedagógicos y las estrategias docentes y educativas utilizadas deben ser diferentes si aspiramos a la excelencia en lo personal y en lo académico.

Nos ha tocado ejercer la docencia en un momento histórico complicado, en el que el ideal en la pedagogía moderna aparece desdibujado, deformado u oculto tras ideologías que, lejos de concebir al hombre como un fin, lo utilizan como un medio, intentando un cambio cultural gradual, la denominada “deconstrucción” de la persona y de la sociedad, empezando por la familia y la educación de los niños. Esto hace que la enseñanza atendiendo a la concreta y diferente especificidad del niño y de la niña, se convierta en una labor ardua y compleja, poco comprendida, criticada, mal vista e incluso penalizada en ocasiones.

Sin embargo, mantener que el hombre y la mujer son los mismos en aptitudes, habilidades o conductas es construir una sociedad basada en una mentira biológica y científica.

Es urgente devolver a la educación los fundamentos antropológicos extirpados; necesitamos recobrar los puntos esenciales de referencia, empezando por la alteridad sexual para “re-humanizar” la educación y devolver a la persona humana -hombre y mujer- al centro de gravedad de la tarea educativa como le corresponde, acabando con el relativismo académico que, paralelo al relativismo moral, impregna la práctica pedagógica de los últimos años.

BIBLIOGRAFÍA

- BARON-COHEN, S. (2005). *La gran diferencia, cómo son realmente los cerebros de hombres y mujeres*, Barcelona: Amat.
- BLAKEMORE, S.J. - FRITH, U. (2007). *Cómo aprende el cerebro*. Barcelona: Ariel.
- BRIZENDINE, L. (2007). *El cerebro femenino*. Barcelona: RBA.
- CAHILL, L. (2005). His brain, her brain, *Scientific American*, 292 (5), 40-47.
- CHESTERTON, G.K. (2007). *Lo que está mal en el mundo*. Madrid: Ciudadela libros.
- DARWIN, C. (1936). *The origin of species and the descent of man*. New York: Modern Library.
- DE BEAUVOIR, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- ENGELS, F. (1884). *The Origin of the Family, Property and the State*. New York: International Publishers (1972).
- FISHER, H. (2001). *El primer sexo*. Madrid: Punto de lectura.
- GOLEMAN, D. (1997). *La inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- GURIAN, M. (1996). *The wonder of boys*. New York: Jeremy P. Tarcher/ Putnam.
- GURIAN, M. (1998). *A fine young man: what parents, mentors and educators can do to shape adolescent boys into exceptional men*. New York: Jeremy P. Tarcher/ Putnam.
- GURIAN, M. - STEVENS, K. (2006). Learning and Gender, *American School Board Journal*, oct. 2006.
- IJIMA, M. - ARISAKA, O. - MINAMOTO, F. - ARAI, Y. (2001). Sex Differences in Children's Free Drawings: A Study on Girls with Congenital Adrenal Hyperplasia. *Hormones and Behavior*, 40, 2, pp.99-104.
- MEVES, C. (2005). *Las chicas son diferentes y los chicos más; en la obra colectiva: Educación diferenciada, una opción razonable*. Pamplona: Eunsa.
- MORGADO, I. (2007). *Emociones e inteligencia social*. Barcelona: Ariel.
- MOSCONI, N. (1989). *La mixité dans l'enseignement secondaire: un faux semblant?* Paris: PUF.
- MOSCONI, N. (2004a). Effets et limites de la mixité scolaire. *La Découverte. Travail, genre et sociétés*, 11, 1, pp. 165-174.
- MOSCONI, N. (2004b). *Femmes et savoir*. Paris: L'Harmattan.
- NAOURI, A. - SUBIJANA, A. (2005). *Padres permisivos; hijos tiranos*. Barcelona: EDICIONES B
- RUBIA, F.J. (2007). *El sexo del cerebro*. Madrid: Temas de hoy.
- SAPOLSKY, R.M. (2007). *El mono enamorado y otros ensayos sobre nuestra vida animal*. Barcelona: Paidós.
- SAVATER, F. (2004). *El valor d'educar*. Barcelona: Columna.
- SAX, L. (2005). *Why gender matters*, New York: Doubleday.
- WISNIEWSKI, AB. (1998). Sexually-dimorphic patterns of cortical asymmetry, and the role for sex steroid hormones in determining cortical patterns of lateralization. *Psychoneuroendocrinology*, 23, pp. 519-547.
- WENDLAND, J. (2004). *Reversing the Gender gap*.
<http://www.politicalaffairs.net/article/articleview/106/>

LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO
¿POR QUÉ PARA SIEMPRE?
HÉCTOR FRANCESCHI F.

1. PREMISA

Se ha escrito mucho, y desde perspectivas muy diversas, sobre la indisolubilidad del matrimonio: Historia de las fuentes y de las instituciones, Sociología, Derecho civil, Derecho canónico, Exégesis bíblica, Teología moral, Teología pastoral, etc.⁸³. Por ello, cuando se me ha pedido una contribución sobre la indisolubilidad del matrimonio, he dudado mucho sobre el enfoque que habría de darle. Finalmente, he decidido tratar el argumento desde una perspectiva que, en otras ocasiones, he llamado la antropología jurídica del matrimonio y la familia, es decir, desde la óptica de la naturaleza misma del matrimonio y de las dimensiones de justicia intrínsecas que dimanen de su misma esencia.

⁸³ Sobre el tema se puede ver, por ejemplo, la amplia bibliografía sobre la indisolubilidad del matrimonio preparada por J. CASTAÑO, *Nota bibliográfica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem*, en «*Angelicum*» 49 (1972), pp. 463-502, y más recientemente la bibliografía que ofrece R. WILLIAMS, *Divorcio e Iglesia. El cuestionamiento de la indisolubilidad*, Santiago de Chile 1997, pp. 259-281.

En primer lugar, trataré de explicar de qué modo la indisolubilidad, como un bien intrínseco del matrimonio y como propiedad esencial de todo matrimonio, ha sido entendida a lo largo de la historia, hasta convertirse en patrimonio común de la cultura jurídica occidental, para luego tratar de entender las causas de la pérdida de una consciencia que permaneció en la cultura occidental durante siglos. Una vez analizadas estas causas, haré un análisis de conjunto que tiene por finalidad determinar hasta qué punto es o no posible recuperar la cultura de la indisolubilidad como un bien y como un valor o, por el contrario, ver si en nuestros días no queda otra opción que plegarse a una cultura que se ha hecho casi universal y que rechaza la indisolubilidad del matrimonio. Anticipo, sin embargo, que considero que hoy, como en los primeros siglos de nuestra era, la fidelidad y el respeto por la verdad de la persona y del matrimonio necesariamente tienen que rechazar una actitud derrotista en relación con la indisolubilidad del matrimonio, y que esta actitud no responde a una cuestión de fe o de una determinada concepción religiosa.

La tarea es difícil, pero espero, al menos, lograr presentar las razones que justifican esta necesidad de ir contra corriente en aquello que se refiere a la indisolubilidad del matrimonio en la cultura contemporánea. De lo contrario, nos encontraríamos con el vaciamiento de la noción misma de matrimonio⁸⁴, porque negar la indisolubilidad es negar el matrimonio mismo como realidad objetiva y permanente, convirtiéndolo así en simple hecho, existencia, devenir, caso o, en la mejor de las hipótesis, estructura cultural o determinación ideológica o de fe.

Concluiré mi intervención proponiendo algunas claves para una nueva inculturación de la «verdad del principio» en nuestros días, tanto

⁸⁴ JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana del 28 de enero de 2002*, n. 4: «El matrimonio “es” indisoluble: esta propiedad expresa una dimensión de su mismo ser objetivo; no es un mero hecho subjetivo. En consecuencia, el bien de la indisolubilidad es el bien del matrimonio mismo; y la incomprensión de su índole indisoluble constituye la incomprensión del matrimonio en su esencia. De aquí se desprende que el “peso” de la indisolubilidad y los límites que implica para la libertad humana no son, por decirlo así, más que el reverso de la medalla con respecto al bien y a las potencialidades insitas en la institución familiar como tal. Desde esta perspectiva, no tiene sentido hablar de “imposición” por parte de la ley humana, puesto que esta debe reflejar y tutelar la ley natural y divina, que es siempre verdad liberadora (cf. Jn 8, 32)».

dentro de la Iglesia como ante la sociedad civil, que presente la indisolubilidad como un bien, no como una imposición de una determinada cultura o de una concreta ley eclesial ni, mucho menos, como una exigencia enraizada sólo en la condición de creyentes⁸⁵.

2. LA NOCIÓN DE MATRIMONIO: ¿POR QUÉ EL MATRIMONIO “ES” INDISOLUBLE?

La explicación de la indisolubilidad como propiedad esencial del matrimonio la encontramos en la misma noción de matrimonio y de persona. La cultura moderna sobre la unión matrimonial se ha centrado demasiado en lo vivido por las personas en vez de focalizarse en la esencia de la relación conyugal. Más que de un verdadero personalismo, una gran parte de los estudios de nuestros días sobre el matrimonio parten de una visión subjetivista e individualista de la persona, de su libertad, de la naturaleza de la sexualidad humana. Por ello, para explicar la indisolubilidad, es necesario recuperar una visión realista del vínculo jurídico matrimonial y del matrimonio como realidad que, en principio, está al alcance de la mano de cualquier persona.

En el desarrollo sucesivo trataré de hacer algunas propuestas desde la óptica de la complementariedad varón-mujer en el matrimonio como fundamento del sentido y del contenido del vínculo matrimonial, sobre todo por lo que se refiere a la noción realista del matrimonio y de su esencia, con la finalidad de explicar por qué cualquier verdadero matrimonio, sea o no sacramental, es una unión “para siempre”.

En las actuales explicaciones sobre el matrimonio, muchas veces se habla de éste como de una realidad existencial más que esencial, porque se

⁸⁵ JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana del 28 de enero de 2002*, n. 2: «Es importante la presentación positiva de la unión indisoluble, para redescubrir su bien y su belleza. Ante todo, es preciso superar la visión de la indisolubilidad como un límite a la libertad de los contrayentes, y por tanto como un peso, que a veces puede resultar insoportable. En esta concepción, la indisolubilidad se ve como ley extrínseca al matrimonio, como “imposición” de una norma contra las “legítimas” expectativas de una ulterior realización de la persona. A esto se añade la idea, bastante difundida, según la cual el matrimonio indisoluble sería propio de los creyentes, por lo cual ellos no pueden pretender “imponerlo” a la sociedad civil en su conjunto».

realiza en la existencia y la determina, pero también porque depende de la existencia concreta de los contrayentes. Aunque con estas afirmaciones se trate de subrayar un aspecto del matrimonio, su absolutización nos lleva a un callejón sin salida: el matrimonio sería sólo devenir, realidad fugaz, aún más, sería la mera existencia presente, “hecho” y no “derecho” en sentido estricto. Pienso, por ello, que es necesaria una nueva profundización en la comprensión del matrimonio como realidad permanente, con una esencia que es posible conocer y que implica a toda la persona, no sólo en su historia, sino sobre todo y principalmente en su misma naturaleza humana, en aquello de permanente que hay en cada uno de nosotros. Esto es esencial para determinar qué es el matrimonio y qué es el consentimiento, y para entender por qué el matrimonio es indisoluble.

El matrimonio es *una caro*, unión de las personas en su conyugalidad⁸⁶. Se debe distinguir, en la persona humana, entre la persona con su naturaleza inmutable, y la dimensión histórica o historicidad: el hombre es su naturaleza y es su historia. En el matrimonio, se entrega la persona en su naturaleza, no el mutable momento histórico concreto y pasajero. Es verdad que la donación se realiza en un momento histórico concreto, pero la entrega lo trasciende y lo supera, en la medida en que el consentimiento matrimonial, que es un acto circunscrito en un momento histórico, es aquel acto que desencadena una potencia de unión que se encuentra en la misma naturaleza de la persona humana varón y mujer. Precisamente porque se entrega la persona, se entregan también todas las posibilidades históricas de la persona, todo aquello que podrá llegar a ser: en la salud y en la enfermedad, en la alegría y en el sufrimiento. En este sentido, se puede afirmar que en el matrimonio se da una donación radical de la persona misma en su condición masculina y femenina, que es por tanto irrevocable. Por ello, aunque la persona puede cambiar, el vínculo matrimonial, que es vínculo en las naturalezas, la misma unión de las personas en su naturaleza, es inmutable en cuanto vínculo. De allí que el éxito o el fracaso del matrimonio no dependan de la existencia del vínculo, sino del modo en que los cónyuges lo han vivido⁸⁷. Esto es así — como

⁸⁶ Cfr. J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios. III. Hacia un sistema de Derecho matrimonial. vol. 1*, Pamplona 1973, pp. 26-31.

⁸⁷ Cfr. J. HERVADA, *Libertad, naturaleza y compromiso en el matrimonio*, Madrid 1991, p. 10: «Que la sexualidad es naturaleza implica que tanto el ser humano como su dinamismo — en la dimensión

afirma Hervada — porque «el matrimonio no es unión según una condición histórica concreta; precisamente es unión en la raíz permanente (naturaleza y personalidad) que contiene en sí toda la historia posible del cónyuge y que es anterior a ella (...). El amor conyugal une en la personalidad (unión de dos personas por el amor) que siempre permanece igual. La alteración del amor por la historia del cónyuge es índice de un amor imperfecto, orientado, más que a la persona, a su circunstancia (*amor concupiscentiae*)»⁸⁸. Sería, por ejemplo, un amor centrado en la belleza, en la vida virtuosa, en la salud mental, en las cualidades. El matrimonio es la especificación y concreción de la complementariedad varón-mujer, la cual tiene su fundamento en una realidad universal y perenne: la modalización sexual de la naturaleza humana, como explicaré seguidamente.

3. LA COMPLEMENTARIEDAD ENTRE MASCULINIDAD Y FEMINIDAD Y SU RELACIÓN CON LA INDISOLUBILIDAD DE LA UNIÓN MATRIMONIAL

La complementariedad entre varón y mujer se concreta en la conyugalidad como la relación en la que varón y mujer se entregan y se aceptan en su condición masculina y femenina en el matrimonio⁸⁹. Por ello, el matrimonio

sexual — tienen unas pautas marcadas por la naturaleza, como líneas maestras de un proyecto que se ofrece al varón y a la mujer. Lo naturalmente dado no es algo inerte, sino principio de operación, de dinamismo orientado a unas obras, cuyos resultados están marcados por la naturaleza de las estructuras psíquicas y corpóreas de la sexualidad. Por esta razón en la relación varón-mujer hay éxitos y fracasos. Cada vez que varón y mujer viven su sexualidad conforme a lo naturalmente dado, realizan un paso hacia el éxito, como lo realizan hacia el fracaso cada vez que se apartan de ello».

⁸⁸ Cfr. J. HERVADA, *Libertad, naturaleza y compromiso en el matrimonio*, Madrid 1991, p. 10: «Que la sexualidad es naturaleza implica que tanto el ser humano como su dinamismo — en la dimensión sexual — tienen unas pautas marcadas por la naturaleza, como líneas maestras de un proyecto que se ofrece al varón y a la mujer. Lo naturalmente dado no es algo inerte, sino principio de operación, de dinamismo orientado a unas obras, cuyos resultados están marcados por la naturaleza de las estructuras psíquicas y corpóreas de la sexualidad. Por esta razón en la relación varón-mujer hay éxitos y fracasos. Cada vez que varón y mujer viven su sexualidad conforme a lo naturalmente dado, realizan un paso hacia el éxito, como lo realizan hacia el fracaso cada vez que se apartan de ello».

⁸⁹ Cfr. J. HERVADA, *Libertad, naturaleza y compromiso en el matrimonio*, Madrid 1991, p. 10: «Que la sexualidad es naturaleza implica que tanto el ser humano como su dinamismo — en la dimensión sexual — tienen unas pautas marcadas por la naturaleza, como líneas maestras de un proyecto que se ofrece al varón y a la mujer. Lo naturalmente dado no es algo inerte, sino principio de operación, de dinamismo orientado a unas obras, cuyos resultados están marcados por la naturaleza de las estructuras psíquicas y corpóreas de la sexualidad. Por esta razón en la relación varón-mujer hay éxitos y fracasos. Cada vez que varón y mujer viven su sexualidad conforme a lo naturalmente dado, realizan un paso hacia el éxito, como lo realizan hacia el fracaso cada vez que se apartan de ello».

no es, en su esencia, una donación total y absoluta de la persona en todas sus dimensiones. La donación conyugal es donación de la masculinidad y de la feminidad en aquello que les es propio: procreación y educación de los hijos, bien de los cónyuges, ayuda mutua. Existen otras realidades que escapan a esta esencia, en cuanto que no son específicas y exclusivas de la unión matrimonial. La determinación y la distinción de estos elementos es un requisito para la adecuada comprensión del matrimonio y de su esencia y, por tanto, de su naturaleza indisoluble. Hay una relación estrecha y causal entre la modalización de la naturaleza humana en masculino-femenino, la complementariedad varón-mujer y el contenido o esencia del vínculo matrimonial indisoluble. De allí la necesidad de determinar qué significa que el varón y la mujer son complementarios y por qué esta complementariedad se debe hacer efectiva para que se pueda hablar de matrimonio.

Esta modalización es *accidental* en el sentido de que tanto el varón como la mujer son naturaleza humana completa, por lo que no se puede admitir que la unión con la persona del otro sexo sea una necesidad absoluta de la naturaleza para alcanzar su propia perfección⁹⁰. Pero a causa de esta modalización existe una tendencia a la unión, que es el fundamento de la *inclinatio naturae* al matrimonio⁹¹. Esta afirmación, como veremos, es importante para entender la naturaleza del vínculo matrimonial y el papel de la voluntad en su nacimiento y en su permanencia hasta la muerte.

El hecho de que existan varones y mujeres — que la naturaleza humana se dé siempre como varón y mujer — es el origen o fundamento de la inclinación natural al matrimonio. El hecho es que «varón y mujer

⁹⁰ Cfr. J. HERVADA, *Libertad, naturaleza y compromiso en el matrimonio*, Madrid 1991, p. 10: «Que la sexualidad es naturaleza implica que tanto el ser humano como su dinamismo — en la dimensión sexual — tienen unas pautas marcadas por la naturaleza, como líneas maestras de un proyecto que se ofrece al varón y a la mujer. Lo naturalmente dado no es algo inerte, sino principio de operación, de dinamismo orientado a unas obras, cuyos resultados están marcados por la naturaleza de las estructuras psíquicas y corpóreas de la sexualidad. Por esta razón en la relación varón-mujer hay éxitos y fracasos. Cada vez que varón y mujer viven su sexualidad conforme a lo naturalmente dado, realizan un paso hacia el éxito, como lo realizan hacia el fracaso cada vez que se apartan de ello».

⁹¹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, cit., p. 47: «El hombre no tiene las propiedades que posee la mujer, y viceversa. Por consiguiente, cada uno de ellos puede no solamente completar las suyas con las de la persona de sexo opuesto, sino que puede incluso sentir vivamente la necesidad de semejante complemento».

tienden, por naturaleza, a integrarse en esa unidad, en cuanto la virilidad y la feminidad les hace complementarios y están, también por naturaleza (aunque accidentalmente, pues ya hemos dicho que el sexo es un accidente) ordenados a la mutua unión. Dos naturalezas, complementarias en virtud del sexo, se unen entre sí en una unidad, aquella unidad a la que están llamadas por su recíproca complementariedad»⁹².

En las palabras apenas citadas aparece un término esencial para entender correctamente el fundamento de la tendencia sexual humana: la *complementariedad* entre varón y mujer. No es que simplemente existan varones y mujeres, sino que en sí mismo el varón es tal en relación a la mujer y la mujer es tal en relación al varón⁹³. La tendencia sexual se basa, por tanto, en esta radical y esencial complementariedad entre los sexos, y en ésta se encuentra la razón de ser y la esencia del matrimonio como unión indisoluble. En nuestra naturaleza hay una dualidad llamada a la unidad que se realiza en el matrimonio: «El Génesis, al narrar la institución del matrimonio, comienza diciendo: “Dijo Dios, el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él” (Gen. 2, 18). Si no es bueno que el hombre esté solo, es que es bueno que esté acompañado. Y la compañera que se le dio al varón fue la mujer. El *bien* que recibe Adán para que no esté solo *fue Eva*; el varón recibe la mujer, creada para él. Con esto el Génesis enseña que virilidad y feminidad son estructuras complementarias; que ser varón dice relación a la mujer y ser mujer dice relación al varón. No es que sea varón sólo en referencia a la mujer y viceversa, sino que esta relación existe y que por ella hay una tendencia a la unión»⁹⁴.

⁹² Cfr. J. HERVADA, *Libertad, naturaleza y compromiso en el matrimonio*, Madrid 1991, p. 10: «Que la sexualidad es naturaleza implica que tanto el ser humano como su dinamismo — en la dimensión sexual — tienen unas pautas marcadas por la naturaleza, como líneas maestras de un proyecto que se ofrece al varón y a la mujer. Lo naturalmente dado no es algo inerte, sino principio de operación, de dinamismo orientado a unas obras, cuyos resultados están marcados por la naturaleza de las estructuras psíquicas y corpóreas de la sexualidad. Por esta razón en la relación varón-mujer hay éxitos y fracasos. Cada vez que varón y mujer viven su sexualidad conforme a lo naturalmente dado, realizan un paso hacia el éxito, como lo realizan hacia el fracaso cada vez que se apartan de ello».

⁹³ Cfr. B. CASTILLA, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid 1993.

⁹⁴ J. HERVADA, *Reflexiones en torno al matrimonio...* cit., p. 472 (nota 141).

El matrimonio y el amor conyugal pueden ser llamados plenos y totales en el ámbito de la específica complementariedad varón-mujer, no siendo por lo tanto verdadera la afirmación según la cual éstos deben implicar plena y totalmente todas las dimensiones de la persona para que haya matrimonio. Por ello, es equivocado buscar en el matrimonio una igualdad que pretende la identificación total entre varón y mujer, incluso en aquello en lo que no son iguales: los cónyuges no son dos amigos que, en su relación, tienen *también* una dimensión sexual, no son dos personas que han decidido “vivir juntas”, sino que son un varón y una mujer que se han entregado y aceptado el uno al otro para constituir, mediante esta donación, una nueva identidad, la de cónyuges, la cual es imborrable en cuanto que es identidad personal⁹⁵. El amor conyugal es un tipo de amor específico que tiene su peculiaridad precisamente en la complementariedad entre el varón y la mujer y, por tanto, en la diversidad: «El matrimonio no es la unión de dos personas consideradas sólo en su constitutivo último (plano de igualdad); a quien une el matrimonio es al varón y a la mujer, es decir, dos personas *distintas*, unidas en su complementariedad, unidas en su virilidad y feminidad. La unión que realiza el matrimonio a través de su principio formal, que es el vínculo jurídico, no alcanza a la totalidad de la persona (...) sino sólo a la virilidad y a la feminidad, que es a través de lo cual se unen los esposos»⁹⁶.

Por ello, cuando se afirma que la donación matrimonial, para ser tal, debe ser total, debemos aclarar que esta totalidad se refiere sólo al ámbito que es propio a esta donación, el de la masculinidad y la feminidad, que no se pueden donar parcialmente. Por ello, la transposición del matrimonio perfecto o ideal al ámbito de la esencia del matrimonio dificulta mucho la comprensión de la realidad matrimonial. Lo explica muy bien Hervada: «A veces se dice que ambos (el matrimonio y el amor conyugal) representan una unión plena y total — desde luego sin explicar precisamente el significado de estos términos —, como si representasen la fusión de las dos personas en todas sus dimensiones y en toda su profundidad. Esta no es la verdad científica, sino una exageración poética o una figura homilética. Por su misma constitución,

⁹⁵ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, 31 de mayo de 2004, en modo particular, sobre la diversidad y la complementariedad en el matrimonio, los nn. 7 y 8.

⁹⁶ J. HERVADA, *Reflexiones en torno al matrimonio...* cit., p. 472 (nota 141).

no hay ningún amor *humano* que sea pleno y total en este sentido, ni ninguna unión capaz de ser así. Desde luego en este sentido el matrimonio no es una unión plena y total, sino parcial»⁹⁷. Estas palabras, se entienda bien, se refieren al nivel esencial del matrimonio que, como el mismo autor recuerda, está finalizado al perfeccionamiento mutuo de los cónyuges y a su integración, que podrían llevar a un amor no sólo en aquello que es complementario, sino también en lo que es propio de la amistad y del amor de benevolencia.

Esta estructura de la naturaleza humana que hemos llamado *complementariedad* entre los sexos se materializa en diversas realidades que constituyen la inclinación natural al matrimonio que «se plasma: a) en que cada hombre está constituido naturalmente en varón y mujer; b) en la mutua y natural atracción del varón y la mujer; c) como consecuencia de lo anterior, en la tendencia o impulso natural a unirse en matrimonio»⁹⁸. El modo en el que se concretará esta tendencia dependerá de las peculiares circunstancias históricas de las personas determinadas, que son las que inclinan a la elección de una persona concreta como cónyuge. Sin embargo, como indicó con gran intuición San Agustín, unirse en matrimonio significa, por su misma naturaleza, unirse en una unión que es, no por una imposición legal o de la fe, sino por sí misma, fiel, exclusiva y abierta a la vida⁹⁹.

Pero existe una noción de complementariedad que, si se pone como fundamento de la noción de matrimonio, impide la comprensión misma de la realidad matrimonial. Con palabras de Hervada la podemos definir de este modo: «A veces se llama mutuo complemento a un concepto vago y confuso — también denominado comunión vital, integración personal o moral, complemento de la personalidad, etc. — que vendría determinado por la compenetración vital entre ambos cónyuges, y sería la *unanimitas*, esto es, la comunión de espíritus. Siendo así el mutuo complemento, habría una cierta selectividad, pues no todos los cónyuges serían capaces de alcanzarlo entre sí»¹⁰⁰.

⁹⁷ J. HERVADA, *Reflexiones en torno al matrimonio...* cit., p. 472 (nota 141).

⁹⁸ J. HERVADA, *Reflexiones en torno al matrimonio...* cit., p. 472 (nota 141).

⁹⁹ SAN AGUSTÍN, *De Bono coniugali*, en PL 40, 373-428.

¹⁰⁰ J. HERVADA, *Reflexiones en torno al matrimonio...* cit., p. 472 (nota 141).

Sin embargo, la *unanimitas* es una característica esencial del amor de amistad, no del amor conyugal, el cual tiene su fundamento en la diversidad. Conviene que haya *unanimitas* en el matrimonio, pero no es esencial: «Esa comunión vital, compenetración mutua o *unanimitas* sobrepasa la específica conyugalidad de la unión varón-mujer (también la *unio animorum* propia del matrimonio); es una compenetración de ánimos que, aunque sea muy deseable que acompañe al matrimonio, no es un elemento matrimonial específicamente tal. Pertenece al género común de la *amicitia*, de la *unanimitas* que se da entre personas unidas por el amor común de amistad. Y nace, no de la distinción, sino de la coincidencia. Ahora bien, los caracteres psíquicos y caracteriológicos modalizados por la feminidad o por la virilidad, son distintos y precisamente son complementarios por ser distintos. Suponen una diferenciación, no una coincidencia. El complemento específicamente conyugal es el que resulta de la unión de lo distinto, del amor al polo opuesto, no de la *coincidencia* de gustos, cultura, educación, aficiones, caracteres, etc. Es más, la diferencia entre las características femeninas y masculinas implica una complementariedad, pero no necesariamente una *compenetración*; al ser distintas se complementan, pero rara vez — por no decir nunca — se compenetran. Pertenece a la normalidad que el varón no comprenda bien las reacciones femeninas y que la mujer no comprenda bien las masculinas»¹⁰¹. Esto, sin embargo, no significa que los cónyuges estén condenados a la mutua incompreensión. El varón y la mujer tienen un lugar propio pero complementario en el matrimonio; precisamente en esta complementariedad en la diversidad se funda el vínculo jurídico matrimonial. El varón, en cuanto varón, pertenece total y exclusivamente a la mujer; la mujer, en cuanto mujer, pertenece total y exclusivamente al varón.

Hay matrimonio si se da la donación de la especificidad masculina y femenina. Luego, los cónyuges tendrán que construir la integración entre sí la cual, para llegar a buen fin, necesariamente deberá tener en cuenta esta diversidad. Pretender que desde el inicio haya una integración absoluta entre el varón y la mujer, como si ambos fueran radicalmente iguales, es un error y nos llevaría a una noción equivocada del matrimonio. Como he dicho anteriormente, la integración entre los cónyuges es una misión ardua y no es

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

algo que viene dado por la complementariedad. Es por ello que se decía antes que el vínculo es la unión misma en las naturalezas, y no la comunión de hecho entre los cónyuges. Si no se entiende esto, es prácticamente imposible evitar la confusión entre el matrimonio y la vida matrimonial y, en consecuencia, se termina por considerar la indisolubilidad del matrimonio — sobre todo cuando la vida matrimonial ha fracasado — como una exigencia formal o legal extrínseca que no tiene en cuenta el bien real de las personas concretas.

Una vez aclarados estos puntos, se entiende que la indisolubilidad del matrimonio no puede apoyarse sobre el “hecho” de la *unanimitas* entre los cónyuges, y mucho menos sobre la comunión real entre éstos, sino sobre el evento jurídico de la donación real de sí mismos en su condición masculina y femenina, realizada mediante el acto del consentimiento matrimonial personal.

La complementariedad se refiere, por tanto, a la persona en su naturaleza, no en sus virtudes morales, aunque conviene precisar que algunas virtudes morales — como la justicia y la castidad — en la medida en que pertenecen a la estructura misma del consentimiento y del vínculo, son de gran importancia en el matrimonio¹⁰². La indisolubilidad del matrimonio no se puede fundar en la permanencia de la unión afectiva de los cónyuges, como si el matrimonio no fuese otra cosa que la vida matrimonial vivida exitosamente. Como escribía Juan Pablo II: «Enraizada en la donación personal y total de los cónyuges y exigida por el bien de los hijos, la indisolubilidad del matrimonio halla su verdad última en el designio que Dios ha manifestado en su Revelación: Él quiere y da la indisolubilidad del matrimonio como fruto, signo y exigencia del amor absolutamente fiel que Dios tiene al hombre y que el Señor Jesús vive hacia su Iglesia»¹⁰³.

¹⁰² Cfr. H. FRANCESCHI, *La teoría de las virtudes como una aportación al concepto positivo de capacidad para el consentimiento matrimonial*, en *Cuadernos Doctorales* 10 (1992), pp. 85-154.

¹⁰³ JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 20.

4. VOLUNTAD Y NATURALEZA, LIBERTAD Y VÍNCULO INDISOLUBLE

Podría parecer que, en el esfuerzo por explicar las razones de la indisolubilidad del matrimonio, hemos tomado un camino que nos ha conducido muy lejos de nuestro objetivo, pero no es así.

Una de las principales dificultades en la cultura de nuestros días para entender la indisolubilidad del matrimonio es la noción de libertad que se encuentra en la base de la explicación del matrimonio. Se acentúa demasiado el elemento de la elección – la posibilidad misma de elegir – como fundamento de la libertad, sin tener en cuenta la naturaleza de la libertad humana la cual, es verdad, tiene como presupuesto la capacidad de elección, pero no se agota en la elección misma y no es una capacidad absoluta sin alguna estructura objetiva.

Como explicaba muy bien Juan Pablo II en la Enc. *Veritatis Splendor*, uno de los problemas de la moral contemporánea es una pretendida contraposición entre naturaleza y libertad, como si la naturaleza fuera un límite a la libertad humana, dado que la naturaleza establecería el límite insuperable y extrínseco a la libertad porque el hombre, en sus decisiones, podría decidir sólo en el ámbito en el que la naturaleza no lo determina necesariamente¹⁰⁴. La realidad, sin embargo, no es ésta. La naturaleza del hombre es la de ser libre, por lo que la libertad humana no es absoluta, no se da sus contenidos autónomamente, no es una lucha por arrancar a la naturaleza los diversos ámbitos que ella determina para entregarlos al ámbito de la libertad. Como muy bien recordaba

¹⁰⁴ JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, n. 46: «Para algunos, la naturaleza se reduce a material para la actuación humana y para su poder. Esta naturaleza debería ser transformada profundamente, es más, superada por la libertad, dado que constituye su límite y su negación. Para otros, es en la promoción sin límites del poder del hombre, o de su libertad, como se constituyen los valores económicos, sociales, culturales e incluso morales. Entonces la naturaleza estaría representada por todo lo que en el hombre y en el mundo se sitúa fuera de la libertad. Dicha naturaleza comprendería en primer lugar el cuerpo humano, su constitución y su dinamismo. A este aspecto físico se opondría lo que se ha construido, es decir, la cultura, como obra y producto de la libertad. La naturaleza humana, entendida así, podría reducirse y ser tratada como material biológico o social siempre disponible. Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con ese radicalismo el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia. ¡El hombre no sería nada más que su libertad!».

Juan Pablo II, «es a la luz de la dignidad de la persona humana – que debe afirmarse por sí misma – como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio»¹⁰⁵. Y no hay ninguna duda de que la fidelidad al vínculo matrimonial se encuentra entre estos bienes fundamentales de los cuales depende el bien de las personas concretas.

Esta correcta comprensión de la relación entre naturaleza y libertad es esencial para entender cuál es el papel de la voluntad – de la libertad – en la fundación del vínculo matrimonial, y cuál es la relación entre la libertad y la indisolubilidad del matrimonio. Como he explicado detalladamente en otros escritos, la Iglesia siempre ha defendido la centralidad del consentimiento matrimonial y la necesidad de la libertad de los contrayentes para que se pueda fundar un verdadero matrimonio¹⁰⁶. Ello, sin embargo, no significa que todo sea obra de la voluntad, como si para fundar el vínculo matrimonial fuera necesario un acto de voluntad perfecto que incluya explícitamente todos y cada uno de los elementos y las propiedades esenciales del matrimonio, o que la permanencia de este vínculo dependa de la perseverancia de aquella

¹⁰⁵ JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, n. 46: «Para algunos, la naturaleza se reduce a material para la actuación humana y para su poder. Esta naturaleza debería ser transformada profundamente, es más, superada por la libertad, dado que constituye su límite y su negación. Para otros, es en la promoción sin límites del poder del hombre, o de su libertad, como se constituyen los valores económicos, sociales, culturales e incluso morales. Entonces la naturaleza estaría representada por todo lo que en el hombre y en el mundo se sitúa fuera de la libertad. Dicha naturaleza comprendería en primer lugar el cuerpo humano, su constitución y su dinamismo. A este aspecto físico se opondría lo que se ha construido, es decir, la cultura, como obra y producto de la libertad. La naturaleza humana, entendida así, podría reducirse y ser tratada como material biológico o social siempre disponible. Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con ese radicalismo el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia. ¡El hombre no sería nada más que su libertad!».

¹⁰⁶ H. FRANCESCHI, *Riconoscimento e tutela dello "ius connubii" nel sistema matrimoniale canonico*, Giuffrè, Milán 2004.

decisión inicial, casi en el mismo modo de la *affectio maritalis* del Derecho Romano.

Si la causa única y exclusiva del vínculo matrimonial fuese la voluntad de los contrayentes que “quieren” estar unidos en matrimonio, entonces sería muy difícil, por no decir imposible, sostener que esa unión, fundada exclusivamente en una elección voluntaria, no se puede disolver cuando una de las voluntades desaparece. Si todo es libertad, la indisolubilidad se entendería como un límite extrínseco a ésta, impuesto por la naturaleza, o por el contexto cultural, o por el ordenamiento jurídico positivo, sea este civil o eclesial.

Considero, sin embargo, que el matrimonio, tanto en su momento fundacional como en cuanto realidad ya fundada, es uno de los ámbitos en los que se descubre con mayor fuerza la armonía que existe entre naturaleza – *inclinatio naturae* – y libertad de la persona humana – fundación del matrimonio mediante una decisión libre y responsable, insustituible –.

La centralidad del consentimiento libre no debe, por tanto, oscurecer otra realidad esencial, como es la de la estructura moral de la persona humana y el papel objetivo de la modalización sexual de la persona humana, sobre la que se funda la diversidad objetiva varón-mujer y la complementariedad que de ella deriva.

Es verdad que son los contrayentes, mediante su consentimiento soberano que ninguna autoridad humana puede suplir (cfr. can. 1057 § 1), quienes fundan el vínculo matrimonial, pero ello no significa que el poder de unir indisolublemente pertenezca a la sola voluntad. El consentimiento no es simplemente la decisión de unirse para siempre en una unión indisoluble, exclusiva y fecunda, como si fuera simplemente la decisión de dar y aceptar recíprocamente los derechos y deberes que dimanan de la conyugalidad, de modo que los contrayentes renunciarían hoy a la posibilidad de revocar en el futuro esa voluntad que se manifiesta en el momento presente, casi como si fuera una renuncia a ejercer en el futuro la propia libertad.

La voluntad tiene el poder de unir no por sí misma, sino porque la voluntad es el instrumento mediante el cual se actualiza una potencia que esta inscrita en la naturaleza misma de la persona-varón y de la persona-mujer. El consentimiento matrimonial es la causa eficiente del vínculo matrimonial, pero una causa que no actúa sobre el vacío, uniendo dos realidades diversas y, por tanto, debiendo mantenerlas unidas para que no se dividan. Por el contrario, el consentimiento realiza, hace actual, real, una *inclinatio* , y la fuerza unitiva del vínculo matrimonial no tiene sus raíces en la fuerza de la voluntad, sino en la misma estructura de la persona. Este es el sentido de una de las definiciones del matrimonio que citaba precedentemente: unión en la naturaleza o en las naturalezas.

Desde esta perspectiva es más fácil entender la indisolubilidad del matrimonio como una exigencia objetiva e intrínseca de cualquier verdadera unión matrimonial: la voluntad es el instrumento que tiene el poder de unir a dos personas y constituir las – llevarlas a *ser* – marido y mujer, pero la fuerza del vínculo fundado no depende de la voluntad, sino del hecho de que la naturaleza de la verdadera donación varón-mujer es la de ser, por la verdad de las cosas, indisoluble. Es por ello que la voluntad, que tiene el poder de unir, no tiene el poder de separar: cada instrumento sirve para su propia finalidad, y en la naturaleza de la unión conyugal verdadera no existe la posibilidad de disolver aquel vínculo que une a dos personas como marido y mujer cuando este vínculo ha sido perfeccionado.

Por lo tanto, el matrimonio indisoluble no es una renuncia a la propia libertad, sino que es precisamente el resultado del recto ejercicio de la libertad humana, la cual tiene una propia estructura moral, mediante el cual dos personas se entregan y se aceptan mutuamente según la propia verdad personal para constituir esa unión que llamamos matrimonio y que por su misma naturaleza, en cuanto que es donación de la persona misma, es indisoluble.

5. LA COMPRESIÓN CULTURAL DE LA INDISOLUBILIDAD

La consciencia del valor absoluto de la indisolubilidad del matrimonio fue adquirida por la Iglesia desde los primeros momentos. Aunque hay autores que desde diversos enfoques han puesto en duda esta afirmación¹⁰⁷ (existen estudios patristicos y exegéticos que han afirmado que en los primeros siglos la Iglesia no tenía un criterio unánime sobre la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado, ni sobre la indisolubilidad intrínseca de todo verdadero matrimonio), un estudio serio de las fuentes teológicas y jurídicas, que no coloque los textos fuera de su contexto, demuestra cómo el magisterio de la Iglesia y los Padres con criterio prácticamente unánime, han interpretado las palabras de Cristo que nos presenta el Evangelio de Mateo (Mt. 19, 5 ss.) y los demás evangelistas sobre la indisolubilidad del matrimonio, además de las palabras del mismo Cristo (esta vez presentadas sólo por Mateo) según las cuales, en caso de *porneia* (que se debe traducir como fornicación o unión ilegítima) sería posible – y en algunos casos incluso obligatoria – la separación¹⁰⁸.

Hay dos números del *Catecismo de la Iglesia católica* que resumen muy claramente la revelación cristiana sobre la indisolubilidad y el modo en que ésta revelación fue recibida por los discípulos de Cristo, sucesivamente por la Tradición y finalmente por la tradición jurídica occidental. En el número 1614 del *Catecismo* se dice: «En su predicación, Jesús enseñó sin ambigüedad el sentido original de la unión del hombre y la mujer, tal como el Creador la quiso al comienzo: la autorización, dada por Moisés, de repudiar a su mujer era una concesión a la dureza del corazón (cfr. Mt 19, 8) la unión matrimonial del hombre y la mujer es indisoluble: Dios mismo la estableció: “Lo que Dios unió, que no lo separe el hombre” (Mt 19, 6)».

¹⁰⁷ Entre estos autores podemos citar G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Boloña 1977; B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati: una strada senza uscita*, Boloña 1990; B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Boloña 1995; J. BERNHARD, *Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Église d'aujourd'hui?: état de la question*, en *L'Année Canonique*, 15 (1971), pp. 59-82; J. BERNHARD, *La durée du mariage et ses implications canoniques*, en *Revue de Droit Canonique*, 33 (1983), pp. 276-292; P. HUIZING, *Indissolubilità del matrimonio e ordinamento ecclesiastico*, en *Concilium*, 4 (1968-2), pp. 1437-1450; J. PROVOST, *Intolerable marriage situations: a second decade*, en *The Jurist*, 50 (1990), pp. 573-612.

¹⁰⁸ Cfr. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce: du premier au cinquième siècle*, París 1971.

El sucesivo número 1615 del *Catecismo*, teniendo también en cuenta la dificultad para entender esta exigencia intrínseca de la unión matrimonial, explica cómo aquello que a los ojos humanos podría parecer difícil, es en cambio una exigencia de todo verdadero matrimonio. Mediante la gracia que Cristo no niega a ninguno, porque todo matrimonio ha sido purificado y redimido por Cristo, como toda persona ha sido redimida y ha sido llamada a la Iglesia, la exigencia de la indisolubilidad se hace posible: «Esta insistencia, inequívoca, en la indisolubilidad del vínculo matrimonial pudo causar perplejidad y aparecer como una exigencia irrealizable (cfr. Mt 19, 10). Sin embargo, Jesús no impuso a los esposos una carga imposible de llevar y demasiado pesada (cfr. Mt 11, 29-30), más pesada que la Ley de Moisés. Viniendo para restablecer el orden inicial de la creación perturbado por el pecado da la fuerza y la gracia para vivir el matrimonio en la dimensión nueva del Reino de Dios. Siguiendo a Cristo, renunciando a sí mismos, tomando sobre sí sus cruces (cfr. Mt 8, 34), los esposos podrán “comprender” (cf Mt 19, 11) el sentido original del matrimonio y vivirlo con la ayuda de Cristo. Esta gracia del Matrimonio cristiano es un fruto de la Cruz de Cristo, fuente de toda la vida cristiana». Al respecto, refiriéndome a la especial firmeza que adquiere la indisolubilidad en el matrimonio sacramento, pero que es una aspiración de todo verdadero amor, conviene citar unas palabras de Benedicto XVI: «Puesto que la Eucaristía expresa el amor irreversible de Dios en Cristo por su Iglesia, se entiende por qué ella requiere, en relación con el sacramento del Matrimonio, esa indisolubilidad a la que aspira todo verdadero amor»¹⁰⁹. Sobre las consecuencias de esta relación estrecha entre Eucaristía y matrimonio volveremos en la lección sobre los divorciados y vueltos a casar civilmente.

Esta conciencia de la Iglesia encontró muchas dificultades para abrirse camino en las diversas culturas en las que el cristianismo se fue difundiendo. Como se recordaba precedentemente, esta novedad, nueva no en cuanto a su naturaleza, sino en cuanto a su comprensión cultural, porque incluso el pueblo elegido había oscurecido la “verdad del principio” mediante sus costumbres, se convirtió en patrimonio común de la cultura occidental prácticamente en el décimo siglo, cuando la jurisdicción sobre el matrimonio se dejó en manos

¹⁰⁹ Cfr. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce: du premier au cinquième siècle*, París 1971.

de la Iglesia¹¹⁰. Y así fue por muchos siglos. Si realizamos un estudio atento de las fuentes magisteriales y de las fuentes jurídicas de la Iglesia, surge con claridad cómo la Iglesia ha afirmado siempre la indisolubilidad del matrimonio y, de modo particular, la indisolubilidad absoluta del matrimonio rato y consumado.

Si en nuestros días, después de un largo proceso de disgregación de la unidad en la comprensión cultural del matrimonio, de nuevo se ha perdido la cultura de la indisolubilidad a causa de diversos eventos históricos, políticos, filosóficos (la Reforma protestante, la Revolución francesa, la pérdida del realismo filosófico, el fenómeno del positivismo jurídico, los procesos de codificación por parte de muchos Estados), considero que nuestra actitud, como explicaré luego, debe ser la de iniciar una nueva labor de inculturación de la verdad del principio, porque no podemos trabajar sólo para la generación presente, sino que tenemos que sembrar pensando en los siglos venideros. Es necesario dar testimonio de la verdad del principio sobre el matrimonio, si queremos que haya un futuro que sea digno de la persona humana¹¹¹.

¹¹⁰ Un estudio atento de las fuentes jurídicas demuestra cómo en el Decreto de Graciano, en los Libros de las Decretales y en el Concilio de Trento era ya muy clara la absoluta indisolubilidad del matrimonio rato y consumado. En la lectura de estas fuentes se deben tener en cuenta los diversos instrumentos jurídicos utilizados para evitar una falsa interpretación de las fuentes. Algunos estudios sobre las fuentes de la Historia de la Iglesia que afirman que en la Iglesia primitiva se admitía en algunos casos particulares el divorcio, en mi opinión confunden el sentido de los textos o los sacan de su contexto, tratando de demostrar una tesis, en vez de realizar un estudio crítico riguroso de las fuentes. Coviene ser muy cuidadosos en la interpretación de los textos clásicos, porque hasta que no se logró entender en profundidad el papel del consentimiento naturalmente suficiente y jurídicamente eficaz en la constitución del vínculo matrimonial, muchas fuentes jurídicas hablaban de matrimonios irregulares que se podían o se debían disolver, permitiendo contraer un nuevo matrimonio, cuando en realidad en esos casos se trataba de un matrimonio nulo o, si no se permitía una nueva unión, de causas de separación de los cónyuges. Cfr. H. FRANCESCO, *Riconoscimento e tutela dello «ius connubii» nel sistema matrimoniale canonico*, cit., pp. 11-12; 35-41; 154-162; 267-272.

¹¹¹ JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana del 21 de enero de 2000*, n. 3: «La Iglesia, en su fidelidad a Cristo, no puede por menos de reafirmar con firmeza “la buena nueva de la perennidad del amor conyugal, que tiene en Cristo su fundamento y su fuerza (cfr. Ef. 5, 25)” (FC. n. 20), a cuantos, en nuestros días, consideran difícil o incluso imposible unirse a una persona para toda la vida, y a cuantos, por desgracia, se ven arrastrados por una cultura que rechaza la indisolubilidad matrimonial y que se burla abiertamente del compromiso de fidelidad de los esposos».

6. FUNDAMENTO Y SIGNIFICADO DE LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO

El ordenamiento jurídico de la Iglesia ha concretado a lo largo de los siglos qué es la indisolubilidad del matrimonio y cuáles son sus manifestaciones concretas. La indisolubilidad, que es una propiedad esencial, intrínseca, del matrimonio y definitiva de su naturaleza, es aquella propiedad en virtud de la cual el vínculo goza de una fuerza unitiva tal que, fuera de las excepciones establecidas¹¹², los esposos están llamados a vivir las exigencias de comunión propias de su identidad de esposos y no pueden pasar a nuevas nupcias mientras el vínculo exista¹¹³. Si la afirmación de la unidad del vínculo por parte de la Iglesia había sido algo extraordinario en el contexto cultural de la época, la defensa del carácter absoluto de la indisolubilidad, en cambio, no tiene precedentes en la historia de las culturas: se trata de una verdad que es

¹¹² Las excepciones admitidas por la Iglesia se refieren tanto al principio del «favor fidei», en virtud de cual la Iglesia puede disolver el matrimonio natural para defender la fe del cónyuge convertido y bautizado (Cfr. cc. 1143-1150 CIC), como a la falta de perfeccionamiento del vínculo conyugal como signo del sacramento: el matrimonio rato y no consumado, efectivamente, puede ser disuelto por el Romano Pontífice porque no goza de la indisolubilidad absoluta (Cfr. cc. 1061, 1142 CIC). En cambio, el matrimonio sacramento – rato y consumado – no puede ser disuelto por ninguna autoridad humana y por ninguna causa fuera de la muerte (Cfr. can. 1140), motivo por el cual se dice en el canon 1056 CIC que las propiedades esenciales del vínculo «en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento». En años recientes se habían oído algunas voces que afirmaban que el Romano Pontífice, en virtud de su potestad vicaria, podría disolver algunos matrimonios ratos y consumados. Juan Pablo II, en su Discurso a la Rota Romana del 21 de enero de 2000, n. 8, cerró la cuestión con las siguientes palabras: «Así pues, se deduce claramente que el Magisterio de la Iglesia enseña la no extensión de la potestad del Romano Pontífice a los matrimonios sacramentales ratos y consumados como doctrina que se ha de considerar definitiva, aunque no haya sido declarada de forma solemne mediante un acto de definición. En efecto, esa doctrina ha sido propuesta explícitamente por los Romanos Pontífices en términos categóricos, de modo constante y en un arco de tiempo suficientemente largo. Ha sido hecha propia y enseñada por todos los obispos en comunión con la Sede de Pedro, con la convicción de que los fieles la han de mantener y aceptar. En este sentido la ha vuelto a proponer el Catecismo de la Iglesia católica. Por lo demás, se trata de una doctrina confirmada por la praxis multisecular de la Iglesia, mantenida con plena fidelidad y heroísmo, a veces incluso frente a graves presiones de los poderosos de este mundo».

¹¹³ El principio de la indisolubilidad es el fundamento del impedimento de vínculo del canon 1085 CIC. Cfr. al respecto J.I. BAÑARES, *Comentario al canon 1085*, en *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. III, (obra coordinada y dirigida por A. Marzoa, J. Miras y R. Rodríguez-Ocaña), Eunsa, Pamplona 1996, pp. 1170-1173. Como ya se ha dicho, se debe distinguir entre la separación *manente vinculo* (en la que se altera el contenido obligacional del vínculo, pero éste permanece tal en cuanto relación) y la disolución del vínculo en sentido estricto en los casos enunciados en la nota precedente.

plenamente cristiana, en el sentido de que sólo después de las enseñanzas de Cristo ha sido recibida no sólo como un ideal, sino también como una exigencia jurídica vinculante: «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» (Mt. 19, 5). Aunque Jesucristo haya subrayado que tal inseparabilidad entre el varón y la mujer casados tiene su fundamento en el diseño divino del principio, *de hecho* esta novedad radical presenta para muchos una dificultad cuando se afirma que estas propiedades esenciales no dependen del carácter sacramental del matrimonio. ¿Como podría considerarse que pertenece al derecho natural una propiedad que sólo los cristianos han podido recibir e inculturar y que no se da fuera de los contextos culturales cristianos?

Por ello, no debe extrañar si hoy en día está muy difundida la opinión de que sólo el matrimonio-sacramento (entre bautizados) sería indisoluble, mientras no lo sería el matrimonio-natural. Tal opinión errada tiene como fundamento, por una parte, el carácter excepcional del matrimonio cristiano — lo que significa que la indisolubilidad es considerada casi como un efecto quasi-mágico derivado de la gracia sacramental conferida por el rito litúrgico y no una propiedad esencial del vínculo — y, por otra parte, la mentalidad divorcista que se ha difundido en Occidente en los últimos siglos, según la cual la indisolubilidad sería un absurdo jurídico. En este sentido, hay que hacer notar que hay una diferencia esencial entre el instituto del “repudio” existente en tantas culturas y la “mentalidad divorcista”. En el primer caso, se trata en principio de un recurso excepcional que busca resolver una situación conyugal conflictual; en el segundo caso, en cambio, el derecho al divorcio es presentado como un valor civil frente al cual la indisolubilidad sería considerada, por el contrario, como un contravalor¹¹⁴, como una negación de la libertad del individuo en razón de la defensa desmedida de una institución¹¹⁵, como una ingerencia del mundo católico de la que habría que liberarse o, al menos, como una «imposición de una ley extrínseca, justificable mientras esta ley exista y, si es ley divina, hasta tanto en ella se crea»¹¹⁶.

¹¹⁴ Cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 20.

¹¹⁵ Estas ideas han tenido un cierto peso en el ámbito canónico, en el que encontramos algunos autores que han propugnado la eliminación del instituto canónico del «*favor matrimonii*» para sustituirlo con el principio del «*favor libertatis*».

¹¹⁶ G. LO CASTRO, *Matrimonio, diritto e giustizia*, Giuffrè, Milán 2003, p. 94. La traducción es mía.

Los sistemas jurídicos occidentales contruidos sobre esta visión del hombre¹¹⁷ están enfermos de subjetivismo y llevan en su interno el germen de la destrucción de cualquier Derecho de Familia que pretenda superar una visión meramente positivista y arbitraria de lo que es justo. La antropología individualista es típicamente antifamiliar. Por ello, considero que más que seguir afirmando que la indisolubilidad es un dogma irrenunciable (cosa que es cierta), parece mucho más oportuno subrayar que la indisolubilidad es una propiedad intrínseca del vínculo conyugal, además de ser la piedra angular de todo el Derecho de Familia, como expresa muy bien el siguiente texto de Juan Pablo II, en la *Carta a las Familias*, n. 11: «El Concilio, al afirmar que el hombre es la única criatura sobre la tierra amada por Dios por sí misma, dice a continuación que él “no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino en la entrega sincera de sí mismo”. Esto podría parecer una contradicción, pero no lo es absolutamente. Es, más bien, la gran y maravillosa paradoja de la existencia humana: una existencia llamada a *servir la verdad en el amor*. El amor hace que el hombre se realice mediante la entrega sincera de sí mismo. Amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente. La entrega de la persona exige, por su naturaleza, que sea duradera e irrevocable. La indisolubilidad del matrimonio deriva primariamente de la esencia de esa entrega: *entrega de la persona a la persona*. En este entregarse recíproco se manifiesta el *carácter sponsal del amor*».

Es más, tal propiedad es exigida por todos y cada uno de los elementos que conforman el matrimonio como realidad, tanto en su momento fundacional como en cuanto vínculo ya fundado¹¹⁸, sin el cual estos elementos que definen el matrimonio se harían ininteligibles e ineficaces. Por ello, explicaré ahora por qué cada uno de estos elementos que definen el matrimonio exigen — y aquí utilizo el término “exigen” en el sentido objetivo e intrínseco de la

¹¹⁷ El hombre sería entendido como una subjetividad individual, un ser incapaz de «darse a sí mismo» en la medida en que esto significaría la negación de la libertad, la cual es entendida como el valor supremo y absoluto. Paradójicamente, esta visión de la libertad niega al hombre la posibilidad misma de alcanzar aquel fin para el que ha sido creado: el amor personal, la comunión y, a fin de cuentas, la trascendencia.

¹¹⁸ Un estudio de este argumento se puede encontrar en P. ALZATE, *Fundamentación jurídica de la indisolubilidad del matrimonio (hacia una inculturación de la verdad del principio)*, Roma 1996, pp. 155-226.

justicia, es decir, desde el punto de vista del realismo jurídico — el bien de la indisolubilidad.

1. El bien de la familia.

El vínculo conyugal es una relación familiar¹¹⁹: esto significa, por una parte, que la identidad personal constituída en ella y a partir de ella es una identidad «única, singular, irrepitable e irreversible»¹²⁰ que dura mientras viven los miembros de la relación y, por otra parte, que la identidad personal del hijo (la genealogía de la persona) encuentra su fundamento precisamente en la identidad de los esposos que se convierten en padres en toda su plenitud sólo en la medida en que se consituyen como cónyuges¹²¹.

2. La naturaleza del amor conyugal.

El amor conyugal integra la afectividad sexual, la cual — al menos desde el punto de vista fenomenológico — constituye una “promesa de perpetuidad”: el deseo de “eternidad” que empuja a los amantes a la unión de sus vidas en una sola no es sólo un hecho psicológico — una mentira dirigida a humanizar el deseo erótico — sino que encuentra su fundamento en una tensión real de la complementariedad sexual, la cual no se puede detener en el *eros* sino que necesita la fuerza y la purificación del *agapé* para no convertirse en fuerza destructiva¹²².

¹¹⁹ El tema de la naturaleza familiar del vínculo conyugal ha sido desarrollado por J. CARRERAS, *Emergencia de la Familia*, Rialp, Madrid 2006, pp. 39-68.

¹²⁰ El tema de la naturaleza familiar del vínculo conyugal ha sido desarrollado por J. CARRERAS, *Emergencia de la Familia*, Rialp, Madrid 2006, pp. 39-68.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 1365 ss. El argumento está especialmente desarrollado en estas páginas magistrales del autor español.

¹²² Lo explica muy bien BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, nn. 4-5: «el *eros* ebrio e indisciplinado no es elevación, “éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre. Resulta así evidente que el *eros* necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle gustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser (...) Entre el amor y lo divino existe una cierta relación: el amor promete infinitud, eternidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana. Pero, al mismo tiempo, se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el *eros* ni “envenenarlo”, sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza».

Además, esta unidad es posible y ha sido alcanzada por una infinidad de parejas a lo largo de los siglos¹²³. Quien niega la indisolubilidad del vínculo y la capacidad de la persona par darse a sí misma, se encontrará obligado a admitir que los que se aman mienten cuando dicen las palabras “para siempre”: como mucho, podrían decir que ellos desearían estar siempre juntos, pero sería sólo un deseo sincero, no un compromiso auténtico de la voluntad¹²⁴.

3. El consentimiento como acto que funda el vínculo jurídico matrimonial.

La causa eficiente del vínculo es el consentimiento personal de los contrayentes, los cuales se dan y aceptan mutuamente uno al otro. Siendo la persona la que se da y se acepta, tal acto de voluntad es incompatible con una restricción temporal o condicional¹²⁵: «si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente»¹²⁶.

4. El bien de los cónyuges.

El bien de los cónyuges exige que el vínculo creado por ellos sea indisoluble, porque éste es el bien que ellos se han comprometido a promover. Mientras que los contratos sinalagmáticos se pueden revocar porque las partes contratantes buscan bienes concretos y externos, y pueden sufrir transformaciones durante su desarrollo, el bien de los cónyuges — que es un bien personal que coincide con la persona misma — por definición no puede desaparecer mientras los esposos viven: ellos serán siempre, recíprocamente, un bien que se puede amar, a pesar de que las circunstancias puedan haber cambiado profundamente o de que no exista ningún impulso afectivo. Siempre

¹²³ Cfr. PABLO VI, Enc. *Humanae Vitae*, n. 9; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 20 y, más recientemente, BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, nn. 3-8.

¹²⁴ En un sentido similar cfr. G. CHALMETA, *Ética especial*, Eunsa, Pamplona 1996, p. 124, el cual sostiene: «Sólo en la medida en que sea posible comprometerse para toda la vida, resulta posible amar de verdad a alguien (en su identidad); mientras que si ese compromiso no fuese posible, tampoco se podría amar realmente a alguien (en su identidad)».

¹²⁵ JUAN PABLO II, *Carta a las Familias*, n. 11: «La entrega de la persona exige, por su naturaleza, que sea duradera e irrevocable. La indisolubilidad del matrimonio deriva primariamente de la esencia de esa entrega: *entrega de la persona a la persona*». Cfr. J.I. BAÑARES, *Comentario al canon 1056*, in *Comentario exegético...*, cit., p. 1049.

¹²⁶ JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 11.

es posible el amor de voluntad, que es el que da vida al vínculo y que ha sido comprometido hasta el final de la vida de los cónyuges. Esto significa que incluso en el caso en que la comunión haya desaparecido, permanece siempre «*quoddam vinculum*». Es decir, la relación conyugal que se encuentra en la base y el vínculo que los contrayentes libremente han fundado tienen en sí mismos el poder de llevar a la recuperación de la comunión que se había perdido.

5. El carácter sagrado del vínculo.

Todo verdadero matrimonio, también el matrimonio no sacramental, tiene una dimensión sagrada y está llamado a la perfección del sacramento. Como afirma la *Gaudium et Spes*, «este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana»¹²⁷. El matrimonio no es una realidad profana sino que posee un carácter sagrado desde el inicio de la humanidad. La sacralidad del vínculo puede indicarnos en este momento cómo el concepto de indisolubilidad puede ser entendido en su plenitud sólo en un contexto religioso, aunque sean muchas las razones que apuntan hacia un relajamiento de este principio. No son pocas las culturas que han mantenido un mínimo respeto hacia la sacramentalidad originaria o sacralidad del matrimonio junto a un sistema en el cual – aunque esto no sea compatible con la verdad del matrimonio – el divorcio o el repudio han sido utilizados como remedios ante las situaciones de conflicto. Lo que en cambio está totalmente en contradicción con la dimensión sagrada del vínculo es la mentalidad divorcista de la que es esclava la civilización occidental.

7. CLAVES PARA UNA NUEVA INCULTURACIÓN DE LA VERDAD DEL PRINCIPIO

Desde el punto de vista de la nueva inculturación de la verdad del principio sobre el matrimonio y la familia, hay algunos temas que necesitan una mayor profundización para poder entender adecuadamente la naturaleza y las consecuencias de la indisolubilidad del matrimonio. Entre estos elementos, Huber indica algunos puntos clave para esta nueva

¹²⁷ JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 11.

inculturación de la verdad de la indisolubilidad¹²⁸. Muchos de estos puntos se refieren específicamente al matrimonio en la Iglesia, pero considero que si los fieles católicos nos convencemos de la indisolubilidad y entendemos su “racionalidad” y encontramos los modos para convencer a los demás, gran parte del trabajo habrá sido hecho, porque de este modo podremos dar razón de nuestras convicciones sobre la bondad de la indisolubilidad, y así los esposos tendrán también los recursos necesarios para dar testimonio ante todos los hombres, con la palabra pero sobre todo con su vida, sobre la bondad intrínseca de la indisolubilidad del matrimonio¹²⁹. Los temas sobre los que el autor citado centra su atención son los siguientes:

a) La necesidad de una renovación de la espiritualidad bautismal, que ayude a comprender toda la profundidad de la vocación bautismal y las consecuencias del bautismo, también por lo que se refiere a la sacramentalidad del matrimonio entre los bautizados.

b) Profundizar más en la relación entre matrimonio y sacrificio, matrimonio y significación sacramental, don de Cristo a su Iglesia en la Cruz y fidelidad al propio matrimonio también en el caso de abandono o de fracaso. Una espiritualidad del matrimonio que no tenga en cuenta la dimensión salvífica de la Cruz de Cristo es una espiritualidad incompleta que no logrará dar a los fieles los instrumentos para encontrar el sentido del dolor y del sufrimiento también al interno de la vida matrimonial, y las vías de la salvación y la redención precisamente a través de los hechos concretos de la vida matrimonial y familiar. Con palabras de Benedicto XVI, «del mismo modo que la encarnación del Hijo de Dios revela su verdadero significado en la cruz, así el amor humano auténtico es donación de sí y no puede existir si quiere liberarse de la cruz»¹³⁰. Como recordaba Juan Pablo II, la cultura de la indisolubilidad debe ser uno de los fundamentos de la pastoral matrimonial de la Iglesia: «La actividad pastoral debe sostener y promover la indisolubilidad.

¹²⁸ Cfr. J. HUBER, *Indissolubilitas matrimonii estne norma iuridica an praeceptum morale*, en «Periodica» 79 (1990), p. 116-118.

¹²⁹ JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 11.

¹³⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso en la ceremonia de apertura de la Asamblea Eclesial de la Diócesis de Roma*, 6 de junio de 2005.

Los aspectos doctrinales se han de transmitir, clarificar y defender, pero más importantes aún son las acciones coherentes. Cuando un matrimonio atraviesa dificultades, los pastores y los demás fieles, además de tener comprensión, deben recordarles con claridad y fortaleza que el amor conyugal es el camino para resolver positivamente la crisis. Precisamente porque Dios los ha unido mediante un vínculo indisoluble, el esposo y la esposa, empleando todos sus recursos humanos con buena voluntad, pero sobre todo confiando en la ayuda de la gracia divina, pueden y deben salir renovados y fortalecidos de los momentos de extravío»¹³¹. De lo contrario, ante las crisis conyugales — y no hay pareja que no atravesase momentos de crisis — los fieles buscarán otras soluciones que son contrarias al bien propio, al bien de los hijos, al bien de la sociedad misma. Por ello, la consciencia de la realidad de que el matrimonio es indisoluble, y la voluntad de querer estar unidos indisolublemente, ayudará a superar las naturales crisis de todo matrimonio. Como gráficamente explicaba Cantalamessa: «Ulises deseaba volver a ver su patria y a su esposa, pero tenía que atravesar el lugar de las sirenas que fascinan a los navegantes con su canto y les llevan a estrellarse contra las rocas. ¿Qué hizo? Se hizo atar al mástil de la nave, después de haber tapado con cera los oídos a sus compañeros. Al llegar a tal lugar, hechizado gritaba para que le desataran y poder alcanzar a las sirenas, pero sus compañeros no podían oírle, y así pudo volver a ver su patria y volver a abrazar a su esposa e hijo. Es un mito, pero ayuda a entender el porqué, también humano y existencial, del matrimonio “indisoluble”»¹³².

c) Profundizar en la conexión entre el matrimonio y la Eucaristía, porque el matrimonio sacramental significa realmente la unión entre Cristo y su Iglesia, a la cual Él se dona realmente en la Eucaristía¹³³.

d) Aclarar cuál es la *actio Dei* y la *actio hominis* en la consitución del matrimonio, determinando con claridad el papel de la libertad y el papel de la naturaleza en la fundación del vínculo matrimonial indisoluble; y el modo en el que Dios asume, sana y eleva a la dignidad sacramental la misma realidad natural. En este aspecto, es muy importante evitar una visión dualista según la cual

¹³¹ JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana del 28 de enero de 2002*, n. 5.

¹³² R. CANTALAMESSA, *Homilía del Viernes Santo 2006 en la Basílica de San Pedro, Roma*.

¹³³ Cfr. BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Sacramentum Caritatis*, nn. 27-29.

el matrimonio sería una realidad humana, profana, la cual se convertiría en sagrada por una intervención extrínseca y *a posteriori* de la Iglesia mediante la participación de un ministro sagrado.

e) Subrayar que la indisolubilidad es un don de Cristo a *todo* matrimonio. Aunque sólo el matrimonio entre dos bautizados sea sacramento en sentido estricto, no podemos afirmar que sólo el matrimonio sacramental es indisoluble. El matrimonio de dos no bautizados no permanece como simple *institutum naturae*, porque en cuanto es unión en las naturalezas, todo matrimonio sigue a la naturaleza humana, y toda persona ha sido radicalmente redimida por Cristo y destinada a hacerse hijo de Dios por la fe y por el bautismo. Aquello que ha sido instituido como sacramento es el mismo matrimonio natural, por lo que en el caso de los no bautizados lo único que falta es que ambos se bauticen para que éste se haga sacramento. Precisamente por esto, cuando dos infieles reciben el bautismo, su matrimonio se hace *ipso facto* sacramento.

En la cultura de nuestros días, una explicación de la indisolubilidad basada exclusivamente en el carácter jurídico del vínculo matrimonial no sería un instrumento adecuado para lograr la nueva inculturación de la verdad del principio. Por ello, junto a los razonamientos hechos precedentemente, desde el punto de vista pastoral es importante destacar el carácter vocacional del matrimonio, como muchas veces ha hecho el magisterio reciente de la Iglesia¹³⁴.

Por estas razones, considero que es necesario insistir en la realidad del amor conyugal, entendido no como amor sentimental, sino como donación de sí mismo, para así conseguir explicar cómo de la misma naturaleza del amor conyugal como decisión voluntaria y como donación total de la propia condición de persona-varón y de persona-mujer, surge la indisolubilidad como un bien intrínseco del matrimonio, no como una exigencia extrínseca del ordenamiento jurídico matrimonial, sea éste eclesiástico o civil. En este sentido, más que tratar de encontrar una nueva explicación de la naturaleza del matrimonio que supere las visiones tradicionales — como las de San Agustín

¹³⁴ Cfr. *Lumen Gentium*, 41; *Apostolicam Actuositatem*, 11; *Gaudium et Spes*, 48; *Familiaris Consortio*, 11, 13, 55; *Carta a las Familias*, 18.

y de Santo Tomás¹³⁵ —, se debe profundizar en una recta visión personalista del matrimonio, que esté profundamente enraizada en el realismo jurídico, porque el matrimonio no es una mera existencia fáctica, sino una realidad objetiva con una dimensión esencial intrínseca de justicia que tiene su razón de ser en la naturaleza misma del matrimonio como unión en las naturalezas.

Por ello, como recordaba Juan Pablo II en su Discurso a la Rota Romana de 2002, no podemos rendirnos ante la mentalidad divorcista. Sobre este punto, en el n. 9 del Discurso, afirmaba: «El testimonio esencial sobre el valor de la indisolubilidad se da mediante la vida matrimonial de los esposos, en la fidelidad a su vínculo a través de las alegrías y las pruebas de la vida. *Pero el valor de la indisolubilidad no puede considerarse objeto de una mera opción privada*: atañe a uno de los fundamentos de la sociedad entera. Por tanto, así como es preciso impulsar las numerosas iniciativas que los cristianos promueven, junto con otras personas de buena voluntad, por el bien de las familias (por ejemplo, las celebraciones de los aniversarios de boda), del mismo modo hay que evitar el peligro del permisivismo en cuestiones de fondo concernientes a la esencia del matrimonio y de la familia». Y luego concretaba cuál debe ser la actuación de los fieles en el ámbito público en la defensa de la indisolubilidad del matrimonio¹³⁶: evitar la cooperación al divorcio, mediante una labor de conciliación sabiamente realizada por parte de los jueces, o evitando la cooperación formal a la difusión del divorcio por parte de los abogados que trabajan en el fuero civil¹³⁷.

¹³⁵ Cfr. J.L. ILLANES, *Amor conyugal y finalismo matrimonial*, en *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, pp. 471-480.

¹³⁶ JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana del 28 de enero de 2002*, n. 9: «Entre esas iniciativas no pueden faltar las que se orientan al reconocimiento público del matrimonio indisoluble en los ordenamientos jurídicos civiles (cf. *Carta a las Familias*, 17). La oposición decidida a todas las medidas legales y administrativas que introduzcan el divorcio o equiparen las uniones de hecho, incluso las homosexuales, al matrimonio ha de ir acompañada por una actitud de proponer medidas jurídicas que tiendan a mejorar el reconocimiento social del matrimonio verdadero en el ámbito de los ordenamientos que, lamentablemente, admiten el divorcio».

¹³⁷ *Ibid.*, n. 9: «Los abogados, como profesionales libres, deben declinar siempre el uso de su profesión para una finalidad contraria a la justicia, como es el divorcio; sólo pueden colaborar en una acción en este sentido cuando, en la intención del cliente, no se oriente a la ruptura del matrimonio, sino a otros efectos legítimos que sólo pueden obtenerse mediante esta vía judicial en un determinado ordenamiento (cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 2383). De este modo, con su obra de ayuda y pacificación de las personas que atraviesan crisis matrimoniales, los abogados sirven verdaderamente a los derechos de las mismas, y evitan convertirse en meros técnicos al servicio de cualquier interés».

8. ALGUNAS SUGERENCIAS DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA PRAXIS CANÓNICA Y DEL ORDENAMIENTO CANÓNICO VIGENTE

El sistema jurídico matrimonial de la Iglesia, como cualquier otro sistema jurídico digno de tal nombre, no es un simple ordenamiento positivo que determina de modo arbitrario qué es el matrimonio y cuáles son los requisitos para su válida celebración. Es un sistema jurídico que debe estar anclado firmemente en la «realidad», es decir, en la naturaleza misma del matrimonio y en la condición objetiva de los fieles en la Iglesia. Este sistema es el resultado de una evolución que ha durado dos mil años y que tiene por finalidad dar un servicio eficaz al matrimonio y proteger su verdad y su dignidad.

Por ello, es muy importante que los pastores y los operadores de derecho canónico tengan siempre presente la finalidad del sistema, para así evitar una aplicación positivista y formalista del ordenamiento matrimonial canónico la cual, más que ser un servicio al matrimonio y la familia, se convertiría en un ostáculo para la celebración válida del matrimonio o para la permanencia de las uniones, convirtiéndose de este modo en un obstáculo para la comprensión cultural de la indisolubilidad del matrimonio, también al interno de la Iglesia.

Desde este punto de vista, indico brevemente algunos puntos que se refieren tanto a la aplicación del derecho vigente como a la posibilidad de introducir en éste algunas modificaciones que puedan servir para reafirmar que es un bien salvar cualquier unión estable celebrada en buena fe que pueda ser salvada, teniendo en cuenta qué es el matrimonio, además del bien que significa para la sociedad y para la Iglesia consolidar las uniones que tienen todos los elementos del matrimonio y que por tanto pueden ser reconocidas como tales por la sociedad y por la Iglesia. Estos puntos, a los que me referiré con más detalle en la lección sucesiva, sobre el sentido de la nulidad del matrimonio, son los siguientes: a) evitar las nulidades del matrimonio por motivos meramente formales y promover la convalidación de las uniones que pueden ser convalidadas; b) la reconciliación de los cónyuges como un bien;

c) recuperar el sentido de la separación de los cónyuges como un remedio ante las crisis.

9. LA PASTORAL DE LOS DIVORCIADOS Y VUELTOS A UNIR CIVILMENTE ANTE LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO

Este tema, que es eminentemente pastoral y jurídico, exigirá un amplio desarrollo, que es imposible en este momento y será tratado en otra sesión¹³⁸. Lo menciono ahora dado que en él se juega en buena parte la comprensión de la indisolubilidad del matrimonio, porque una pastoral ante estas situaciones que no tenga en cuenta la verdad de la indisolubilidad de cualquier matrimonio válido terminaría por oscurecer aquella “verdad del principio” a la cual he hecho referencia a lo largo de esta exposición¹³⁹.

La pastoral en estos casos se debe apoyar en la caridad y el acompañamiento de los fieles que se encuentran en estas difíciles situaciones, pero al mismo tiempo en el amor y en la defensa de la verdad, conscientes de que sólo en la aceptación de la verdad se encuentra la vía de la salvación y el auténtico bien de la persona.

¹³⁸ Cfr. J. CARRERAS, *Situaciones matrimoniales irregulares. La solución canónica*, Pamplona 1999; C.M. GONZÁLEZ SARACHO, *La admisión a la Eucaristía de los fieles divorciados que se han vuelto a casar civilmente*, Roma 2000.

¹³⁹ Sobre el tema hay diversos documentos del Magisterio universal y particular que indican las líneas de acción pastoral que serán analizados en otra lección: JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 84; BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Sacramentum Caritatis*, nn. 27-29; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados y vueltos a casar*, 14 de septiembre de 1994, en AAS 86 (1994), pp. 974-979. Traducción castellana en *Ecclesia*, 22 de octubre de 1994, pp. 1605-1606; PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Declaración sobre la admisión a la comunión de los divorciados vueltos a casar*, 24 de junio de 2000, en *Communicationes*, 32 (2000), pp. 159-162. Versión española en *Palabra* 434-435 (agosto-septiembre 2000), sección “documentos”; CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Direttorio di pastorale familiare per la chiesa in Italia: annunciare, celebrare, servire il “Vangelo della famiglia”*, Roma 1993, nn. 189-234; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, Madrid 21 de noviembre de 2003, nn. 202-234.

J. CONCLUSIÓN

Concluyo con algunas palabras de Pio XI en la Enc. *Casti Connubii*, n. 13: «Cuántos y cuán grandes beneficios que derivan de la indisolubilidad del matrimonio tienen que descubrir quienes reflexionan, aunque sólo sea rápidamente, ya sea sobre el bien de los cónyuges y de la prole, ya sea sobre la utilidad para toda la sociedad humana (...). Y no son menores los beneficios para toda la sociedad en su conjunto que derivan de la estabilidad del matrimonio. Porque bien consta por la experiencia cuánto la indestructible firmeza del matrimonio es fuente inagotable de honestidad en la vida de todos y de integridad de las costumbres; cómo, observada con serenidad esta indisolubilidad, es asegurada al mismo tiempo la felicidad y el bienestar de la república, ya que tal será la sociedad cuales sean las familias y los sujetos que la conforman, como el cuerpo se compone de sus miembros. Por lo que todos aquellos que defienden con tenacidad la estabilidad del matrimonio prestan un gran servicio tanto al bien privado de los esposos y de los hijos como al bien público de la sociedad humana».

No pongo en duda que si nos convencemos de que la indisolubilidad del matrimonio es un bien en sí mismo, el cual no depende del arbitrio humano sino del diseño originario de Dios sobre el hombre y el matrimonio, lo que significa un bien inscrito en lo más profundo de la naturaleza del amor conyugal y del matrimonio, habremos iniciado aquel camino de la nueva inculturación del matrimonio y la familia de la que tanta necesidad tiene la sociedad desorientada de nuestros días. Vivir coherentemente con esta verdad, cada uno desde su propia posición en la sociedad y en la Iglesia: Pastores, jueces, esposos, fieles en general, juristas, etc., será un gran servicio a un mundo que ha perdido el sentido del amor humano y que, aunque trate de no mostrarlo, tiene necesidad del testimonio de fidelidad de la Iglesia, y de la fidelidad indisoluble del amor humano que encuentra su fuerza última y la confirmación de su bondad intrínseca en la donación esponsal.

LA VERDAD SOBRE EL AMOR HUMANO (CAMINO A LA FE)
MARÍA ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS

“Sepan todos que nuestro Dios es Amor” (San Juan de Ávila) La nueva evangelización pasa por anunciar al mundo que Dios es Amor, a fin de que cada Hombre llegue al encuentro personal con El¹⁴⁰. Pero este anuncio encuentra una dificultad muy grande: la enseñanza eclesial sobre el amor no es aceptada. En las cuestiones relativas a la sexualidad y la afectividad se produce una fractura, un alejamiento de la Iglesia: incluso entre quienes se declaran católicos, muchos dicen encontrarse lejos de ella porque no comparten su doctrina sobre el amor humano. Y otros, que quieren vivir sus relaciones amorosas en fidelidad al Magisterio, lo viven con ansiedad y escrúpulo intentando cumplir unas leyes de las que no entienden su fundamento.

¹⁴⁰ “La Asamblea Sinodal que hoy se abre está dedicada a esta nueva evangelización, para favorecer en estas personas un nuevo encuentro con el Señor, el único que llena de significado profundo y de paz la existencia; para favorecer el redescubrimiento de la fe, fuente de gracia que trae alegría y esperanza a la vida personal, familiar y social”. *Benedicto XVI, Homilía en la Santa Misa con ocasión de la apertura del Sínodo de los Obispos (para la Nueva Evangelización) y proclamación de san Juan de Ávila y santa Hildegarda de Bingen “Doctores de la Iglesia”, 7 de octubre de 2012.*

I. La doctrina de la Iglesia sobre el amor humano es la verdad. Tenemos que conocerla, vivirla y transmitirla porque en todo hombre hay un deseo en el corazón de amar y ser amado. Conocer la verdad del plan de Dios sobre el amor humano (en todas sus variantes: paterno-filial, de amistad, conyugal, de consagración...) libera y esponja el corazón; y en un corazón que no está endurecido, se eliminan las barreras para la acción de la Gracia.

Ahora bien, tendremos que replantearnos cómo entendemos y hablamos del amor en la Iglesia:

- **¿Nos da miedo hablar de amor, de relaciones afectivas, de sexualidad?** Tal vez todo esto nos parece sospechoso, por reacción ante la hipersexualización de nuestra sociedad¹⁴¹.

- **¿Cuándo hablamos de esto?; ¿en los cursos prematrimoniales? ¿Por qué no antes?** Tal vez porque lo sexual nos suena a genital y lo genital a impureza. Parece que en la práctica olvidamos que sexualidad es mucho más que genitalidad. Que respetar el cuerpo no es despreciarlo ni considerarlo algo negativo.

- **Cuando lo abordamos: ¿lo hacemos en positivo?; ¿explicamos la belleza del amor al que somos llamados, en todas sus expresiones (amistad, matrimonio, virginidad...)?** ¿O nos conformamos, sin reaccionar, con el mensaje de trivialización del amor y de la relación sexual que predica la cultura dominante?

- **¿Por qué generalmente sólo tratamos estas cosas cuando hablamos del pecado, al explicar el 6º y 9º mandamientos?** ¿Decimos que es pecado y nos

¹⁴¹ Pero tenemos que dar respuesta a la “emergencia afectiva” que padece esta generación, porque “el bombardeo de erotismo es tal que facilita las adicciones y conductas compulsivas, provoca innumerables desequilibrios y la falta de dominio de la propia voluntad, hasta el punto de hacernos incapaces para la donación. Es obvio que la fe y la religiosidad se ven seriamente comprometidas, en la medida en que jóvenes y adultos no sean capaces de mantener una capacidad crítica ante una visión fragmentada y desintegrada de la afectividad, la sexualidad y el amor.” D. José Ignacio Munilla, *Obispo de San Sebastián, ponencia en el Congreso Nacional de Pastoral Juvenil, Valencia 3 noviembre 2012.*

quedamos ahí? Los mandamientos “nos muestran cómo acoger y administrar de manera justa los dones de Dios¹⁴²”. Y el pecado es un aviso de que hay un Bien que merece la pena cuidar, un don que no estamos recibiendo debidamente. Así, por ejemplo, el aborto es pecado porque estamos pasando por alto el bien de la vida. Pero tendremos que hacer ver el Bien que hay en ello, para que pueda ser valorado y recibido adecuadamente.

- Cuando explicamos el matrimonio ¿ofrecemos una propuesta de vida atractiva?; ¿hablamos de una relación por la que merece la pena apostar la vida entera? ¿O más bien nos hemos dejado contaminar por quienes piensan que el amor no dura más que unos pocos años?; **¿hay que conformarse con vivir esa relación indisoluble como una carga?**

- Benedicto XVI habló en la JMJ de la vocación al matrimonio¹⁴³, pero ¿hemos vuelto a oír hablar de esta vocación al matrimonio? ¿Por qué queda siempre camuflada detrás de la pastoral juvenil o familiar? Y en la vida consagrada: ¿concebimos igualmente la virginidad y el celibato como una carga?; ¿o realmente creemos que es un don?

Debemos preguntarnos cada uno de nosotros ¿de verdad creo que el matrimonio es algo bueno? Porque oigo, dentro de la misma Iglesia, cosas como estas:

¹⁴² “La característica más profunda y más real de nuestra condición humana es ésta: soy totalmente un regalo, un regalo de Dios; al hacerme este regalo, Dios ha constituido mi existencia... esta realidad, el hecho de que seamos don, es también la base indispensable para valorar rectamente nuestra relación con los mandamientos de Dios. Fácilmente vemos en ellos una imposición arbitraria, una restricción molesta que nos impide actuar libremente según nuestras ideas espontáneas y según nuestros fuertes deseos e impulsos placenteros. Pero ¿qué son realmente los mandamientos de Dios? Para expresarlo de forma sintética, digamos que nos muestran cómo acoger y administrar de manera justa los dones de Dios, en este sentido, son un regalo ulterior de Dios, no tienen nada de arbitrario ni gratuito. En toda la Sagrada Escritura los mandamientos van precedidos siempre por los dones de Dios y están en función de su adecuada utilización”. “*Don de Dios y mandato de Dios en el Decálogo y en la Bienaventuranzas*”, Klemens Stock, S.I., profesor emérito de Exégesis del Nuevo Testamento en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, *Magnificat* nº 107, octubre 2012, edición española.

¹⁴³ Benedicto XVI, *Homilía en la vigilia de oración a los jóvenes en Cuatro Vientos, 20 de agosto de 2011.*

- Los curas deberían enseñar en el curso prematrimonial lo que van a exigir en el matrimonio, porque el matrimonio es invivible (*sic*);
- A los 2-3 años de matrimonio ya os habéis dado cuenta de que las cosas no son como habíais pensado, que la pasión se ha terminado, pero hay que seguir adelante (*sic*); **¿realmente creemos que existe un amor que dure más allá de un par de años?** ¿Ofrecemos de verdad un proyecto de vida pensando que el amor se va a terminar pronto y que habrá que vivir esa relación para siempre, como una carga? ¿Pensamos esto mismo de cualquier otra vocación al amor? ¿Qué me diría un sacerdote si le digo que seguramente está harto de ser cura, pero que como imprime carácter....? ¿O un padre si pongo en duda que pueda amar a sus hijos más allá de un par de años?
- Pero no sólo sobre el matrimonio, sino sobre otros muchos aspectos del amor se oyen cosas equivocadas. Por ejemplo: “castidad es no cometer actos impuros hasta después del matrimonio”. Lo preocupante no es la definición, dada por un adolescente en un examen de religión; lo preocupante es que la respuesta fue considerada correcta por el profesor. Y, sobre todo, la errónea comprensión de las relaciones sexuales que implica esta afirmación. Las relaciones sexuales no son algo impuro; y la castidad no es reprimir y negar los impulsos sexuales, sino dominarlos y encauzarlos para una correcta expresión del amor. Porque algo bueno, mal usado, hace daño¹⁴⁴.

En definitiva: ¿se habla en la Iglesia del amor humano como lo han hecho Juan Pablo II en la Teología del Cuerpo, o Benedicto XVI? Me temo que no. Y sin embargo es importantísimo que en la Iglesia se profundice en entender el plan de Dios sobre el amor humano, para llevar al Hombre a encontrarse con Dios.

¹⁴⁴ “Según la visión cristiana, la castidad no significa absolutamente rechazo ni menosprecio de la sexualidad humana; significa más bien energía espiritual que sabe defender el amor de los peligros del egoísmo y de la agresividad, y sabe promoverlo hacia su realización plena” *Familiaris Consortio*, n. 33. “Es importante que transmitamos a los jóvenes que la conquista del mundo pasa por la conquista de uno mismo. Y en esta ‘batalla’ interior, la castidad consiste en poner en orden y en sintonía lo que expresa el lenguaje corporal sexual, con la autenticidad del afecto y del amor expresado” D. José Ignacio Munilla, Obispo de San Sebastián, ponencia en el Congreso Nacional de Pastoral Juvenil, Valencia 3 noviembre 2012.

No es momento para quejarse de lo mal que están las cosas. Más bien creo que tenemos que hacer un esfuerzo por seguir el camino trazado por Benedicto XVI en su primera encíclica, *Deus caritas est*, y replantearnos si conocemos bien lo que el Papa enseña. En esta Encíclica, el Papa responde a “una apreciación muy difundida: la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone quizás carteles de prohibición precisamente allí donde la alegría, predispuesta en nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace pregonar algo de lo divino?” (*Deus Caritas Est*, n° 3). Benedicto XVI va demostrando a lo largo de la Encíclica que no es verdad que la doctrina de la Iglesia sea un obstáculo para el amor y la felicidad humana.

Porque el Hombre (varón y mujer) necesita amar y ser amado. Sólo podremos hablar del amor de Dios, de esa locura de amor que le lleva a encarnarse, si somos capaces de hablar al Hombre del plan de Dios sobre el amor humano; porque este plan no es un conjunto de disposiciones para hacer la vida más difícil o menos feliz, sino todo lo contrario: es la forma de que el Hombre llegue a amar en plenitud, haciéndose así, en la medida en que es un ser que ama, semejante a Dios.

Por ejemplo: la persona enamorada dice “ya no concibo la vida sin ti”; a esto la Iglesia lo llama “ser una sola carne”. Los enamorados desean “que no se acabe nunca”; la Iglesia lo llama amor indisoluble. Quienes viven el amor dicen: “eres único y especial para mí”; la Iglesia lo llama fidelidad. Los enamorados exclaman: “este amor nos da la vida”; la Iglesia se admira ante el misterio increíble de la fecundidad del amor. Ante estas exigencias del amor humano (que seamos uno, que no pase nunca, que nos dé la vida) la Iglesia reconoce (no crea) su importancia, incorporándolas al concepto de matrimonio que enseña y defiende.

Es decir, lo que todo el mundo desea cuando se enamora, la Iglesia afirma que verdaderamente es posible, y que nadie se equivoca al vivir ese amor. La Iglesia es la única que confía en la capacidad del hombre para amar. La mentalidad actual quiere negar la realidad de los deseos del corazón

(presentando como lo natural que el amor no dure) para evitar tener que reconocer lo que es un fracaso vital y una frustración. Y porque aceptar esos deseos lleva sin duda a experimentar la necesidad de Alguien que redima el amor, que salve al hombre de esta incapacidad de colmar por sí mismo los deseos del corazón¹⁴⁵.

II. **¿Qué hacemos para mejorar las cosas?** Para empezar, examen de conciencia: (como saben, el Romano Pontífice y el Sínodo sobre la Nueva Evangelización han insistido mucho en este punto):

A. **Ser conscientes de los fallos en el conocimiento de la doctrina sobre el amor.** Si la doctrina de la Iglesia sobre el amor humano es verdad, tenemos que conocerla¹⁴⁶. Su conocimiento no plantea problemas: está recogida y explicada en documentos del Magisterio. Y si es verdad que estudiar la Teología del Cuerpo puede resultar más costoso, *Familiaris Consortio* y *Deus Caritas Est* son textos perfectamente asequibles para cualquier lector; también puede conocerse la doctrina a través de libros que, fieles al Magisterio, explican la doctrina sobre el amor con un lenguaje más fácil. Del mismo modo, el documento que acaba de publicar la Conferencia Episcopal Española¹⁴⁷, “La verdad del amor humano”, debe ser de obligado conocimiento para todos nosotros.

B. Y en cuanto a **cómo proponemos esta doctrina sobre el amor**, de nuevo sienta decir que lo que yo escucho generalmente no es una propuesta

¹⁴⁵ “Por otra parte, no podemos olvidar que muchas personas en nuestro contexto cultural, aún no reconociendo en ellos el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo. Esta búsqueda es un auténtico “preámbulo” de la fe, porque lleva a las personas por el camino que conduce al misterio de Dios. La misma razón del hombre, en efecto, lleva inscrita la exigencia de “lo que vale y permanece siempre”. Esta exigencia constituye una invitación permanente, inscrita indeleblemente en el corazón humano, a ponerse en camino para encontrar a Aquel que no buscaríamos si no hubiera ya venido. La fe nos invita a nos abre totalmente a este encuentro”. *Porta Fidei*, n. 10.

¹⁴⁶ “Como se puede ver, el conocimiento de los contenidos de la fe es esencial para dar el propio asentimiento, es decir, para adherirse plenamente con la inteligencia y la voluntad a lo que propone la Iglesia” *Porta Fidei*, n. 10. Del mismo modo, no puede darse una adhesión a la moral sexual si no se conoce.

¹⁴⁷ Conferencia Episcopal Española, “La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar”, Madrid, 26 de abril de 2012.

positiva sino más bien un estar a la defensiva; muchas veces porque no entendemos qué es el amor ni qué exigencias se derivan del amor. Ya se ha dicho antes que la Iglesia no “inventa” las propiedades y elementos esenciales del matrimonio sino que recoge, en términos tal vez un poco técnicos, las exigencias de un amor auténtico; exigencias que descubre cualquier persona **realmente enamorada. Tal vez esto sea el punto central: ¿de verdad hablamos de amor? ¿o de sucedáneos? Es una necesidad urgente aprender a amar.**

En la formación para el amor, los cursos de educación afectivo-sexual son una herramienta especialmente eficaz¹⁴⁸; entender qué caracteriza a los distintos tipos de relaciones en las que el Hombre se desarrolla como persona en contacto con los demás; conocer los distintos componentes del amor: los sentimientos, las emociones, la razón y la voluntad capaces de gobernarlos... y entender el fundamento antropológico por el que la Iglesia propone vivir la afectividad, la sexualidad, el amor, de una determinada manera. Todo ello para conocerse a uno mismo; para mejorar las relaciones con los demás; y para acercarse a Dios al atisbar lo bien que ha creado y pensado todo, para bien del Hombre (varón y mujer).

Por otro lado, la educación afectivo-sexual¹⁴⁹ plantea una **especial urgencia** ante la inmadurez emocional galopante de las sociedades del primer mundo, que se manifiesta en la falta de capacidad de decisión y de autodomínio,

¹⁴⁸ “Cursos de formación afectivo-sexual: La acción social de la Iglesia se ha ido adecuando a las necesidades de la sociedad en el correr de los siglos... Y en el momento presente, ¿cuáles pueden ser las grandes aportaciones sociales de la Iglesia? Al igual que en toda su historia, la Iglesia dirige su acción social allá donde estén las carencias de cada momento histórico. Pues bien, una de las grandes carencias de nuestra España moderna es, sin duda, la educación en el amor humano. La felicidad de nuestros jóvenes depende en buena medida de ello, del descubrimiento del verdadero sentido del amor humano, y de la educación para la madurez afectivo-sexual. No voy a citar nombres de las diversas iniciativas que ya están en marcha, pero son muchas y bien orientadas. Tal vez no exista todavía la suficiente coordinación entre la Pastoral Familiar, la Pastoral Educativa y la Pastoral Juvenil, para vehicular una buena oferta de educación afectivo-sexual, pero es una tarea que debemos abordar y trabajar” D. José Ignacio Munilla, *Obispo de San Sebastián, ponencia en el Congreso Nacional de Pastoral Juvenil, Valencia 3 noviembre 2012.*

¹⁴⁹ La autora es Monitora del proyecto de Educación Afectivo Sexual “Aprendamos a Amar”. El proyecto “Aprendamos a Amar” consta de unos materiales de trabajo y una oferta de Cursos de Formación de monitores y es un programa completo que pretende facilitar a padres, profesores, catequistas y educadores en general, el planteamiento de la sexualidad desde la belleza de una perspectiva nueva y verdadera, que responda a los deseos más hondos del corazón humano.

la dependencia afectiva, el egoísmo, la inseguridad, la incapacidad para el compromiso...; y ante las propuestas de la ideología de género.

C. Conociendo la verdad sobre el amor humano, podremos vivirla, y eso nos hace libres: quienes viven una relación sexual como si fuera algo trivial, que no tiene consecuencias más allá del placer puntual que pueda proporcionar, hacen daño a otros y a sí mismos. No saben ver que detrás de un cuerpo bonito hay mucho más que una fuente de placer: hay una persona, un ser tan valioso que no puede ser instrumentalizado ni utilizado como una cosa, sino tratado conforme a su dignidad¹⁵⁰.

En el otro extremo, también es liberador entender que el cuerpo no es algo malo¹⁵¹: todavía muchos consideran que en el hombre lo positivo es lo espiritual y lo corporal un lastre negativo y viven con escrúpulos y temores los distintos gestos afectivos.

Cuando las personas se enamoran, lo normal es que el cuerpo reaccione al estímulo de la atracción. Y no se debe vivir algo que es natural (aunque debe ser ordenado) con culpabilidad y muchas veces, insisto, con gran sufrimiento. Por eso, hay que entender bien que Dios nos ha dado un cuerpo: que **somos cuerpo** y a través del cuerpo nos comunicamos con los demás. A continuación hay que explicar que cada tipo de relación se expresa con gestos propios del amor que hay en esa relación: así, a la amistad corresponden gestos (saludo, abrazo) que son distintos de los que corresponden a un noviazgo (abrazos y besos distintos). Y hay expresiones del cuerpo que significan una entrega total, que son exclusivos de la relación matrimonial.

Si lo que transmitimos con el cuerpo se corresponde con la verdad del corazón, ese gesto es bueno: una cópula que expresa un amor fiel e indisoluble

¹⁵⁰ "La Iglesia enseña que la verdad del amor está inscrita en el lenguaje de nuestro cuerpo. En efecto, el hombre es espíritu y materia, alma y cuerpo; en una unión sustancial, de forma que el sexo no es una especie de prótesis en la persona, sino que pertenece a su núcleo más íntimo. Es la persona misma la que siente y se expresa a través de la sexualidad, de forma que jugar con el sexo, es jugar con la propia personalidad". D. José Ignacio Munilla, *Obispo de San Sebastián, ponencia en el Congreso Nacional de Pastoral Juvenil, Valencia 3 noviembre 2012.*

¹⁵¹ Vid. *Familiaris Consortio* n. 11; *Deus Caritas Est*, n. 2 y 5.

es un gesto cierto; una cópula realizada para obtener placer y desaparecer de la vida del otro, provoca dolor y falsea la verdad de ese acto.

D. Además de conocer la verdad sobre el amor, para poner equilibrio en nuestro corazón y en nuestras relaciones afectivas necesitamos que el amor vivo y experimentado de Cristo ocupe un lugar central: si El es el centro de nuestro corazón, desaparecerán los desequilibrios, posesividades, exigencias... Por eso es necesaria la vida de oración, tener una relación personal viva y verdadera con Cristo vivo.

E. Conociendo, y viviendo¹⁵² la verdad sobre el amor humano, tenemos que transmitirla¹⁵³. Benedicto XVI¹⁵⁴ "nos invita a ser más conscientes de una realidad ya conocida, pero tal vez no del todo valorada: que el matrimonio constituye en sí mismo un Evangelio, una Buena Noticia para el mundo actual, en particular para el mundo secularizado. La unión del hombre y la mujer, su ser una sola carne en la caridad, en el amor fecundo e indisoluble, es un signo que habla de Dios con fuerza, con una elocuencia que en nuestros días llega a ser mayor porque lamentablemente y por varias causas, el matrimonio, precisamente en las regiones de antigua evangelización, atraviesa una profunda crisis. Y no es casual.

El matrimonio está unido a la fe, no en un sentido genérico. El matrimonio, como unión de amor fiel e indisoluble, se funda en la gracia que viene de Dios Uno y Trino, que en Cristo nos ha amado con un amor fiel hasta la Cruz... Hay una evidente correspondencia entre la crisis de la fe y la crisis del matrimonio. Y, como la Iglesia afirma y testimonia desde hace tiempo, el matrimonio está llamado a ser no sólo objeto, sino sujeto de la nueva evangelización".

¹⁵² "Lo que el mundo necesita hoy de manera especial es el testimonio creíble de los que iluminados en la mente y el corazón por la Palabra del Señor, son capaces de abrir el corazón y la mente de muchos al deseo de Dios y de la vida verdadera, ésa que no tiene fin." *Porta Fidei*, n. 15.

¹⁵³ "La fe, en efecto, crece cuando se vive como experiencia de un amor que se recibe y se comunica como experiencia de gracia y gozo. Nos hace fecundos porque ensancha el corazón en la esperanza y permite dar un testimonio fecundo" *Porta Fidei*, n. 7.

¹⁵⁴ *Benedicto XVI, Homilía en la Santa Misa con ocasión de la apertura del Sínodo de los Obispos (para la Nueva Evangelización) y proclamación de san Juan de Ávila y santa Hildegarda de Bingen "Doctores de la Iglesia", 7 de octubre de 2012.*

Porque el matrimonio es signo del amor de Cristo a su Iglesia. Cuando profundicemos en el significado que esto tiene, entenderemos la belleza del matrimonio.

F. Conociendo la verdad del amor humano y sus fundamentos antropológicos

- podremos hablar con los no creyentes: el plan de Dios sobre el amor no es algo que sólo afecta a los católicos. Todos y cada uno de los Hombres hemos sido creados por y para el amor, y buscamos querer y ser queridos. Por tanto, vamos a profundizar sobre el amor, para poder entrar en diálogo con los demás.

- aumentará nuestro amor por la Iglesia, que dejará de ser vista como una autoridad que arbitrariamente coarta el deseo de felicidad de las personas; porque al entender por qué la Iglesia propone vivir cada relación amorosa de una determinada manera, empezaremos a verla como lo que es: esa Madre que sólo desea mostrarnos el camino hacia un amor más grande. Y la Maestra que se queda sola recordando al mundo la Verdad sobre el amor.

- seremos capaces de ofrecer una esperanza al Hombre contemporáneo, que al vaciar de sentido la palabra Amor, y limitarla a un mero sentimentalismo, se encuentra ante un vacío que pretende llenar de forma artificial. Porque la trivialización del concepto de amor y su limitación a mero sentimiento lleva a creer que es algo pasajero, que proporciona momentos puntuales de felicidad, y que como viene se va: no dura, porque como sentimiento es variable. Como consecuencia de esta idea, se va instalando entre nosotros la convicción de que no existe un amor duradero. Por eso en nuestras sociedades avanzadas es más patente la infelicidad que en otras sociedades menos desarrolladas, porque el hombre necesita ser amado y no lo es. Y para olvidarlo o para disimular esta necesidad de amor nuestros contemporáneos buscan compulsivamente la felicidad inmediata, entendida como

placer, como satisfacción de los propios deseos; exigen ser felices, como un derecho; y si no consiguen lo que quieren, lo viven como una frustración. Aumentan así tanto el número de suicidios como las personas que viven enganchadas a distintas adicciones en las que querrían encontrar una felicidad artificial¹⁵⁵.

Hay que ofrecer al Hombre la posibilidad real de vivir un amor que no pasa; porque si sólo tiene experiencia de relaciones pasajeras ¿cómo creer en un Amor que no pasa nunca? Aquí queda patente la importancia de la defensa de la indisolubilidad del matrimonio y del compromiso definitivo que hace la Iglesia.

La Nueva Evangelización pasa por propiciar el encuentro de cada persona con Dios que es Amor. Y un lugar privilegiado para que se produzca ese encuentro es proponer a las personas aprender a amar, conocer el plan de Dios sobre el amor, saber que es posible un amor que no pasa nunca y entender cómo El que todo lo ha dispuesto para nuestro bien es el Único que puede llenar plenamente el anhelo de amor que hay en cada corazón humano.

¹⁵⁵ "El paso de la vida rural a las grandes aglomeraciones urbanas habrá podido tener una influencia no desdeñable en este fenómeno, pero sin lugar a dudas, las malas experiencias han sido más determinantes a la hora de generar el síndrome de desconfianza. La constatación del egoísmo a nuestro alrededor puede hacer que nos repluguemos en nosotros mismos, mostrando una desconfianza generalizada hacia el prójimo, y hasta hacia Dios mismo. Uno de los fenómenos más determinantes en la extensión de esta herida afectiva de la desconfianza, ha sido el divorcio y la falta de estabilidad familiar... Algo similar podríamos señalar en lo que se refiere a la crisis en las amistades y en los noviazgos. Las traiciones en las amistades, así como las infidelidades en las relaciones amorosas, pueden provocar una decepción y una desconfianza generalizada hacia todos y hacia todo. Se llega a desconfiar de la vida en sí misma, tal vez incluso, se llega a desconfiar de Dios, autor de la vida.

Por otra parte, las consecuencias de ese síndrome de desconfianza son muchas y muy serias: erosión de las relaciones sociales, aislamiento personal, suspicacias e hipersensibilidades... Como decimos, la misma experiencia religiosa puede verse seriamente comprometida por este síndrome de desconfianza. A quien tiende a desconfiar de todos, termina por costarle confiar en Dios mismo. No es cierta la suposición de que las experiencias decepcionantes en esta vida nos ayuden a refugiarnos en Dios, por lo menos no parece cierto en lo que a las generaciones actuales se refiere." D. José Ignacio Munilla, *Obispo de San Sebastián, ponencia en el Congreso Nacional de Pastoral Juvenil, Valencia 3 noviembre 2012.*

REFLEXIÓN SOBRE LA VOCACIÓN DEL DIRIGENTE DE EMPRESA CRISTIAN MENDOZA

INTRODUCCIÓN

Desde hace ya varios años, Centro Académico Romano Fundación promueve encuentros romanos de emprendedores, animando a sus participantes a “un compromiso serio con la búsqueda de la verdad”¹⁵⁶. La Pontificia Universidad de la Santa Cruz ha acogido estos encuentros y numerosos profesores de nuestra Universidad -y de otras instituciones académicas- han participado en sus debates.

Estas jornadas de formación son una buena ocasión para hacer un comentario al reciente documento del Pontificio Consejo Justicia y Paz, dirigido a emprendedores cristianos bajo el título “*A Reflection on the Vocation of the Business Leader*”, una reflexión sobre la vocación del dirigente de empresa¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Más información en www.carfundacion.org.

¹⁵⁷ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, Ciudad del Vaticano 2012, p. 4. n. 5: “We wish to speak specifically to Christian business leaders, who have at the heart of their work the deep sense of God’s calling to be collaborators in creation”.

Las ideas contenidas en este documento no pretenden definir la doctrina de la Iglesia sobre la actividad profesional de un director de empresa, porque la Iglesia no tiene una opinión económica; sin embargo, el documento ofrece principios de reflexión y criterios de juicio que pueden orientar al director de empresa en su trabajo.

La vocación es entendida en este documento como una llamada divina para obrar en el mundo, sin distinguir la vocación cristiana de la vocación profesional, considerándolas unidas en la persona que, siendo cristiana, dirige una empresa¹⁵⁸. Al afirmar que el dirigente de empresa tiene una vocación, la Iglesia no enseña una práctica de cultura organizacional, sino de moral cristiana. No obstante, la enseñanza de la Iglesia está en sintonía con la teoría económica. Hace años Peter Drucker, uno de los mayores expertos en cultura organizacional, señalaba igualmente que las empresas han de hacer las cosas bien (*doing well*) para hacer el bien (*doing good*)¹⁵⁹. La reflexión de la Iglesia no sustituye, ni contradice, las propuestas de la economía empresarial cuando recuerda que el dirigente de empresa para hacer el bien, debe hacer bien su labor profesional¹⁶⁰. El documento, escrito en inglés, supera los límites del mundo anglosajón gracias a su carácter de orientación práctica para profesores universitarios¹⁶¹. Sin embargo, el texto está redactado con un lenguaje y presentado con un estilo que responden a las categorías del mundo de habla inglesa¹⁶². Por lo tanto, un contexto de comprensión que haga explícitos los diferentes elementos culturales puede ser útil para una lectura más fecunda del documento del Pontificio Consejo Justicia y Paz por parte de un lector de ámbito latino, razón por la cual hacemos este breve comentario.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 5. n. 6: "The vocation of the businessperson is a genuine human and Christian calling".

¹⁵⁹ Cfr. PETER F. DRUCKER, *Las nuevas realidades*, EDHASA, Barcelona, 1991.

¹⁶⁰ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 5. n. 8: "Building a productive organization is a primary way in which businesspeople can share in the unfolding of the work of creation".

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 1. Palabras del Cardenal Peter K.A. Turkson: "a kind of vade-mecum for business men and women, a handbook to be utilized by professors in formative moments and for instruction in schools and universities".

¹⁶² *Ibid.*, p. 25. n.86: "Teachers need to inspire their students to discover the good which is within them and to follow the call they have to use their professional skills and judgment as a force for good in the world".

El documento del Pontificio Consejo trata sobre la vocación del dirigente de empresa y no sobre la vocación de quien ejerce cualquier otra profesión, debido a las circunstancias por las que atraviesa la sociedad occidental y, junto con ella, muchos fieles cristianos. Este momento histórico se caracteriza por una idea de la economía como la linfa vital de la sociedad y -en la práctica- como la clave de lectura de la realización humana. En definitiva, es posible afirmar que el s. XXI ha visto crecer una civilización económica¹⁶³. Hace algunos años, cuando la crisis económica que atravesamos comenzaba a notarse con más fuerza, el Santo Padre Benedicto XVI se refería al daño que causan esas grandes potencias de la historia de hoy, esos capitales anónimos que esclavizan al hombre que, a pesar de no ser más que el hombre, se erigen como un poder anónimo al que los hombres sirven y por el cual son atormentados e incluso aplastados¹⁶⁴. En su reflexión sobre la humanidad y su salvación, la Iglesia plantea con seriedad una llamada (vocación) a todos aquellos que puedan contribuir al verdadero desarrollo de nuestra civilización económica¹⁶⁵. En esta llamada a vivir una vida de acuerdo con la fe confluyen las jornadas promovidas por Centro Académico Romano Fundación y el documento que ahora analizamos.

1. CONTEXTO ECONÓMICO Y DOCTRINA SOCIAL

Las crisis representan oportunidades de crecimiento y de aprendizaje que, en el caso de una crisis económica, recaen sobre los actores de la economía. En el contexto económico en que vivimos, la mayor parte de los agentes económicos son emprendedores privados, porque la sociedad privilegia el

¹⁶³ FRANCESCO CAPRIGLIONE (editor), *Finanza, Impresa e Nuovo Umanesimo*, Cacucci Editore, Bari 2007, p.11-29.

¹⁶⁴ BENEDICTO XVI, *Meditazione nel corso della prima Congregazione Generale dell'Assemblea Speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi*, Ciudad del Vaticano, 11 de octubre de 2010: "Pensiamo alle grandi potenze della storia di oggi, pensiamo ai capitali anonimi che schiavizzano l'uomo, che non sono più cosa dell'uomo, ma sono un potere anonimo al quale servono gli uomini, dal quale sono tormentati gli uomini e perfino trucidati".

¹⁶⁵ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 25. n.87: "Entrepreneurs, managers, and all who work in business, should be encouraged to recognize their work as a true vocation and to respond to God's call in the spirit of true disciples".

libre mercado y, en definitiva espera siempre *menos* del gobierno¹⁶⁶. Como consecuencia, el Pontificio Consejo invita a los “emprendedores” a tomar conciencia de la responsabilidad personal que tienen en el futuro de la sociedad. Esta invitación es un reconocimiento por parte de la Iglesia del valor de la economía como un servicio a la sociedad, donde el empresario para servir a los demás, sobre todo ha de hacer bien su trabajo. No es necesario por tanto, que el empresario haga “más cosas” o haga “algo diferente” para servir a la sociedad, lo que importa es que lleve adelante su empresa y que al hacerlo tenga conciencia de su propia dignidad y de la dignidad de sus trabajadores. Por otra parte, la vocación del emprendedor cristiano está contextualizada en el ámbito de la sociedad moderna e influenciada por nuevos fenómenos culturales que nacen en la revolución industrial y han ido creciendo hasta nuestros días. Entre éstos fenómenos, la globalización, la tecnología de las comunicaciones y las finanzas, han producido situaciones económicas nuevas -hasta ahora desconocidas en sus dimensiones actuales- que han transformado nuestra era¹⁶⁷. En realidad, es lo que antes el compendio de la doctrina social de la Iglesia definía como “cosas nuevas”¹⁶⁸.

1.1 Globalización

La globalización ha aparecido en el mundo antes que el cristianismo. Por ejemplo, ya en tiempos del imperio Romano se deseaba establecer un “mundo conocido” a fuerza de conquistarlo; sólo que en la antigüedad no se buscaba -como ahora- que todos los hombres contaran con iguales derechos. En nuestra época, la globalización se desarrolla dentro y fuera de la cultura cristiana, creando nuevos estilos de vida, impulsando el desarrollo cultural

¹⁶⁶ Cfr. STEFANO ZAMAGNI, *Economía del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007, prefacio. El autor no está de acuerdo con esta perspectiva económica, sólo la menciona.

¹⁶⁷ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 2: “The transformative developments of our era -globalization, communications technologies, and financialization- produce problems alongside their benefits: inequality, economic dislocation, information overload, financial instability and many other pressures leading away from serving the common good”.

¹⁶⁸ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, o.c., Capítulo V: “Las Res Novae en economía” nn. 361-376.

de los pueblos, constituyendo -en definitiva- una oportunidad y un riesgo. La doctrina social de la Iglesia busca en la globalización una oportunidad de promoción de la persona y de evangelización, sin limitarse al análisis económico, subrayando que “el nuevo horizonte de la sociedad global no se da tanto por la presencia simplemente de vínculos económicos y financieros entre agentes nacionales que operan en países diversos -que, por otra parte, siempre han existido-, sino más bien por la expansión y naturaleza absolutamente inéditas del sistema de relaciones que se está desarrollando”¹⁶⁹.

La Iglesia no reflexiona sobre la globalización para establecer métodos o técnicas de comercio internacional, sino para señalar que existen relaciones humanas que tienen lugar en situaciones totalmente nuevas, donde la cultura producida en un punto del planeta influye en grupos que viven a miles de kilómetros de allí, donde la creación de bienes tecnológicos en algunos países cambia zonas distantes de esas naciones¹⁷⁰. Al crecer más allá de las fronteras nacionales, las empresas pueden promover una nueva cultura en los pueblos donde se desarrollan sus actividades empresariales e influir en la sociedad de manera cada vez más consistente, generando grandes bienes -o males- sociales¹⁷¹.

Los cristianos a lo largo de la historia han subrayado las relaciones de igualdad, de una comunión universal (catolicidad) que constituye una de las notas características del cristianismo. Bajo este concepto de catolicidad, la Iglesia se ha implantado en culturas muy diferentes y a todos los niveles de la sociedad, produciendo unidad en la diversidad de los grupos nacionales y preservando al mismo tiempo las culturas regionales. No existe, en definitiva, ninguna institución tan global como la Iglesia por su dimensión internacional y por su respeto hacia las comunidades más pequeñas. Quien estudia la institución de la Iglesia bajo las categorías de la civilización económica,

¹⁶⁹ *Ibid*, n. 361.

¹⁷⁰ BARBARA WARD, *Faith and Freedom*, Image Books, New York 1958, capítulo 1: “Foundations”, pp. 13-78.

¹⁷¹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c. p. 8 n. 19: “It is as if economic power had acquired an extraterritorial status (...) Business has become much more influential in this changed context and consequently carries the potential for great good or bad”.

pretendiendo descubrir en ella una estructura gigantesca, organizada monolíticamente bajo la dirección infalible de un romano pontífice, se equivoca. No obstante, la Iglesia es objeto de estudio económico por su presupuesto anual billonario y porque su más de “un millón de empleados sólo en los Estados Unidos” la convierte en una realidad económicamente presente y observable¹⁷².

Éstas concepciones de la Iglesia Católica nos permiten observar que la economía tiende cada vez más a ser la medida de la realidad; sin embargo, en ocasiones la economía global es “una realidad multiforme y no fácil de descifrar, ya que se desarrolla a varios niveles y evoluciona continuamente, según trayectorias difícilmente previsibles”¹⁷³. Sólo los expertos de la esfera económica tienen la competencia necesaria para descifrar y señalar la ética de su profesión y, quienes de entre ellos sean cristianos, habrán de especificar su vocación impulsando la economía de acuerdo con los principios de la moral cristiana¹⁷⁴. Se trata de una verdadera llamada que lleva a orientar la propia tarea, también en la actividad económica, hacia la profesionalidad (*doing well*) y el bien común (*doing good*) porque “ser cristiano no es algo accidental, es una divina realidad que se inserta en las entrañas de nuestra vida, dándonos una visión limpia y una voluntad decidida para actuar como Dios quiere”¹⁷⁵.

1.2 Tecnología de las comunicaciones

Un segundo fenómeno social está representado por la tecnología de las comunicaciones que ha incrementado la cantidad de información disponible, creando nuevas oportunidades para alcanzar información de calidad. Sin embargo, la tecnología no sólo mejora la información sino también la gestión de la información disponible, porque los instrumentos de comunicación recientes han revolucionado la organización empresarial,

¹⁷² Cfr. THE ECONOMIST, *The Catholic church in America, Earthly concerns*, 18 de Agosto 2012.

¹⁷³ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, o.c. n. 361.

¹⁷⁴ IDEM, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c. p. 4. n. 6: “The vocation of the businessperson is a genuine human and Christian calling”.

¹⁷⁵ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 2002. n. 90.

dando lugar a jerarquías más ligeras y a decisiones más inmediatas¹⁷⁶. En otras palabras, si se utilizan de manera adecuada, los nuevos instrumentos de comunicación permiten poner información de calidad en manos de más personas y más rápidamente. La tecnología representa -para la Iglesia- una oportunidad para dar criterios morales de fondo, puesto que sigue vigente lo que advertía el Concilio Vaticano II, “en nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad”¹⁷⁷.

Al mismo tiempo, la transmisión de información es cada vez más creativa, tiene lugar en las redes sociales, en áreas virtuales de acceso restringido, en mensajes de espacio limitado, etc.; es decir, en ámbitos que reclaman una atención más constante y a través de los cuales se puede fomentar un sentido cristiano de la actividad profesional y de las relaciones humanas que derivan de ella. No obstante, la tecnología de la información no es siempre comprendida como un instrumento útil para el desarrollo humano y, quien critica el papel que hoy en día se da a los medios de comunicación, afirma que la información circula rápidamente en una sociedad donde lo importante es la velocidad, no la duración¹⁷⁸. Para quien comparte esta perspectiva, la sociedad viaja sobrecargada de datos, los nuevos sistemas posibilitan una mayor selección de información, pero al mismo tiempo, la cantidad de material hace que esa selección sea muy difícil¹⁷⁹. Además, la velocidad de las comunicaciones permite desplazar con gran facilidad los instrumentos de trabajo de un lugar a otro del planeta y en esa carrera, el

¹⁷⁶ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 8 n. 20: “The revolution in communications technology brought by the Internet has had significant impacts, both positive and negative, upon business management”.

¹⁷⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, n. 3.

¹⁷⁸ ZYGMUNT BAUMAN, *Vita líquida*, Editori Laterza, Roma, 2005, p. xv: “Grazie al numero infinito di esperienze terrene che si spera di poter fare, non si sente la mancanza dell’eternità: anzi la sua perdita può persino passare inosservata. Ciò che conta è la velocità, non la durata”.

¹⁷⁹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 9, n. 21: “we now live in a world of instant gratification and an overabundance of information. In such a world, as is commonly noted, the urgent can drive out the important”.

individuo se comprende como pieza de un gran mecanismo¹⁸⁰. En definitiva -bajo esta perspectiva- las decisiones son tomadas a gran velocidad y la necesidad de contar con respuestas inmediatas puede tener el riesgo de exigir al individuo una mayor disponibilidad para su empresa, dejando para más tarde otros “proyectos humanos” como la familia o el descanso.

Esa visión negativa de la tecnología de las comunicaciones no parece mostrar toda la realidad. El mundo económico necesariamente hace uso de la tecnología de la información, porque la dinámica de intercambio de bienes y servicios en un mercado libre se rige por criterios de eficiencia y de rentabilidad, que marchan sobre las vías del tiempo y del crecimiento económico. Como consecuencia, la economía es altamente competitiva y; sin embargo, el uso de la información para su desarrollo puede también hacerse de acuerdo con la dignidad de la persona humana. La dinámica económica puede promover igualmente la responsabilidad personal del emprendedor, sobre todo cuando es consciente de que, al trabajar bien, colabora con el bien común y cuando comprende que el trabajador es mucho más que un “recurso humano” del que puede disponer en cualquier momento. Además, la velocidad de la información y las nuevas tecnologías en muchas ocasiones otorgan mayor disponibilidad de tiempo para una vida más humana. Por otra parte, los medios de comunicación no han hecho simplemente más rápida la información. Al mismo tiempo proponen estilos de vida, muchos de los cuales respetan la dignidad de la persona, estableciendo auténticos modelos humanos para amplios sectores de la sociedad. Estos “estilos de vida” dependen en gran parte de un modelo económico de fondo, porque el mundo económico ha sido puesto de moda por los medios de comunicación, donde quien dirige la economía -el empresario- es visto como una “persona socialmente aceptable”.

En resumen, la técnica de las comunicaciones es un instrumento que puede servir para el bien o para el mal y por lo tanto, “la clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado

¹⁸⁰ Cfr. JUAN MANUEL MORA, *Nuevos desafíos para una profesión centenaria*, en JUAN MANUEL MORA (editor), *10 ensayos de comunicación institucional*, EUNSA, Pamplona 2009. p. 13.

plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser (...). La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte”¹⁸¹. Por lo tanto, los medios de comunicación modernos pueden ser una gran ayuda para la sociedad porque no sólo deciden qué es lo que grandes grupos sociales han de pensar y leer, sino también lo que nunca será leído ni pensado¹⁸².

1.3 *Financiarización de la economía*

Hace algunos años, en un congreso universitario, un grupo de estudiantes se reunieron con el Dr. Carlos Llano, un experto en filosofía de la empresa y de la persona, que era también Rector de la Universidad Panamericana. El Rector sabía que tenía delante un grupo de alumnos de las especialidades de finanzas y de negocios internacionales y; entonces, observándolos en tono de broma, les dijo algo así como: “Finanzas, negocios internacionales, mercadotecnia, son ciencias que hace cien años no existían y que dentro de cien años no existirán. Medicina, derecho, filosofía... son ciencias que, hace cien años existían, y dentro de cien, seguirán existiendo”. Lejos de hacer una crítica a las ciencias empresariales, de las que el Dr. Llano era un gran promotor, lo que el Rector buscaba era invitar a los alumnos a colocar su especialidad dentro de un conocimiento global, que a fin de cuentas constituye el saber universitario. Ciertamente -como afirmaba el Dr. Llano- los conocimientos especializados dentro de la práctica económica han experimentado un desarrollado notable en los últimos años, aunque su desarrollo no se limita a la esfera universitaria.

La sociedad necesita velocidad y la ciencia financiera ha creado técnicas para colocar cualquier inversión futura al valor presente, las provisiones económicas son descontadas a precio real de acuerdo con su riesgo y el dinero

¹⁸¹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, 2009, n. 70.

¹⁸² BEN H. BAGDIKIAN, *The Media Monopoly*, Bacon Press, Boston 2000, p. xxxviii: “their disproportionate market power is not just in the marketplace to dominate what the public will read. They can decide what the public will not read”.

tiene un valor que depende del país y de la industria en que es invertido. Las finanzas han utilizado y multiplicado a la vez muchas de las oportunidades ofrecidas tanto por la globalización como por la velocidad de la información de las nuevas técnicas de comunicación, y toda esta dinámica tiene lugar en un proceso creciente¹⁸³. El desarrollo del sistema financiero no representa un problema para la moral de la Iglesia, porque para que el mundo financiero haga el bien, debe hacerse bien, es decir, debe ser eficaz y rentable. La utilidad financiera no está medida por el bien o mal que pueda producir a quien lo compre o utilice, sino simplemente por el riesgo que tiene en el mercado y el rendimiento que puede producir a corto plazo¹⁸⁴. Se trata de un proceso muy atractivo para el hombre que, no obstante, debe ser consciente de obrar con una libertad responsable y de obrar más allá de los límites temporales en que se encuentra. En definitiva, el empresario ha de considerar el bien que puede producir en el futuro para la sociedad y para su propia empresa. Es por esto que la doctrina social de la Iglesia invita al individuo que obra en el sistema financiero a evaluar -con su responsabilidad personal- las repercusiones de su trabajo, sin quedarse sólo en las simples operaciones numéricas¹⁸⁵.

Por otra parte, cuando se toma conciencia de la grandeza de la vocación cristiana, se entiende que la eficacia profesional está orientada al servicio de la persona y que la eficacia del sistema no lleva necesariamente a disminuir las relaciones entre los inversores y compradores de esas inversiones, entre quienes se benefician de los recursos y quienes los otorgan, entre quien opera con aquellos bienes y quien efectivamente es propietario de ellos¹⁸⁶. La filosofía escolástica se hace cargo de este problema, cuando distingue entre la eficacia del objeto obtenido y el desarrollo del sujeto que obra, utilizando

¹⁸³ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 9 n. 22: "The combination of globalization with its expansion of markets and earnings and new communications technologies has brought to great prominence the financial sector in business".

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 9 n. 23: "leaders are tempted to become fixated on the upside potential of short-term success, and undervalue the downside risk of excessive risk-taking and strategic failure".

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 9 n. 23: "Financialization has tended to completely commoditize businesses, reducing the meaning of this human enterprise to only a price".

¹⁸⁶ BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, 2009, n. 40: "Debido a su continuo crecimiento y a la necesidad de mayores capitales, cada vez son menos las empresas que dependen de un único empresario estable que se sienta responsable a largo plazo, y no sólo por poco tiempo, de la vida y los resultados de su empresa, y cada vez son menos las empresas que dependen de un único territorio".

para esto los conceptos de *finis operis* y *finis operantis*. El fin de lo obrado -*finis operis*- es importante, porque, como hemos dicho antes, para hacer "el bien" es necesario hacer bien la propia tarea. El mundo económico -y específicamente el mundo de las finanzas- obra con eficacia, porque su utilidad es innegable y su desarrollo ha permitido llevar adelante infinidad de proyectos claves para el actual progreso de la sociedad¹⁸⁷. Al mismo tiempo, la finalidad del que obra -*finis operantis*- no ha de ocupar un lugar secundario en el sistema financiero. Es importante por tanto no separar ni confundir estos fines, el fin de la persona no coincide ni se opone a la utilidad financiera de un producto. Se puede perder en un negocio y obrar ilícitamente así como también se puede ganar mucho actuando de manera ética.

En otras palabras, el sistema financiero no necesariamente lleva a quien obra en él a olvidarse de su implicación personal con tal de hacer de manera eficaz lo que le es encomendado, porque la responsabilidad es siempre de cada individuo. A lo largo de la historia se han dado situaciones humanas extremas donde la responsabilidad personal ha sido descargada en "un superior" militar o científico que contaba con una visión global del sistema. Sin embargo, el mundo financiero se desarrolla al ritmo de la creatividad humana y no parecen existir reglas prefabricadas que mejoren el sistema financiero, ignorando la responsabilidad personal¹⁸⁸. De hecho, cuando la teoría económica ha limitado la responsabilidad personal para mejorar la economía, en realidad ha producido una enorme pérdida económica. El desarrollo del sistema financiero no es facilitado -como algunos afirman- por la falta de transparencia, fruto de su complejidad y de la ambición de algunos de sus agentes; al punto de concebir la dinámica de las operaciones

¹⁸⁷ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 4 n. 2: "When businesses and markets as a whole are functioning properly, and are regulated in an effective manner by governments, they make an irreplaceable contribution to the material and even the spiritual well-being of humankind".

¹⁸⁸ Algunas instituciones bancarias españolas han vendido a sus mejores clientes, a sus clientes de confianza, "acciones preferentes". Los empleados que habían de comercializar estas acciones las ofrecían como una oportunidad especial, sin tener siempre toda la información del futuro fracaso de la institución bancaria que las promovía. Como resultado de esta falta de transparencia, "los mejores clientes" han perdido sus bienes junto con las instituciones bancarias donde los han invertido. Los vendedores de las acciones buscaban un objetivo preciso, sin acceso a información de conjunto.

financieras como especulación pura, donde la confianza en la jerarquía queda justificada por la efectiva consecución de una enorme utilidad económica¹⁸⁹. Al considerar el sistema financiero desde una perspectiva histórica, queda de manifiesto que la falta de transparencia arroja pérdidas económicas y que, por el contrario, el correcto funcionamiento del mundo financiero ha prestado un servicio a la sociedad donde el individuo que trabaja en él, puede descubrir que “la dignidad del trabajo depende no tanto de lo que se hace, cuanto de quien lo ejecuta que, en el caso del hombre, es un ser espiritual, inteligente y libre”¹⁹⁰.

En resumen, globalización, tecnología de las comunicaciones y mundo financiero son tres elementos de desarrollo económico y social que tiene lugar en una sociedad marcada por intercambios financieros internacionales llevados a cabo a gran velocidad. La Iglesia observa cómo el desarrollo económico es también desarrollo social en la medida en que contribuya al desarrollo del hombre. La utilidad económica no se contrapone al desarrollo humano, sino que es un instrumento que puede promover una vida humana mejor, porque la utilidad económica del empresario no es contraria a su vocación empresarial ni a su vocación cristiana¹⁹¹.

2. VOCACIÓN Y CONCIENCIA DEL EMPRENDEDOR CRISTIANO

Vale la pena analizar el documento del Pontificio Consejo a la luz de las siguientes palabras, fruto del esfuerzo de muchos teólogos que -antes y durante el Concilio Vaticano II- reflexionaron sobre la vocación personal en todos los campos del obrar humano, también en el terreno económico: “El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la

¹⁸⁹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 9 n. 23: “the opportunity to acquire enormous wealth in relatively short timeframes provides a strong incentive for dysfunctional behavior”.

¹⁹⁰ BEATO JUAN PABLO II, *Discurso*, 3 julio 1986, n.3.

¹⁹¹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 5. n. 8: “Building a productive organization is a primary way in which businesspeople can share in the unfolding of the work of creation. When they realize that they are participating in the work of the Creator through their stewardship of productive organizations, they may begin to realize the grandeur and awesome responsibility of their vocation”.

ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, aduciendo que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno”¹⁹². Uno de los precursores del Concilio, san Josemaría Escrivá, exponía su pensamiento sobre la vocación cristiana con estas palabras: “vuestra vocación humana es parte, y parte importante, de vuestra vocación divina. Esta es la razón por la cual os tenéis que santificar, contribuyendo al mismo tiempo a la santificación de los demás, de vuestros iguales, precisamente santificando vuestro trabajo y vuestro ambiente: esa profesión u oficio que llena vuestros días, que da fisonomía peculiar a vuestra personalidad humana, que es vuestra manera de estar en el mundo; ese hogar, esa familia vuestra; y esa nación, en la que habéis nacido y a la que amáis”¹⁹³.

Bajo esta perspectiva, la vocación cristiana no es sólo una vocación al compromiso social, ya que no exige simplemente una mayor cooperación al bien de los demás o la promoción de un desarrollo sostenible a largo plazo en la economía; sino que -como afirman muchos pastores de la Iglesia y tantas otras personas de fe- la vocación cristiana consiste en el seguimiento de la voluntad divina¹⁹⁴.

De acuerdo con la fe de la Iglesia, la voluntad divina se reconoce en el ámbito de la conciencia, donde cada persona se interroga sobre su sentido último; de hecho todo individuo busca la salvación porque en su vulnerabilidad sabe que no vivirá eternamente y en vista de su fin último toma decisiones, buenas o malas. Sin embargo, en este proceso la conciencia humana no es infalible y es posible que al conocer algo -como bueno o como malo- llegue a equivocarse; por tanto -en su experiencia- el individuo descubre que lo que es bueno a juicio de su conciencia puede ser malo a juicio

¹⁹² CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, n. 43.

¹⁹³ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que Pasa*, o.c., n. 46. Cfr. también IDEM, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 2002 n. 60.

¹⁹⁴ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 11 n. 28: “This Gospel is a message of love which is found not primarily in a theory or in an ethic, but in a relationship with Christ”.

de la conciencia de otra persona¹⁹⁵. La diferencia de juicio alcanzado por dos personas sobre una misma acción plantea una dificultad, sobre todo cuando la salvación es otorgada al que obra bien; si seguir la propia conciencia no es garantía de obrar el bien, entonces seguir la propia conciencia tampoco es garantía de salvación. Una acción mala no se convierte en buena porque en conciencia se lleve a cabo como si fuera un bien y, aunque hay que seguir el juicio de la propia conciencia, es necesario al mismo tiempo que ese juicio de la conciencia responda a la verdad¹⁹⁶.

La vocación del emprendedor cristiano implica, por tanto, una llamada a la formación de la conciencia personal y esto por dos motivos. En primer lugar, porque sólo cuando se sabe que la conciencia puede equivocarse, se deseará conocer la verdad y se ayudará a los demás, evitando la tentación de “dejar que hagan lo que para ellos va bien”, ya que esa manera de obrar no lleva al fin trascendente del hombre, a su salvación¹⁹⁷. La idea de una conciencia infalible, impide al cristiano ayudar a los demás, lo encierra en el cumplimiento de sus propias tareas, hasta el punto de perder el derecho y el deber de ayudar a los demás, obstaculizando las relaciones que tienen lugar en las empresas humanas; es en este sentido que la reflexión de la Iglesia sobre el mundo de la economía invita a cada individuo a examinar su conciencia delante del Creador, a reconocer que su conciencia puede errar y a ayudar a los demás a examinarse. El relativismo de la conciencia sería por el contrario una esclerosis social, donde se deja obrar al otro como mejor le parezca, bajo el presupuesto de que al final será salvado si obra de acuerdo con “lo que piensa que es bueno”.

En segundo lugar, la formación de la propia conciencia reclama la responsabilidad personal en una sociedad que privilegia el relativismo¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Cfr. JOSEPH RATZINGER, *On conscience: two essays*, Ignatius Press, San Francisco 2006. El libro contiene dos conferencias del Cardenal Ratzinger, muy breves, pero de gran contenido doctrinal.

¹⁹⁶ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 10 n. 27: “Dealing with the complex context of business described in our last section requires good judgment on the part of its leaders, judgments which are wise and rooted in reality and in truth”.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 11 n. 32: “Human flourishing, therefore, always involves reasoning well, choosing freely in accord with reason and living in society”.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 7 n. 17: “in particular the challenge of individualism and accompanying moral systems of relativism and utilitarianism – may arguably present the greatest dangers to Christian business leaders”.

Ignorar el papel de la conciencia, o pensar que es posible obrar a conciencia sin formarla, equivaldría a dejar de lado la propia responsabilidad ante la sociedad, con el riesgo de cometer errores -o incluso fraudes y crímenes- como ha sucedido en tantos casos durante el último siglo¹⁹⁹. En otras palabras, uno de los méritos del documento del Pontificio Consejo está en la consideración de la propia vocación como un medio para librar al emprendedor cristiano del posible carácter impersonal de las operaciones económicas que realiza cotidianamente, porque la responsabilidad personal no se descarga en el cumplimiento de las reglas y porque el trabajo adquiere una dimensión que va más allá de lo simplemente material²⁰⁰.

2.1 Vocación y espiritualidad del trabajo

En nuestros días son muchos los ambientes -sobre todo protestantes- donde se desarrolla, bajo distintas concepciones éticas, una fuerte espiritualidad del trabajo que ofrece al individuo elementos para realizar su profesión de manera virtuosa, eficiente y más acabada²⁰¹. Esa espiritualidad del trabajo permite desarrollar un trabajo más eficaz, pero no siempre está orientada a transformar al emprendedor en mejor persona sino sólo a facilitar su trabajo; de ahí que el esfuerzo por purificar la conciencia sea la principal diferencia entre la doctrina de la Iglesia y las espiritualidades del trabajo. En otras palabras, vivir una “espiritualidad” en el trabajo invita a desarrollar virtudes para hacer más llevadera la vida empresarial, pero no adquiere el sentido que el Concilio Vaticano II -y el Catecismo de la Iglesia Católica- da a la vocación cristiana cuando la define como la elevación de la actividad

¹⁹⁹ Cfr. JOSEPH RATZINGER, *On conscience: two essays*, o.c., en su ensayo, el Cardenal Ratzinger cuenta cómo uno de los profesores de la Universidad de Regensburg comenzó un discurso dando gracias a Dios porque mantenía a tantas personas en la ignorancia de la fe, dependiendo por tanto del dictamen de su propia conciencia. A lo largo de aquel día, los profesores continuaron su discusión sobre la infalibilidad de la conciencia y al final de la mañana algunos afirmaban que incluso los militares de los campos de concentración estarían en el Cielo si han seguido su propia conciencia. Fue entonces que Ratzinger tuvo la certeza de que en ese razonamiento había algo equivocado.

²⁰⁰ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 12 n. 37: “Such a “race to the bottom” usually cannot be overcome by individual moral engagement alone; rather it calls for a better institutional framework for all participants in the market”.

²⁰¹ Cfr. WILLIAMS OLIVER F. (editor), *Business, religion, & spirituality: a new synthesis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana USA 2003.

profesional, afirmando el sentido trascendente el obrar humano²⁰². De acuerdo con la doctrina de la Iglesia, la vocación cristiana es una llamada divina que, sin oponerse a la “espiritualidad del trabajo”, va más allá de tener una buena actitud ante la tarea encomendada²⁰³. Por ejemplo, la “espiritualidad del trabajo” no explica qué hacer cuando a pesar de llevar a cabo todo lo humanamente posible, el propio trabajo no alcanza los resultados esperados y no siempre ofrece los elementos para sobrellevar una crisis -igualmente si es económica-. En cambio la fe lleva a superar las crisis, porque el sentido del obrar cristiano no se agota en el resultado económico obtenido²⁰⁴.

El deseo de alcanzar buenos resultados económicos como fruto del propio trabajo y la vida de fe, se unen en el emprendedor cristiano y, aunque ese deseo de lograr resultados económicos no se opone a la fe, tampoco dependen uno del otro. Es en este sentido que el documento hace mención de un liderazgo de servicio para guiar a los demás hacia una meta más alta, subrayando que la vocación del emprendedor cristiano tiene una dimensión económica querida por Dios²⁰⁵. En otras palabras, el vivir de acuerdo con su fin trascendente no aumenta ni disminuye la competencia profesional del individuo, porque “todo trabajo lleva consigo una práctica social, una tradición, un contexto colectivo con implicaciones éticas y religiosas”²⁰⁶. Es decir, para el hombre de fe, toda competencia profesional implica ya un

²⁰² Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, LEV, Ciudad del Vaticano 1997. n. 825 y CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Lumen Gentium*, n. 11 y nn. 39-41.

²⁰³ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 15 n. 45: “when people work, they do not simply make more, but they become more. The changes brought about by work cannot be fully accounted for by its objective dimension”.

²⁰⁴ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que Pasa*, o.c., n. 47: “El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad. Para un cristiano, esas perspectivas se alargan y se amplían. Porque el trabajo aparece como participación en la obra creadora de Dios”.

²⁰⁵ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 13 n. 40: “the Christian business leader serves the common good by creating goods which are truly good and services which truly serve”.

²⁰⁶ CARLOS LLANO CIFUENTES, *Ética Profesional y santificación del trabajo*, Romana n° 38, enero – junio 2008, pp. 112 ss. Añade más adelante: “Curiosamente, no hay ningún libro actual de *management* que no enfatice la transparencia, la veracidad informativa, la sinceridad en el liderazgo o la publicidad verídica. La confianza mutua constituye lo que ha dado en denominarse capital social, más importante que el capital monetario”.

fin que supera la actividad terrena -por esto se llama fin trascendente- y en definitiva porque la fe le lleva a hacer el trabajo “santamente”, es decir, en vista de una conciencia personal orientada hacia Dios, con una actitud y conciencia interiores que transforman lo que se hace y al que lo hace²⁰⁷.

El fin trascendente del obrar cristiano se ordena por tanto a la vocación recibida en el bautismo, de manera que cada fiel se sabe llamado por Dios para ordenar las realidades terrenas hacia el fin último, que es sobrenatural²⁰⁸, siendo al mismo tiempo una participación en la misión de la Iglesia que no implica una “dependencia profesional” de la jerarquía eclesiástica²⁰⁹. La elevación del trabajo al orden sobrenatural, protege al individuo en su integridad personal, impidiendo que se convierta -como se decía antes- en una pieza que pueda ser sustituida en cualquier momento²¹⁰. San Josemaría Escrivá, el santo inspirador de nuestra Universidad, también definía esta elevación de la actividad profesional como santificación del trabajo. Comentando su enseñanza, el Cardenal Ratzinger afirma que “la palabra «santo» en el curso del tiempo ha experimentado una peligrosa restricción, que todavía actúa hoy. Pensamos en los santos representados en los altares, en milagros y virtudes heroicas, y sabemos que se trata de algo reservado a pocos elegidos, entre los que no podemos incluirnos nosotros. Dejamos la santidad a esos pocos desconocidos y nos limitamos a ser como somos. Josemaría Escrivá ha despertado a las

²⁰⁷ Por ejemplo, un buen cuadro puede pintarse alegremente o con odio, el cuadro pintado con cualquier de las dos actitudes interiores puede ser igualmente bueno aunque no será igual; pero además, la vida del pintor será muy diferente. La vida del que odia es siempre miserable. De la misma manera, la vida del emprendedor consciente de su vocación es una vida de quien se esfuerza por vivir santamente y puede ser exitosa o menos exitosa, fácil o exigente, pero nunca será miserable. Por otra parte, la economía no es igual al arte. En nuestro ejemplo, el cuadro de un pintor permanece después de su muerte, pero las proyecciones financieras y las utilidades de las inversiones no siempre dejan rastro; al emprendedor queda “la santidad de su vida” que cambia su obrar, a sí mismo y a los demás.

²⁰⁸ CONCILIO VATICANO II, *Decreto Apostolicam Actuositatem*, n.2: “La Iglesia ha nacido con el fin de que, por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra, para gloria de Dios Padre, todos los hombres sean partícipes de la redención salvadora, y por su medio se ordene realmente todo el mundo hacia Cristo. (...) los laicos hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen su cometido en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo”.

²⁰⁹ Cfr. ÁLVARO DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1981, p. 33-34.

²¹⁰ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 19 n. 61: “Christian business leaders are men and women of action who have demonstrated an authentic entrepreneurial spirit, one which recognizes the God-given responsibility to accept generously and faithfully the vocation of business”.

personas de esa apatía espiritual: no, la santidad no es algo insólito, sino una realidad habitual y normal para todos los bautizados. No consiste en hazañas de imprecisado e inalcanzable heroísmo, sino que posee millares de formas; puede ser realizada en cualquier estado y condición”²¹¹. Por tanto, la vocación cristiana abarca toda la vida espiritual de cada fiel, pero va más allá de lo que se entiende como espiritualidad del trabajo; de la misma manera, la vocación cristiana incluye el empeño por alcanzar resultados económicos como fruto del propio trabajo²¹².

En resumen, el desarrollo espiritual no está vinculado al desarrollo económico ni viceversa y, sin embargo, ambos contribuyen al desarrollo personal del cristiano que acepta libremente recibir el don de la fe y que con plena libertad realiza su trabajo con sentido de misión; es por éste “dar y recibir”, que el documento del Pontificio Consejo afirma que los dirigentes de empresa cristianos son hombres y mujeres que han aceptado generosa y fielmente su vocación de ser líderes empresariales²¹³. En otras palabras, la reflexión sobre la trascendencia de cada tarea y la conciencia de la propia vocación, llevan al empresario a hacer fructificar su vida entera y con ella también el sistema económico²¹⁴. Al principio de este apartado se ha subrayado que la utilidad económica no es contraria a la vocación del emprendedor cristiano, toca ahora señalar que el trabajo es parte esencial de la vocación trascendente del emprendedor cristiano y que, por lo general, el trabajo bien hecho produce buenos resultados.

²¹¹ JOSEPH RATZINGER, *Homilía* 19 de mayo de 1992, en AA.VV., *17 Maggio 1992. La beatificazione di Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell’Opus Dei*, Milano 1992, p. 113.

²¹² PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 20 n. 66: “The first act of the Christian business leader, as of all Christians is to receive; more specifically, to receive what God has done for him or her”.

²¹³ *Ibid.*, p. 15 n. 46: “Employees are not mere «human resources» or «human capital”.

²¹⁴ *ibid.*, p. 21 n. 70: “Without a deep well of prayer and reflection, it is hard to see, for example, how business leaders can resist the negative dimensions of information technology, driving speed and efficiency at the expense of thoughtful reflection, patience, justice and practical wisdom”.

2.2 La Vocación específica del emprendedor cristiano

Calificar de cristiana la profesión de un dirigente de empresa, llamándolo “emprendedor cristiano”, nos permite considerar en primer lugar el significado que tiene la fe en las actividades en común que realiza el profesional del mundo de la empresa. La empresa es un mundo de relaciones y el papel que la fe ejerce en ella es el de iluminar esas relaciones, otorgando al emprendedor una comprensión más profunda de lo que significa estar en relación con otro²¹⁵. La relación-con-otro es consecuencia de la personalidad, sólo la persona puede entrar en relación-con-otro. La fe permite ampliar la experiencia de ese trato, de ese conocimiento, de ese intercambio que llamamos relación. En la fe, esa relación se hace más profunda, porque permite captar en la persona con la que se dialoga, un carácter único, que la doctrina social de la Iglesia llama dignidad humana²¹⁶. La fe tiene el papel de dar luz a esas relaciones humanas, que existen no por motivos de fe, sino por motivos de organización social. La luz de la fe no sólo ilumina el mundo empresarial, sino todas las esferas humanas y, por tanto, los principios que otorga pueden aplicarse igualmente a muchas otras profesiones. No obstante, el documento del Pontificio Consejo se dirige a los emprendedores cristianos y, en su presentación, la luz de la fe se aplica a las relaciones económicas entre individuos o personas morales que tienen lugar en la esfera económica.

En ese conjunto de relaciones, es importante distinguir -como hace el documento- los niveles de ética personal y económica²¹⁷. En primer lugar, la ética económica debe estudiarse a partir de los conceptos económicos y de los movimientos de la dinámica económica; por ejemplo, analizando la moralidad o inmoralidad del nivel de tasas de interés que un sistema bancario impone a los ciudadanos de una nación o de una región determinada. En este último

²¹⁵ *Ibid.*, p. 18 n. 58: “When we consider a business organization as a community of persons, it becomes clear that the bonds which hold us in common are not merely legal contracts or mutual self-interests, but commitments to real goods, shared with others to serve the world”.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 11 n. 30: “At the very foundation of the Church’s social tradition stands the conviction that each person, regardless of age, condition or ability, is an image of God and so endowed with irreducibly dignity, or value”.

²¹⁷ Cfr. *Ibid.*, n. 66-70. Ver para una distinción entre ética personal y ética política el tratado de ÁNGEL RODRÍGUEZ-LUÑO, *Cultura Política y Conciencia Cristiana*, Madrid, Rialp 2007.

caso, se trata de una ética estrictamente económica, es decir, de un análisis intelectual que nos permite afirmar o negar que ese sistema económico “lleva a la felicidad” o que “es ético”. No se analiza bajo este postulado ético si la persona que impone las tasas de interés roba o no roba, si actúa inmoralmente o no. Es posible que quien ha diseñado las tasas de interés que ha de aplicar una banca central para fomentar el consumo, respondan a unas reglas económicas propias de la política monetaria de un momento determinado y sean técnicamente las mejores. Sin embargo, no por ser técnicamente eficaces serán necesariamente buenas desde el punto de vista de la ética económica y menos desde el punto de vista de la ética del individuo que las ha diseñado.

En segundo lugar, aparece la ética personal de quien trabaja en el mundo económico. En este caso no se analizan las instituciones económicas que han de existir necesariamente, como son por ejemplo el derecho a la utilidad económica, a la propiedad privada, a la capacidad de desarrollar el libre mercado, etc. Se estudian en cambio los comportamientos personales de quienes han de llevar adelante estas instituciones y en este caso puede ser que un comportamiento personal equivocado produzca resultados positivos para las instituciones, por ejemplo a través del fraude o bien de la evasión fiscal²¹⁸. La ética de los negocios enseña que la utilidad obtenida a base de una evasión fiscal o de cualquier otra práctica inmoral no es sostenible en el largo plazo²¹⁹. La sostenibilidad es un factor muy importante para la ética empresarial, porque permite afirmar que la ética personal buena lleva a largo plazo a una mayor utilidad institucional. Sin embargo, el desarrollo ético entendido como “la búsqueda de la felicidad” en el obrar personal no está directamente vinculado con el desarrollo de las instituciones, y lo mismo vale para la esfera económica²²⁰.

²¹⁸ Cfr. el artículo de ANTONIO ARGANDOÑA, *Anthropological and Ethical Foundations of Organization Theory*, en SAMUEL GREGG & JAMES R. STONER, *Rethinking business management*, Social Trends Institute, New York 2009. Este autor indica que lo importante en la cultura empresarial es “entender” la empresa, con sus elementos positivos y negativos, para plantear reformas a largo plazo. Si se gana dinero con la evasión fiscal y con el fraude, lo importante no es cerrar la empresa, sino descubrir nuevas formas de ganar dinero, abandonando las prácticas inmorales.

²¹⁹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 12 n. 37: “Some destructive business strategies, including corruption, exploitation of employees or destruction of the natural environment, might thereby lower short-term costs for themselves, while leaving the much higher long-term costs to future generations of the local society”.

²²⁰ Cfr. GUILLERMO FARIÑAS, *La vocación del líder empresarial*, en Nuevas Tendencias n° 88 diciembre 2012, pp. 39-55.

Esta intuición, que ha llevado a muchos expertos a reflexionar sobre el papel de la ética en los negocios y la influencia que la fe ha de tener en el mundo económico, nos permite señalar que el documento del Pontificio Consejo se refiere sobre todo a la ética personal²²¹. Esto es un acierto desde el punto de vista de quien desea invitar a una profunda reflexión sobre el obrar cotidiano del emprendedor cristiano, pero sobre todo desde el punto de vista de quien se sabe inexperto en materias económicas para indicar acciones concretas, promoviendo en cambio la vida virtuosa²²².

Las virtudes son una enseñanza fundamental de la ética cristiana, pero no son ideas sólo cristianas. Las virtudes encuentran su base en la filosofía griega, pero al mismo tiempo son conceptos que han sido asumidos, purificados y elevados por la fe al punto de convertirse en “virtudes cristianas” porque tienen un novedoso horizonte escatológico²²³. Estas virtudes son definidas por el documento que comentamos con expresiones modernas, porque la comunicación estratégica de estas realidades se hace necesaria en el contexto cultural moderno²²⁴.

El criterio de juicio para el obrar social no es siempre comprendido de la misma manera, el bien común del que hablan los textos no es una realidad unitaria y monolítica, sino que exige un ajuste y una profundización constantes²²⁵. Por ejemplo, la prudencia necesaria para juzgar la vida social y esa capacidad de juicio, dependen del conocimiento de una sociedad compleja y por lo tanto, en la medida en que la fe ilumina la vida humana, promoverá igualmente la capacidad de discernir lo que es bueno de lo que no lo es para el hombre en sociedad; es en éste sentido que el documento

²²¹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 24 n. 81: “In concluding this reflection, we may acknowledge that the challenges confronting business and the larger culture are substantial. Business leaders may be tempted by self-doubt about their personal ability to integrate the Gospel within their daily work”.

²²² *Ibid.*, p. 22 n. 75: “an important part of the vocation of Christian business leaders is the practice of virtues, especially the virtues of wisdom and justice”.

²²³ BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Spe Salvi*, n.7. y *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn.1803-1845.

²²⁴ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 24 n. 82: “faith that sees their action not just in terms of the impact on the bottom line (...), with hope that their work and institutions will not be predetermined by market forces (...), etc.”

²²⁵ *Ibid.*, p. 22 n. 77: “Developing a prudential mind entails recognising the available resources of the organization and understanding its unique circumstances”.

habla de aquello que es verdaderamente un bien y de aquello que constituye un verdadero servicio a la sociedad²²⁶.

Finalmente, el documento invita a la reflexión de una nueva cultura, de actuar en medio de una sociedad individualista superando el riesgo de una vida dividida. El concepto de unidad de vida es fundamental ya en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, dando lugar a un desarrollo importante de la auto comprensión de la Iglesia y a un diálogo fecundo con el mundo²²⁷. El desarrollo humano del mundo no explica la fe de los cristianos, sino que es la fe lo que explica el obrar de los cristianos en el mundo. El cristiano no podrá encontrar en el mundo motivos para creer, sino que su fe le ha de llevar a obrar en el mundo y a dar testimonio de su fe de acuerdo con la vocación recibida²²⁸. Vocación significa necesariamente un obrar renovado, que incluye las virtudes personales y un esfuerzo ulterior para cambiar las instituciones a fin de conseguir una ética económica y política adecuadas. No basta con hacer las cosas bien personalmente, es necesario esforzarse para crear estructuras que permitan al individuo desarrollar el bien que desea realizar. Por lo tanto, el documento habla de vocación no en el sentido de tener una vocación de alejamiento del mundo, sino una vocación cristiana para obrar en el mundo²²⁹.

La reflexión sobre la propia vocación no sólo permite considerarse parte del proyecto creador de Dios y administrador de los bienes divinos, sobre todo da la capacidad para superar -gracias a la luz de la fe- las dificultades propias del obrar económico. Dificultades con las que se encuentra todo el mundo, también los no cristianos. El dirigente de empresa cristiano, a través de su reflexión, podrá profundizar y ampliar la propia experiencia y; en

²²⁶ *Ibid.*, p. 13 n. 40: "the Christian business leader serves the common good by creating goods which are truly good and services which truly serve".

²²⁷ CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, nn. 39 ss.

²²⁸ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, o.c., p. 3: "Business leaders can put aspiration into practice when they pursue their vocation, motivated by much more than financial success. When they integrate the gifts of the spiritual life, the virtues and ethical social principles into their life and work, they may overcome the divided life, and receive the grace to foster the integral development of all business stakeholders".

²²⁹ *Ibid.*, p. 20 n. 68: "When the gifts of the spiritual life are embraced and integrated into the active life, they provide the grace needed to overcome the divided life and to humanise us, especially in our work".

definitiva, convertir las dificultades en oportunidades de vivir aquellos retos económicos con un sentido, el sentido que sólo la fe puede darles²³⁰.

El documento sobre la vocación de un líder empresarial del Pontificio Consejo Justicia y Paz, cuya lectura recomendamos, ofrece una reflexión sobre la vocación personal a la trascendencia, invitando a emprender una búsqueda ética (de la felicidad) por encima del valor económico que dará como fruto una vida mejor, aunque no necesariamente más cómoda²³¹. Un comportamiento ético puede producir una utilidad económica; no obstante, la ética no se calcula desde su rentabilidad, sino que ha de buscarse desde la altura de la propia personalidad. En otras palabras, el emprendedor cristiano para actuar de acuerdo con su vocación y servir a la sociedad, en primer lugar ha de obrar con responsabilidad personal, responsabilidad que constituye una respuesta a la llamada de Dios para vivir cristianamente su actividad empresarial. El emprendedor cristiano para servir a la sociedad no sólo ha de poner en marcha "obras sociales"; sino en primer lugar, ha de desarrollar su actividad empresarial lo mejor posible consciente de su dignidad y de su fe, de esta manera ya sirve a la sociedad y corresponde a su vocación sobrenatural. En definitiva, uno de los mayores méritos del documento que estudiamos radica en recordar que el trabajo es el lugar donde se desarrolla la vida social, que es en la empresa donde se tiene un campo de relación con los demás y por lo tanto no es necesario buscar "actividades complementarias" para hacer del propio trabajo un servicio al bien común. Esta doctrina de la Iglesia está en sintonía con la teoría económica que recuerda, según la sabiduría tradicional, que la función del trabajo es simple: dar a la persona la posibilidad de desarrollar sus facultades, de producir los bienes y servicios que todos necesitamos para una vida digna, permitiéndole vencer su egocentrismo innato y unirse a otras personas en una tarea común²³².

²³⁰ Cfr. las ideas del Cardenal AVERY DULLES, *Church and Society: the Laurence J. McGinley lectures*, 1988-2007, Fordham University Press, New York 2008. pp. 171ss.

²³¹ Ésta es la doctrina de SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, Rialp Madrid 2009, n.795: "Lo que se necesita para conseguir la felicidad, no es una vida cómoda, sino un corazón enamorado". San Josemaría es el inspirador de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, que fue realizada por don Álvaro del Portillo con el deseo expreso del beato Papa Juan Pablo II como afirma el Cardenal Stansilaw Dziwisz en su artículo *Dono e Compito*, en GIOVANNI TRIDENTE - CRISTIAN MENDOZA (a cura di), *Pontificia Università della Santa Croce. Dono e compito: 25 anni di attività / Pontifical University of the Holy Cross. A Gift and a Calling: 25 years of activities*, Silvana Editoriale, Milano 2010.

²³² Cfr. FRITZ SCHUMACHER, *Good Work*, Debate, Madrid, 1981.

BIBLIOGRAFÍA

DOCUMENTOS PONTIFICIOS

- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Vocation of the Business Leader, a reflection*, Ciudad del Vaticano, 2012.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática Lumen Gentium*, Ciudad del Vaticano, 1965.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, Ciudad del Vaticano, 1966.
- CONCILIO VATICANO II, *Decreto Apostolicam Actuositatem*, Ciudad del Vaticano, 1965.
- JUAN PABLO II, *Catecismo de la Iglesia Católica*, LEV, Ciudad del Vaticano 1997.
- BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Spe Salvi*, Ciudad del Vaticano 2007.
- BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in Veritate*, Ciudad del Vaticano, 2009.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, LEV Ciudad del Vaticano, 2006.

LIBROS

- BEN H. BAGDIKIAN, *The Media Monopoly*, Bacon Press, Boston 2000.
- ZYGMUNT BAUMAN, *Vita líquida*, Editori Laterza, Roma 2005.
- FRANCESCO CAPRIGLIONE (editor), *Finanza, Impresa e Nuovo Umanesimo*, Cacucci Editore, Bari 2007.
- PETER F. DRUCKER, *Las nuevas realidades*, EDHASA, Barcelona 1991.
- AVERY DULLES, *Church and Society: the Laurence J. McGinley lectures, 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008.
- SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 2002; *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 2002; *Surco*, Rialp, Madrid 2009.
- FRITZ SCHUMACHER, *Good Work*, Debate, Madrid 1981.
- JUAN MANUEL MORA (editor), *10 ensayos de comunicación institucional*, EUNSA, Pamplona 2009.
- WILLIAMS OLIVER F. (editor), *Business, religion, & spirituality : a new synthesis*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana (USA) 2003.
- ÁLVARO DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1981.
- JOSEPH RATZINGER, *On conscience: two essays*, Ignatius Press, San Francisco 2006.
- ÁNGEL RODRÍGUEZ-LUÑO, *Cultura Política y Conciencia Cristiana*, Rialp, Madrid 2007.
- GIOVANNI TRIDENTE - CRISTIAN MENDOZA (a cura di), *Pontificia Università della Santa Croce. Dono e compito: 25 anni di attività / Pontifical University of the Holy Cross. A Gift and a Calling: 25 years of activities*, Silvana Editoriale, Milano 2010.
- BARBARA WARD, *Faith and Freedom*, Image Books, New York 1958.
- STEFANO ZAMAGNI, *Economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007.

ARTÍCULOS

- ANTONIO ARGANDOÑA, *Anthropological and Ethical Foundations of Organization Theory*, en SAMUEL GREGG & JAMES R. STONER, *Rethinking business management*, Social Trends Institute, New York 2009.
- GUILLERMO FARIÑAS, *La vocación del líder empresarial*, en *Nuevas Tendencias* n° 88 diciembre 2012, pp. 39-55
- CARLOS LLANO CIFUENTES, *Ética Profesional y santificación del trabajo*, *Romana* n° 38, enero - junio 2008, pp.112 ss.
- THE ECONOMIST, *The Catholic church in America, Earthly concerns*, 18 de Agosto 2012: www.economist.com/node/21560536.

VARIOS

- BEATO JUAN PABLO II, *Discurso*, 3 julio 1986 encuentro con el mundo del trabajo en Bogotá vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/july/documents/hf_jp-ii_spe_19860703_abitanti-barrios_sp.html
- JOSEPH RATZINGER, *Homilía 19 de mayo de 1992*, en AA.VV., *17 Maggio 1992. La beatificazione di Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei*, Ares, Milano 1992.
- BENEDICTO XVI, *Meditazione nel corso della prima Congregazione Generale dell'Assemblea Speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi*, Ciudad del Vaticano, 11 de octubre de 2010.

“HEMOS CREÍDO EN EL AMOR DE DIOS”.
EL SENTIDO DE LA FE
LUIS ROMERA

1. La raíz de la actitud cristiana

Quisiera retomar, en estas páginas, una serie de reflexiones que he tenido ocasión de llevar a cabo durante los últimos años en diversos países latinoamericanos y que la Universidad de Piura (Perú) tuvo la amabilidad de publicar por extenso en el año 2011. Los pensamientos que ahora intento esbozar se orientan –sin pretensiones, de una manera más bien modesta– a considerar el sentido de la fe cristiana en el contexto social contemporáneo, desde el punto de vista de una antropología abierta a la teología. La fe se presenta en no pocas ocasiones como un tema controvertido, debatido en la esfera pública, deliberado en la interioridad de la persona, a veces con un auténtico forcejeo entre la presión que ejerce una mentalidad positivista y pragmática, por un lado, y la insistencia de la voz de la conciencia, por otro, que no cesa de susurrar la necesidad intelectual y existencial de remitirse a una instancia trascendente. Con todo lo que comporta para la existencial personal y para vida de la sociedad, la fe cristiana no deja indiferente, tanto si se asume,

como si se prescindiera de ella. De ahí que, antes o después, nos enfrentemos con la cuestión de la fe.

La pregunta acerca del sentido de creer en la actualidad es susceptible de ser enfocada desde diferentes puntos de vista. Podemos situarla en los planos de la sociología, de la psicología, de la antropología cultural, de la historia, incluso del derecho o de la filosofía política. Pero si se desea ir a la entraña antropológica del tema, es menester plantearse una cuestión que cualquier otro enfoque presupone: en qué consiste esencialmente dicha fe y en qué repercute en la vida de las mujeres y de los hombres de hoy en día. Entre las diferentes respuestas que cabría mencionar, Benedicto XVI nos ha ofrecido una, sucinta pero de indudable penetración:

«Hemos creído en el amor de Dios (cf. 1Jn 4, 16): así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: *Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna* (cf. 3, 16)» (*Deus caritas est*, 1).

El cristiano es ante todo quien ha creído en el amor de Dios. Ahí radica la esencia de la fe y de la existencia cristiana. El hondo convencimiento de que Dios nos ama, de antemano y por encima de las vicisitudes o desventuras de la vida, define la comprensión y el enfoque de la propia existencia, en la medida en que le da un fundamento inquebrantable y le desvela el sentido definitivo según el que orientarse. La primera y la última palabra en nuestra vida no le competen a una instancia amorfa, ni siquiera a nuestra libertad con sus fragilidades, sino a un Padre que nos ama hasta el extremo de darnos a su Hijo, para acogernos en su misericordia. A este respecto, es significativo que el Papa Francisco se expresase en los siguientes términos el 17 de marzo de 2013, el primer domingo después de su elección: «El rostro de Dios es el de un padre misericordioso, que siempre tiene paciencia. ¿Habéis pensado en la paciencia de Dios, la paciencia que tiene con cada uno de nosotros?

Ésa es su misericordia. Siempre tiene paciencia, paciencia con nosotros: nos comprende, nos espera, no se cansa de perdonarnos si sabemos volver a Él con el corazón contrito». La paciencia consiste en el despliegue temporal de una misericordia que llama y espera, que alienta y ayuda, que acoge y cobija, que lleva a plenitud, trascendiendo los avatares de la historia. Por eso, la misericordia abre el espacio de la auténtica libertad.

Para ilustrar las repercusiones existenciales de la fe cristiana, Benedicto XVI acude en su encíclica *Spe salvi* al ejemplo de la santa sudanesa Josefina Bakhita, una esclava que a lo largo de su vida «sólo había conocido dueños que la despreciaban y maltrataban o, en el mejor de los casos, la consideraban una esclava útil» (n. 3). En una vida marcada por el sufrimiento, la humillación y una experiencia de sí como de alguien carente de valor, su encuentro con el cristianismo supuso el descubrimiento de un Señor «por encima de todos los dueños, el Señor de todos los señores» y, con ello, darse cuenta de «que este Señor es bueno, la bondad en persona. Se enteró de que este Señor también la conocía, que la había creado también a ella; más aún, que la quería» (n. 3). El encuentro con Cristo le lleva a comprender que «ella era conocida y amada, y era esperada. Incluso más: este Dueño había afrontado personalmente el destino de ser maltratado y ahora la esperaba a la derecha de Dios Padre. En este momento tuvo *esperanza*; no sólo la pequeña esperanza de encontrar dueños menos crueles, sino la gran esperanza: yo soy definitivamente amada, suceda lo que suceda; este gran Amor me espera. Por eso mi vida es hermosa. A través del conocimiento de esta esperanza ella fue *redimida*, ya no se sentía esclava, sino hija libre de Dios» (n. 3).

No creo que sea necesario justificar la afirmación de que, de algún modo, cada cristiano acaba reconociéndose en la experiencia vital de la santa recordada, no obstante la diversidad de situaciones en las que de hecho nos encontramos. Todo ser humano es consciente de los anhelos de bien, de felicidad, de vida lograda que se anidan en su propio corazón y, al mismo tiempo, todos constatamos las insuficiencias de nuestra existencia real, la precariedad de los resultados, las esclavitudes que nos acechan, los límites con los que nos topamos, las fragilidades con las que tenemos que convivir, los sufrimientos que la vida conlleva... En definitiva, constatamos

la presencia desoladora y alienante del mal. El afán de felicidad y libertad se revela entonces como una exigencia de redención, que sólo se alcanza en Cristo. De ahí la exclamación paulina, llena de una alegría y de una esperanza que trascienden toda adversidad: «para mí, vivir es Cristo» (Fil 1, 21).

Creer en el amor de Dios implica una visión de Dios y del hombre que se sitúa en las antípodas de una concepción nihilista o atea del ser y de la existencia humana. Pero también se distingue de las implicaciones antropológicas que encierran las actitudes agnósticas o los planteamientos intelectuales que, ante los misterios de la existencia y sus exigencias, se reducen a asumir lo que se obtiene desde las ciencias experimentales. El enfoque de la existencia que la fe conlleva se caracteriza por la confianza en Alguien que nos abre a la auténtica libertad. Benedicto XVI lo expresaba en los siguientes términos:

«No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia, lo que en definitiva gobierna el mundo y el hombre, sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas, es decir, el universo; la última instancia no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una Persona. Y si conocemos a esta Persona, y ella a nosotros, entonces el inexorable poder de los elementos materiales ya no es la última instancia; ya no somos esclavos del universo y de sus leyes, ahora somos libre» (*Spe salvi*, 5).

Es claro que la fe cristiana tampoco se confunde con las visiones teológicas de religiones panteístas o de tenor politeísta. Hay una conexión íntima e inescindible entre las ideas de monoteísmo y de un Dios personal, trascendente (infinito y absoluto) y creador. Dar el ser de la nada –lo propio del acto de crear– sólo cabe en un Dios que trasciende toda finitud y que, por tanto, es infinito y absoluto. Como señalaba Tomás de Aquino, la causalidad de las realidades finitas –los dinamismos de la naturaleza o la técnica humana– se limita a transformar algo que ya existe, presuponiendo el ser. Para lo finito, el ser es indisponible: estrictamente hablando, ni lo da ni lo anula, no está a su alcance. Sólo el Infinito que se encuentra más allá de toda finitud es capaz de otorgar el ser desde la ausencia de presupuestos, *ex nihilo*. Ahora bien, la

auténtica trascendencia e infinitud, así como el carácter absoluto, remiten a un único Dios. Crear significa donar el ser *ex nihilo* y por liberalidad, es decir, no por una necesidad impuesta, sino por amor. Sólo cabe creer en el amor de Dios cuando se trata de un Dios que es amor y, por ello, personal, trascendente y creador.

2. La esencia del cristianismo

La comprensión del hombre y la concepción de Dios que contienen las religiones repercuten de modo decisivo en la actitud con la que se plantea la vida y en la determinación de las pautas de conducta, tanto ante situaciones extraordinarias como en lo cotidiano. Sin embargo, Benedicto XVI puntualizaba en el texto con el que hemos empezado nuestras reflexiones: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva».

Lo crucial para el cristiano no estriba en la adhesión a un conjunto de ideas, que se presentan como razonables o verosímiles, ni en la asunción de un código de comportamiento, sino en la relación personal con Dios que acontece en el encuentro con Cristo. La religión cristiana no se reduce a meros contenidos intelectuales, ni a sus implicaciones morales. Pero tampoco es una cuestión, estrictamente hablando, emotiva o de sentimiento. La esencia del cristianismo reside ante todo en la persona de Cristo –como subrayó Guardini– y en el encuentro con Dios en Él.

Ahora bien, añade Benedicto XVI a renglón seguido, ese encuentro personal con Dios en Cristo otorga “un nuevo horizonte a la vida”, es decir, conlleva una comprensión antropológica nueva, y ofrece “una orientación decisiva”, o sea, fomenta actitudes morales y pautas éticas de comportamiento. Cristo revela a un Dios que es amor y, así, brinda una visión nueva del hombre. Tanto lo uno como lo otro incluyen contenidos intelectuales e implican criterios morales, que Cristo revela en y con su persona, con sus palabras, con su actitud, con su vida; y los revela, no sólo informando, sino llamando y redimiendo.

Por eso mismo, dichos contenidos se dirigen al hombre en su totalidad –con su inteligencia, corazón, libertad– en el marco de un encuentro que inaugura una relación personal. No estamos en el ámbito de lo puramente abstracto o de lo general, sino en el de una relación interpersonal de naturaleza peculiar. Lo dogmático y lo moral contienen una entraña existencial porque provienen de una persona, Cristo, interpelan a una persona, el creyente, y orientan personalmente hacia un Dios personal (trinidad de personas en un único Dios).

Con otras palabras, la fe en el amor de Dios, con los contenidos intelectuales que encierra y los criterios morales que comporta, tiene lugar en el encuentro con Cristo, en el que se alcanza la luz definitiva para entender la existencia y se penetra en el orden de cosas en el que se perfila cómo conducirse en la vida. Lo intelectual y lo existencial se reclaman mutuamente. La fe exige ser vivida, requiere ser pensada.

El texto recordado de la encíclica *Deus caritas est* concluye con una referencia trinitaria, con la que se precisa el contenido de dicha fe: «En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: *Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna* (cf. 3, 16)». Sobre esta idea habrá que volver. De momento, retomemos la cuestión de la relevancia de creer en la actualidad.

Para adentrarse en ella desde una perspectiva que se enfrenta con la existencia humana, vale la pena dirigir la mirada hacia dos experiencias que marcan la concepción que cada uno posee de sí mismo, a pesar de que con frecuencia –quizás porque las damos por descontado– se mantengan tácitas o latentes. Me refiero a la experiencia de la existencia como tarea y anhelo, por un lado, y a la experiencia de la finitud, por otro. Detengámonos brevemente en ellas.

3. La existencia como tarea

La primera experiencia se refiere a la percepción de la existencia de cada uno, precisamente en cuanto existencia. La experiencia acerca de sí mismo pone de manifiesto que la existencia se nos presenta como algo dado,

pero al mismo tiempo como una tarea. La vida humana dice libertad y la libertad implica el compromiso ineludible de decidir sobre sí mismo; en otros términos, la exigencia de llevarse a cabo. La existencia se nos presenta entonces como un cometido que la implica en cuanto tal; no solamente en alguno de sus aspectos o dimensiones, sino en cuanto existencia, en su totalidad. Con la libertad no me limito a tomar decisiones profesionales, lúdicas o políticas, sino que me forjo a mí mismo. La libertad para el ser humano comporta la responsabilidad de plasmar la persona que cada uno va siendo.

Numerosas corrientes de pensamiento en el siglo XX se han detenido a analizar el significado de dicha experiencia para desentrañar su relevancia de cara a la comprensión de quién es el hombre. En todas ellas se volvía, con mayor o menor alcance, sobre el convencimiento –que surge en todo ser humano y que crece con el madurar de la propia experiencia– de que cada uno ha recibido su existencia con el cometido de llevarla a cabo.

La vida discurre por derroteros que en muchas ocasiones no están en nuestras manos, y las configuraciones de la misma dependen de circunstancias que no elegimos, como los estados de salud, las dotes que poseemos (o de las que carecemos), la educación, las posibilidades sociales y un largo etcétera. Sin embargo, a cada uno compete determinar el modo en que se conduce en la existencia y por tanto la conformación que se va dando a sí mismo con sus decisiones. El hombre posee una constitución esencial que recibe y por la que es un ser humano, con independencia de su condición social y de sus actuaciones. En dicha constitución se asienta su dignidad inalienable. Sin embargo, en el transcurso de la vida, el ser humano se modela a sí mismo según su modo de comportarse. De ahí que Gregorio de Nisa observase con expresión gráfica: «Nosotros somos de algún modo padres de nosotros mismos, cuando por medio de las buenas disposiciones de ánimo y del libre albedrío, nos formamos, nos generamos, nos damos a luz a nosotros mismos» (*In Eccles.*, hom. 6).

Así pues, el cometido de la propia existencia consiste en la propia existencia. Esta conlleva, en cuanto vida humana, la exigencia intransferible e irrenunciable de llevarse a cabo, con la inteligencia y la libertad, en el contexto en el que se encuadra social e históricamente, y con las relaciones

humanas que la jalonan. La existencia humana comporta un requerimiento que no puede ser desoído ni evitado, en la medida en que surge de sí misma. Dicho de un modo más preciso, le es inmanente, no deriva de una imposición extrínseca.

Ahora bien, la tarea de la existencia supone un riesgo; su éxito no está garantizado de antemano. La experiencia personal e histórica no cesa de testimoniar que la vida conduce a encrucijadas en las que el ser humano debe decidir si encaminarse hacia la auténtica realización de sí o hacia su pérdida. Ante la mirada de la humanidad de todos los tiempos, se presenta la imagen de hombres y mujeres cuya vida ha merecido la pena y, por contraste, la de quienes la han echado a perder. En el primer caso, se trata de personas que han intentado ser sí mismas cabalmente; el segundo corresponde a la existencia frustrada de quien se ha enajenado en la droga o se ha alienado con la violencia, por mentar dos ejemplos. Las encrucijadas a las que me refiero no se limitan a esos momentos singulares, que sin duda alguna se presentan en toda existencia, en los que nos vemos situados ante bifurcaciones que exigen una resolución con un alcance evidente; constituyen también el empedrado de lo cotidiano. La ética, porque de ética se trata, nos sale al paso constantemente: tanto ante las grandes disyuntivas, como en la actitud diaria en el seno de la familia, en el trabajo, ante las responsabilidades sociales. Aristóteles sintetizaba lo que llevamos dicho indicando que la vida consiste en un «encaminarse hacia sí mismo, hacia la plena realización de sí» (*De anima*, B, 5, 417 b 6-9). Las alternativas que se nos presentan ante esta tesitura son dos: orientarse hacia la plenitud de sí o recorrer el sendero de la alienación.

4. La experiencia de la finitud

La conciencia de la exigencia de llevarse a cabo se entrelaza con otra experiencia humana de carácter general. También esta segunda afecta a todas las dimensiones de la vida. Me refiero a la experiencia de la finitud. Ésta aparece por doquier, tanto en uno mismo como en lo que nos circunda. La finitud se presenta como temporalidad, en la fugacidad de todo lo que acontece en la existencia. Nada se sitúa al margen del pasar del tiempo: éxitos

y fracasos, momentos inolvidables y situaciones deplorables, resultados esperados y avatares repentinos, todo subyace a la ley de la caducidad. Pero hay más. Finitud significa también que lo que constatamos en la vida se muestra como provisional, o sea como insuficiente en sí mismo. Incluso en lo más valioso se percibe la parvedad de sus concretas realizaciones. Ningún momento de la existencia puede reivindicar el carácter de lo definitivo. Siempre es exiguo o por lo menos menguado en cuanto expresión de lo que debería ser. Pensemos en la esfera de las relaciones personales y de los afectos. En el seno de una familia unida, por ejemplo, a medida que van pasando los años, cada miembro se percata de no haber sabido estar completamente a la altura de las circunstancias en sus relaciones con los demás (padres, cónyuge, hijos, hermanos). El ser humano es experto en ambivalencia: el bien se entremezcla con el mal, lo bello con lo desagradable, la alegría con el dolor.

La experiencia de la finitud se vive con vehemencia en lo negativo de la existencia (en el sufrimiento, ante la desilusión, frente a las propias incapacidades), pero acompaña también a lo positivo de la misma, precisamente en la medida en que se percibe la insuficiencia de lo que somos y actuamos. Por otra parte, la conciencia de la muerte, que no es posible eludir, pone en tela de juicio el sentido de lo que emprendemos en la vida. Suscita ciertas dudas: si no será absurda una existencia abocada a la extinción, si la muerte constituye la última instancia de la misma, es decir, si el hombre es definitivamente un "ser para la muerte", según la célebre expresión de Heidegger.

Sin embargo, la experiencia que habitualmente incide de un modo más negativo concierne a la presencia desoladora y amarga del mal. La enfermedad, las injusticias padecidas por incompetencia o corrupción, las desigualdades inaceptables, el hambre que se podría evitar o la desazón que nos embarga cuando vemos sufrir a un ser querido, la degradación en que cae quien trata a los demás de un modo deshumano, por no hablar del daño causado por uno mismo cuando perpetramos el mal, definen una constelación de experiencias que parece no tener fronteras.

La experiencia de la finitud provoca en el ser humano un anhelo de sentido y de plenitud para la vida, tanto en lo personal como en lo social. Por

lo que respecta a uno mismo, dicho anhelo consiste en el deseo de felicidad, de una felicidad que no se agota en un mero estado de ánimo, sino que significa vivir en plenitud, en ser sí mismo acabadamente. Tomando prestada la terminología de Marcel, cabría añadir que la felicidad no se encuentra en el orden del “tener” sino del “ser”, y del ser-persona, es decir, en el ejercicio o actuación de vida cabal. Por lo que se refiere a los demás y a la sociedad, el anhelo se expresa como afán por hacer feliz al prójimo, por alcanzar un estado de justicia, de bien, de desarrollo, de un modo definitivo.

Ahora bien, el entrecruzarse de la exigencia de llevarse a cabo junto con el deseo de felicidad, por una parte, y la constatación de la finitud, por otra, genera en el ser humano una inquietud interior y una actitud inconformista ante los resultados alcanzados o recibidos, que lo impulsan a no detenerse en su camino histórico. La constancia del anhelo y de la búsqueda consciente de la felicidad –que, como cada ser humano constata, caracterizan el dinamismo del hombre– sólo es posible si éste se percata de la insuficiencia de los resultados obtenidos en el curso de la historia y de la propia existencia, precisamente de cara a alcanzar la plenitud personal y ser feliz. De otro modo, el hombre se habría instalado en el estado logrado y se limitaría a permanecer en la modalidad de vida correspondiente, renunciando a proseguir en su actitud de hacedor de historia.

La experiencia de la existencia humana en cuanto tarea que ha de llevarse a cabo, finitud y anhelo, engloba otras experiencias que se entrelazan con lo visto y originan un entramado que se presenta a nuestra conciencia como un todo unitario. No se trata de experiencias yuxtapuestas, sino de experiencias que se refieren a algo en sí unitario y único: mi vida, la existencia humana, el ser del hombre, implicando a los demás, al prójimo en el sentido cristiano del término. Este es el caso de la experiencia ética del bien y del mal, constitutiva de la conciencia humana, que se concreta como experiencia de la justicia y la injusticia. O bien como conciencia del imperativo moral que se advierte en una determinada situación (ante el menesteroso o el inocente, por ejemplo) y que se presenta como incondicionado porque no se encuentra a merced del capricho, de las ganas o del cálculo de las ventajas y desventajas que pueda acarrear. Es también el caso de la experiencia estética. Pero, sobre todo,

es la experiencia de las relaciones interpersonales, que ponen de manifiesto que la vida plena no se alcanza con una actitud individualista (por muy llena de “tener” que esté), sino con los demás (compartiendo, conviviendo). Por eso, la felicidad está tan estrechamente ligada a la generosidad.

Lo que llevamos dicho acerca de la existencia como tarea y su carácter finito, con el anhelo que suscita, genera en el hombre la necesidad de una visión integral de sí y de lo que le circunda, de la propia identidad y de su sentido, que le permita orientarse en la existencia según criterios morales que le conduzcan a ser sí mismo cabalmente, en lugar de abocarse a la alienación. Es propio de la constitución del ser humano plantearse preguntas que le conciernen integralmente –¿quién soy?, ¿de dónde provengo?, ¿hacia dónde me encamino? –, sin limitarse a respuestas circunscritas.

La inquietud que late en lo hondo del hombre ha suscitado a lo largo de la historia la búsqueda de Dios. Ésta se manifiesta explícitamente en las religiones que surgen en las diferentes civilizaciones, pero también subyace implícitamente en numerosos fenómenos culturales, de la ciencia a la pintura o escultura, del mito a la música, de la poesía a las artes narrativas. El anhelo ha conducido a la apertura religiosa a Dios, según las célebres palabras de san Agustín: «Porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en ti» (*Confesiones* I, 1, 1). La percepción del corazón inquieto incita a reconocer que el hombre no es autosuficiente ni en su ser ni en su teleología. Por el contrario, es hechura de las manos de Dios y está llamado a la relación con Él, de tal modo que sólo alcanza su realización plena (su felicidad y paz) en Dios.

5. La fe como encuentro

Que exista un ser que denominamos Dios, señala Spaemann, es un antiquísimo rumor que no cesa. Nunca se ha conseguido acallar. Esta observación constata un hecho del que se tiene experiencia cotidiana, incluso en las sociedades más secularizadas. El rumor acerca de Dios nos llega a través de la historia en la medida en que lo transmite la cultura, con su

mundo de valores, con sus tradiciones, con sus manifestaciones artísticas, con sus instituciones, con el lenguaje en el que se expresa. De Dios nos hablan numerosos coetáneos con la naturalidad de una existencia vivida con sentido y con una actitud que denota una concepción alta de la dignidad del ser humano. La evocación de Dios reaparece una y otra vez en el ejemplo de personas capaces de acciones eximias (como el sacrificarse por otro, vivido con alegría) que ponen de manifiesto que la existencia no puede recluirse en la estrechez de lo material y útil, si es verdaderamente humana.

La lírica y numerosas expresiones de las artes dramáticas o plásticas elevan, con su semántica simbólica, la inteligencia del hombre por encima del ámbito restringido de lo empírico. La poesía, la narrativa, la música nos abren a un espacio intelectual que supera las angosturas de una razón limitada a lo accesible desde la mera experiencia sensible. El pensamiento que se plantea cuestiones de alcance metafísico y se adentra en ellas nos enfrenta con temáticas que se refieren a lo radical del ser y de la existencia y que, por eso mismo, nos atañen en lo más hondo. Ese ámbito intelectualmente dilatado expande la existencia e introduce en lo espiritual, en donde surgen las grandes cuestiones que conciernen al sentido de la vida, al bien y el mal, al valor y criterios de autenticidad en las relaciones humanas.

El rumor sobre Dios no enmudece porque encuentra sintonía en la interioridad del hombre. De algún modo, es como si despertase una presunción latente o si respondiese a una pregunta, en ocasiones tácita, que anida en la intimidad de la persona. La religión da que pensar porque interpela la propia experiencia y suscita interrogantes que no se pueden eludir. Y además de ello, nos indica la respuesta última que anhela la inteligencia humana ante la propia existencia y la realidad en la que se encuentra. Por eso, antes o después, la mayor parte de los seres humanos lleva a cabo la inferencia de que este mundo remite más allá de sí mismo: de que Dios existe.

De todos modos, si el cristiano se detiene a analizar su religiosidad y a considerar la historia de su vida, toma conciencia de que el primado no le compete a la búsqueda y mucho menos a su capacidad de remontarse a lo trascendente o a una presunta aptitud para lo religioso. Cuando S. Agustín

escribe sus *Confesiones*, en las que rememora el itinerario que le ha conducido hasta Cristo, describe su asunción de la fe, entre otros, con los siguientes términos: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! He aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba. (...) Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Me tenían lejos de Ti las cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Tú me llamaste claramente y rompiste mi sordera; brillaste, resplandeciste y curaste mi ceguera» (X, 27, 38). Agustín reconoce una antecedencia de la acción de Dios con respecto a su búsqueda. De ahí que la fe consista en el encuentro con un Dios que nos llama.

En efecto, ¿qué actitud adopta Dios ante el anhelo y la búsqueda del hombre? La respuesta reza como sigue: Dios sale al encuentro del ser humano con su revelación y acción salvadora. Dios no permanece ajeno a la suerte del hombre. Se nos dirige manifestándose a sí mismo y llamándonos a sí. En la entrevista que concedió el Papa Francisco siendo cardenal de Buenos Aires (publicada con el título *El Jesuita*), confía al lector su experiencia de la antecedencia de Dios en su biografía, tanto en el momento en el que se percata de su vocación, como a lo largo de su vida. Recordando el momento en el que empezó a vislumbrar que Dios le llamaba (una confesión a la edad de 17 años), comentaba:

«En esa confesión me pasó algo raro, no sé qué fue, pero me cambió la vida. (...) Fue la sorpresa, el estupor de un encuentro; me di cuenta -dice- de que me estaban esperando. Eso es la experiencia religiosa: el estupor de encontrarse con alguien que te está esperando. Desde ese momento, para mí, Dios es el que te "primerea". Uno lo está buscando, pero Él te busca primero. Uno quiere encontrarlo, pero Él nos encuentra primero».

La experiencia de la primacía de Dios, como precedencia y anticipación, que relata el Papa, no se enraíza en una vivencia meramente subjetiva. La experiencia religiosa de la que habla no se restringe a algunas personas, dotadas de un especial sentido por lo religioso, o a las que Dios ha otorgado una gracia singular. La experiencia evocada por Francisco pertenece a cualquier cristiano que viva con autenticidad su fe y se detenga a considerar,

en la intimidad de su trato con Dios, qué nos revela la Escritura y qué ha acontecido en su vida al ser bautizado, al acercarse a comulgar, al recibir cada uno de los sacramentos. Dicha experiencia hunde sus raíces en la Escritura, de ahí que el Papa Francisco, en la citada entrevista, se remita a ella para ilustrar el sentido y el alcance de su experiencia: «Juan dice: “Dios nos amó primero, en esto consiste el amor, en que Dios nos amó primero” [cfr. 1 Jn 4, 10]. Para mí, toda experiencia religiosa, si no tiene esa dosis de estupor, de sorpresa, de que nos ganan de mano en el amor, en la misericordia, es fría, no nos involucra totalmente; es una experiencia distante que no nos lleva al plano trascendente». El problema para que el creyente la reconozca como experiencia, como algo hondamente personal, y no como mera información oída, estriba en la dificultad por detenerse a penetrar conscientemente en la riqueza de lo recibido. Por eso, Bergoglio concedía: «vivir hoy esa trascendencia es difícil por el ritmo vertiginoso de la vida, la rapidez de los cambios y la falta de una mirada de largo plazo. No obstante, en la experiencia religiosa, son importantes los remansos».

El entonces Cardenal argentino advierte la dificultad de que el encuentro acontezca porque la cultura actual no facilita la actitud existencial que permite reconocer la inquietud del corazón como una exigencia de redención, y abrir el espacio interior en el que acoger al Dios que nos viene al encuentro con su amor. Por eso, alude a la necesidad de “remansos” en el trajín de la vida, en los que penetrar en lo esencial.

La fe es un encuentro con Dios que acontece en la interioridad de la persona y la interpela en todas sus dimensiones. Para que pueda tener lugar, es necesaria una cierta disposición. Esta consiste en la actitud de quien, en primer lugar, no se cierra en su inmanencia o egocentrismo, con una pretensión utópica de autosuficiencia; en segundo lugar, no se limita a una existencia volcada a lo empírico y cuantificable; en tercer lugar, posee el talante de quien está dispuesto a la conversión, sin eludir las implicaciones morales que conlleva la autenticidad de una existencia verdaderamente humana y vivida ante la presencia de Dios. A la interioridad del hombre se refería Agustín cuando se quejaba de haber buscado a Dios por fuera sin caer en la cuenta de que es en el interior de la persona donde nos aguarda. Por eso

mismo, el encuentro requiere por parte del hombre dirigirse hacia Él, tal y como acontece en la oración.

A este respecto, es elocuente cómo describe el Papa Francisco la oración, al hilo de su entrevista, en cuanto lugar de remanso:

«A mi juicio [la oración] debe ser, de cierta manera, una experiencia de claudicación, de entrega, donde todo nuestro ser entre en la presencia de Dios. Es allí donde se producirá el diálogo, la escucha, la transformación. Mirar a Dios, pero sobre todo sentirse mirado por Él. En ocasiones la experiencia religiosa en la oración se produce, en mi caso, cuando rezo vocalmente el Rosario o los salmos. O cuando celebro con mucho gozo la Eucaristía. Pero cuando más vivo la experiencia religiosa es en el momento en que me pongo, a tiempo indefinido, delante del sagrario. A veces, me duermo sentado dejándome mirar. Siento como si estuviera en manos de otro, como si Dios me estuviese tomando la mano. Creo que hay que llegar a la alteridad trascendente del Señor, que es Señor de todo, pero que respeta siempre nuestra libertad».

Ahora bien, el encuentro con Cristo no consiste en un acontecimiento individualista, en el sentido de que algo ocurre en una intimidad cerrada a los demás y a la historia. Dios se acerca al hombre en la historia, constituyendo un pueblo con el que establece una alianza, a quien se dirige y con quien dialoga. Sobre todo, Dios se revela con la encarnación, con la asunción de la humanidad por parte del Hijo y su entrada en la historia, y Cristo se consigna, después, a la Iglesia. Así pues, el camino escogido por Dios culmina en la encarnación. La lógica de su revelación es la lógica de un amor sin medida que se nos da en la Humanidad de Cristo, a la que tenemos acceso en la Iglesia. En ella recibimos la revelación divina, con la Sagrada Escritura y la Tradición; en ella se nos da la acción salvadora de Cristo, con los sacramentos y en la liturgia. Fe en Cristo es fe “en” la Iglesia, en un doble sentido: fe *en* la Iglesia porque en ella encontramos a Cristo con su palabra y acción (“en” con valor locativo); fe *en* la Iglesia porque nos fiamos de ella en cuanto depositaria y comunicadora de la revelación y redención de Cristo en virtud de la asistencia del Espíritu Santo.

6. La fe como apertura

La fe consiste en un encuentro, pero comporta también una apertura. La apertura a la que me refiero es para empezar intelectual, porque con la fe se dilata el horizonte de comprensión del ser humano y este se abre intelectualmente a la dimensión definitiva de la verdad del ser y de su existencia. El ser humano es un misterio para sí mismo, todavía más abismal que el enigma que encierra el ser del cosmos. Por eso, desde siempre, el hombre se ha puesto a la búsqueda de una respuesta que le ilumine y le permita entenderse, con todos los anhelos y las contradicciones que anida en su interior. Pues bien, esa respuesta, como señala el Concilio Vaticano II, sólo se alcanza en Cristo, precisamente en cuanto nos revela el amor de Dios: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (*Gaudium et spes*, 22).

“Hemos creído en el amor de Dios”; solo entonces se nos desvela intelectualmente nuestro ser y accedemos existencialmente al sentido definitivo de la persona humana. San Anselmo, inspirándose en San Agustín, acude a una expresión elocuente para indicar el estado real en el que se halla la inteligencia humana: *credo ut intelligam*. «Creo para entender. Pues también creo esto: “que si no creyese, no entendería”» (*Proslogion*, 1). Sin la fe no penetramos en la entraña de la verdad del ser que somos y de lo que nos rodea. La fe contiene una luz que nos permite entender y orientarnos en nuestra esencia e historia, ante los desafíos que la existencia conlleva y el enigma que albergamos en nuestra intimidad.

Con la fe nos abrimos en primer lugar a la verdad de Dios que el mismo Dios nos revela, una verdad que acogemos en su misterio porque, si bien nos expande la inteligencia y nos eleva a cimas inaccesibles para las fuerzas de la razón humana dejada a sí misma, es insondable. La fe, precisamente en la medida en que es un encuentro con Dios, nos sitúa ante una verdad cuya luz nos ciega. Ya Aristóteles se remitía, en el segundo libro de la *Metafísica*, al símil

de las aves nocturnas para explicar la paradoja en la que incurre la inteligencia ante la verdad última: así como las aves nocturnas, que se mueven con soltura en la penumbra, se ciegan ante la luz de sol, no por falta de luminosidad sino por su exceso, así el ser humano se encuentra deslumbrado ante lo que de por sí es la verdad definitiva. El hombre se abre a la fe, en cuyo espacio vive la experiencia del claroscuro. “Creo para entender”, pero al mismo tiempo la fe es misterio. De ahí que S. Juan de la Cruz recurra a la contraposición entre la luz y las tinieblas para expresar el camino de crecimiento en la fe:

«Cuanto más alto se sube,
tanto menos se entendía,
que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía,
por eso quien la sabía
quedaba siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo».

San Juan bosqueja la vida del espíritu de fe como penetrar en una “tenebrosa nube”, en la medida en que Dios nos trasciende intelectualmente más que la luz solar ciega los ojos de las rapaces nocturnas. Sin embargo, añade que la nube “a la noche esclarecía”, indicando, con la imagen paradójica de una tiniebla que ilumina la noche, que el misterio de Dios es contemporáneamente luz que esclarece el enigma de la existencia y nos revela la intimidad del misterio divino. Por eso concluye:

«Su claridad nunca es oscurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche».

El carácter de apertura propio de la fe lo experimenta de un modo explícito e inmediato quien vive un proceso de conversión, en el que pasa de la situación de aparente luminosidad (propia del que se declara racionalista o positivista), a una en la que constata que con las ideas asumidas no se consigue entender la realidad ni se penetra en la entraña de la existencia humana. Es entonces, en la tesitura de desconcierto y extravío ante la insuficiencia de

una razón que se consideraba autosuficiente, cuando la persona experimenta la apertura intelectual que supone la fe y se dispone, con la gracia, para la recepción de lo que Dios ha revelado. Esa recepción se vive como una apertura al horizonte definitivo que nos permite conocer, situarnos y orientarnos. Se pasa de las angosturas de una existencia intelectualmente restringida –es más, clausurada–, a las alturas desde las que se percibe lo real en sus auténticas dimensiones. Esta experiencia la hace también quien desde su infancia vive en el espacio de la fe y se detiene a considerar el nihilismo en el que precipitaría si prescindiese de ella.

7. La fe como respuesta

Ante la revelación de Dios, sería absurda la actitud de quien reivindicase la claridad de lo evidente, porque esto último corresponde a lo que es proporcional a las capacidades intelectuales del hombre, de por sí finitas, mientras que Dios es infinito. La verdad de Dios no es deducible desde una instancia que le anteceda o sea superior a Él, y a la que el hombre tuviese acceso desde sí mismo. Así como tampoco podemos alcanzarla inmediatamente, ni aferrarla o comprenderla como si se tratase de una verdad asequible a un concepto humano, diáfano y patente para la razón. Dios es insondable, inconmensurable, inabarcable. Por eso, la respuesta del hombre ante el encuentro con Dios en Cristo es la de confiar en Él, y asumir su palabra y su acción salvadora. El amor siempre exige fe; no digamos el amor divino: “hemos creído en el amor de Dios”.

La fe –indicaba Juan Pablo II en un discurso del 13 de marzo de 1985– es el «primer acto con el que se responde a la Revelación de Dios». Y se responde no cribando lo que se oye según los propios presupuestos racionales o los moldes epistemológicos que a priori se ha asumido, sino abriéndose a su palabra y recibéndola con la convicción que genera la confianza. En esa misma ocasión, puntualizaba: «“Te creo”, significa: me fío de ti, estoy convencido de que dices la verdad. (...) “Crear” significa aceptar y reconocer como verdadero y correspondiente a la realidad el contenido de lo que se dice, esto es, de las palabras de otra persona (...), en virtud de su credibilidad».

En la respuesta de fe se asume lo revelado porque ha sido revelado. Corresponde a una actitud a la que recurrimos de continuo en las relaciones interpersonales y en la vida cotidiana: cuando acudimos al médico o llamamos a un mecánico, cuando preguntamos o nos fiamos de una persona. «Así, pues, al decir “creo”, expresamos simultáneamente una doble referencia: a la persona y a la verdad», concluía el Pontífice.

En el caso de la auto-revelación de Dios, la fe supone prestar oídos a la voz de Dios que nos llega a través de la Iglesia, en la medida en que el encuentro con Cristo acontece en ella, como recordábamos. Fiarse de Dios implica abrirse a su palabra. Ante un Dios que se dirige al hombre, la postura congruente es la que san Pablo denomina con la expresión “obediencia de la fe” (Rm 1,5; 16, 26; 2 Cor 10, 5-6). Con ella se refiere a una actitud por la que el hombre reconoce una verdad y asiente a ella, en virtud no de su clarividencia subjetiva sino por la convicción que le merece quien la enseña. No se trata de una reacción fluctuante, a merced de los estados de ánimo o de las modas culturales, ni tampoco de un ejercicio de una razón cerrada en sí misma. «La fe es un *habitus*, es decir, una constante disposición del ánimo, gracias a la cual comienza en nosotros la vida eterna y la razón se siente inclinada a aceptar lo que ella misma no ve» (*Spe salvi*, 7).

El Concilio Vaticano II subraya tres características de la fe del cristiano. En primer lugar, indica que la fe consiste en la adhesión y confesión de lo revelado por Dios. La constitución *Dei Verbum*, en el número 5, afirma, remitiéndose al Vaticano I: «Cuando Dios revela hay que prestarle “la obediencia de la fe”, por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando “a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad” (ref. Conc. Vat. I, *Dei Filius*, 3)».

En segundo lugar, llama la atención acerca del carácter sobrenatural del acto de fe. El encuentro con Dios en Cristo no es un paso más entre otros en el camino religioso de la humanidad. No consiste en un hito de la historia debido a la sensibilidad religiosa y a la penetración peculiar de un espíritu especialmente dotado. Se trata de una irrupción de Dios en la historia que responde a una iniciativa suya y supera lo que está al alcance de las

posibilidades meramente humanas. Nos encontramos ante un evento de tenor sobrenatural en el sentido más estricto del término. Para asumirlo y penetrar en él se requiere la ayuda divina, la gracia que dilata nuestra interioridad y permite oír a Cristo, abrirle la inteligencia, acogerlo en el corazón, seguirle con la vida. La existencia cristiana, y por ende la fe, surgen de la acción divina en el hombre. En otros términos, concluye el Concilio, «para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios».

La fe genera vida –vida interior– y a lo vital le corresponde el crecimiento. La vida de fe se incrementa con el desarrollo de la vida espiritual: con el trato con Dios en la oración, con la recepción de los sacramentos, con la lectura del Evangelio; en una palabra, con el encuentro con Dios un día tras otro. Precisamente por ello, el gran protagonista de la vida cristiana es el Espíritu Santo, porque es Él quien nos injerta en Cristo, nos introduce en la intimidad de Dios y nos vivifica sobrenaturalmente. De ahí que el Concilio acentúe, en tercer lugar, que, por su naturaleza sobrenatural, el crecimiento de la fe exija la acción del Espíritu Santo, de un modo especial con la concesión de sus siete dones: «Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones».

8. El encuentro con el Salvador

“Hemos creído en el amor de Dios”. Ahí situaba Benedicto XVI lo esencial de la existencia cristiana. El testimonio de los santos lo confirma de continuo. San Josemaría Escrivá vuelve una y otra vez en sus escritos hacia lo que constituye el centro de toda su existencia: la convicción del amor de Dios. En una ocasión, apuntaba: «El Dios de nuestra fe no es un ser lejano, que contempla indiferente la suerte de los hombres: sus afanes, sus luchas, sus angustias. Es un Padre que ama a sus hijos hasta el extremo de enviar al Verbo, Segunda Persona de la Trinidad Santísima, para que, encarnándose, muera por nosotros y nos redima. El mismo Padre amoroso que ahora nos atrae suavemente hacia Él, mediante la acción del Espíritu Santo que habita en nuestros corazones» (*Es Cristo que pasa*, 84). El amor de Dios hacia los hombres

se manifiesta trinitariamente en la historia de la salvación, una historia en la que, con la encarnación del Hijo y su pasión, muerte y resurrección, se revela hasta qué extremos llega el amor divino. S. Josemaría, contemplando el misterio de Dios que viene a nuestro encuentro del modo aludido, concluía su pensamiento diciendo con una imagen expresiva: «La Trinidad se ha enamorado del hombre».

De la fe en el amor de Dios surge la confianza y la esperanza en la existencia. Desde ella se suscita la respuesta del hombre. El mismo santo, en otra homilía recogida en el volumen *Es Cristo que pasa*, insiste en que lo esencial de la vida cristiana se enraíza en la fe en el amor de Dios hacia nosotros, que nos manifiesta el misterio de Cristo en su horizonte trinitario: «La única norma o medida que nos permite comprender de algún modo esa manera de obrar de Dios es darnos cuenta de que carece de medida: ver que nace de una locura de amor, que le lleva a tomar nuestra carne y a cargar con el peso de nuestros pecados» (n. 144). Ese amor trinitario, insiste el autor citado, no consiste en algo sublime que permanece lejano de la existencia cotidiana. «Dios se interesa hasta de las pequeñas cosas de sus criaturas: de las vuestras y de las mías, y nos llama uno a uno por nuestro propio nombre. Esa certeza que nos da la fe hace que miremos lo que nos rodea con una luz nueva, y que, permaneciendo todo igual, advirtamos que todo es distinto, porque todo es expresión del amor de Dios» (n. 144). Desde esta fe, que conduce a la esperanza, se suscita la respuesta de nuestro amor a Dios y, en Él y por Él, a los demás: «¿Cómo es posible darnos cuenta de eso, advertir que Dios nos ama, y no volvernos también nosotros locos de amor? –concluía S. Josemaría–. Es necesario dejar que esas verdades de nuestra fe vayan calando en el alma, hasta cambiar toda nuestra vida» (n. 144).

Dios se implica en la historia del hombre de un modo inaudito. No se limita a alargarle la mano con su palabra reveladora, sino que se introduce en ella para redimirle desde dentro, transformándolo. Lo lleva a cabo con la encarnación del Hijo, gracias a la cual Dios nos revela su intimidad –el misterio de la Trinidad– y nos eleva a ella, introduciéndonos en el seno de su misterio más recóndito. Con la encarnación y la redención operada por Cristo, el hombre es perdonado, restaurado en su humanidad y hecho hijo de Dios

Padre, en el Hijo, en virtud de la acción del Espíritu Santo. Con su Palabra –el Hijo unigénito que está en el seno del Padre– se nos revela la intimidad divina y somos metidos en ella. El Hijo de Dios se introduce en la humanidad para introducir al hombre en el seno de la divinidad. Es el *mirabile commercium* del que hablan los Padres de la Iglesia y que recoge la liturgia.

En el Hijo, la auto-revelación de Dios alcanza su cúspide. San Juan de la Cruz, en *Subida al monte Carmelo*, vierte en palabras este misterio con una expresión que pone de manifiesto su altura mística y la hondura de su virtualidad poética:

«Porque en darnos, como nos dio, a su Hijo –que es una Palabra suya, que no tiene otra–, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar. (...) Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra cosa o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera: “Si te tengo ya hablado todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra cosa que te pueda revelar o responder que sea más que eso, pon los ojos sólo en él (...) y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas”» (II, 22, 3-4).

La acción redentora del Señor, no obstante, no se limita a una cuestión intelectual. Cristo revela, pero también salva. La encarnación, la vida del Señor, sus palabras y acciones, su sacrificio en la cruz revelan el misterio de Dios y además desvelan el enigma que entraña el ser humano. Por eso, Juan Pablo II evocó una y otra vez la afirmación de *Gaudium et spes* 22 antes citada (que solamente en Cristo se nos revela plena y definitivamente quiénes somos), hasta el extremo de que constituye una de las claves de su pontificado. En Cristo penetra el ser humano en la entraña de su verdad; mirándose en Él descubre su identidad y el sentido definitivo de su existencia, la orientación y el modelo de su vida. Jesucristo nos otorga la clave de nuestro ser. Y lo hace precisamente revelando la intimidad de Dios, su amor trinitario que se vuelca sobre el hombre. Pero, como decíamos, Jesús no se restringe en su acción a dirigirse a la inteligencia humana. Benedicto XVI volvía sobre el drama que

late en la existencia humana en una alocución del 19 de octubre del año 2006, con la contraposición entre el anhelo de plenitud y la presencia del mal, para presentar a Cristo:

«La persona humana no es sólo razón e inteligencia (...). Lleva en su interior, inscrita en lo más profundo de su ser, la necesidad de amor, de ser amada y de amar a su vez. Por eso se interroga y a menudo se extravía ante las asperezas de la vida, ante el mal que existe en el mundo y que parece tan fuerte y, al mismo tiempo, radicalmente carente de sentido».

Y añade a continuación:

«Aquí, mucho más que cualquier razonamiento humano, nos ayuda la novedad conmovedora de la revelación bíblica: el Creador del cielo y de la tierra, (...) este único *Logos* creador, (...) ama personalmente al hombre. (...) Precisamente porque nos ama de verdad, Dios respeta y salva nuestra libertad. Al poder del mal y del pecado no opone un poder más grande, sino que (...) prefiere poner el límite de su paciencia y de su misericordia, el límite que es en concreto el sufrimiento del Hijo de Dios. Así también nuestro sufrimiento se transforma desde dentro, se introduce en la dimensión del amor y encierra una promesa de salvación».

La vida del Señor nos sitúa ante la infinita omnipotencia del amor misericordioso de Dios, que se encarna para vencer el mal, no anulando nuestra libertad o quitándole su incidencia existencial y su alcance ontológico, como si el mal fuese en el fondo fútil o algo trivial, sino cargando con el mal y sus consecuencias, transformando el sufrimiento en un acto de obediencia, de entrega y de amor. Cristo abraza todo el mal y todo el sufrimiento de la humanidad; con su entrega por amor en la cruz nos transforma desde dentro y nos hace, de pecadores, hijos. Es así como Dios redime al hombre y se revela como amor.

A este respecto, es significativo que Benedicto XVI, pocos días antes de retirarse, el 23 de febrero de 2013, contemplando como desde una atalaya la

historia de la humanidad y de cada persona, recordase la exclamación de Dios al crear, que recoge el *Génesis*, y comentase: «El “muy bello” del sexto día –expresado por el Creador– es permanentemente contradicho, en este mundo, por el mal, el sufrimiento, la corrupción. Y parece casi que el maligno quiera permanentemente ensuciar la creación, para contradecir a Dios y para hacer irreconocible su verdad y la belleza. En un mundo así marcado también por el mal, el “Logos”, la Belleza eterna y el “Ars” eterno, debe aparecer como “*caput cruentatum*”». La respuesta de Dios ante el mal no consiste en un discurso teórico, y todavía menos en un acto de indiferencia o incluso de resignación, sino en la persona de Cristo coronado de espinas, que Benedicto XVI presenta con el verso atribuido a Bernardo de Claraval ante Cristo doliente, con su cabeza traspasada de espinas: *salve caput cruentatum, totum spinis coronatum*. «El Hijo encarnado, el “Logos” encarnado, es coronado con una corona de espinas; y sin embargo justo así, en esta figura sufriente del Hijo de Dios, empezamos a ver la belleza más profunda de nuestro Creador y Redentor; podemos, en el silencio de la “noche oscura”, escuchar todavía la Palabra. Creer no es otra cosa que, en la oscuridad del mundo, tocar la mano de Dios y así, en el silencio, escuchar la Palabra, ver el Amor». Toda glosa a estas palabras sería superflua.

9. El encuentro con el amor del Padre

La reflexión de Benedicto XVI que acabamos de traer a colación nos remite a la cita de su primera encíclica (*Deus caritas est*), y en concreto a su conclusión. En ella leíamos: «En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: *Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna* (cf. 3, 16)». En la expresión joánica se pone de manifiesto cómo Dios Padre se implica en el misterio de la cruz de su Hijo y se nos revela como amor. La liturgia vuelve sobre este misterio constantemente. Una de las ocasiones en que lo hace con especial fuerza la encontramos en las lecturas de la Misa del segundo domingo de cuaresma (ciclo B), en las que se ofrece un tríptico de extraordinaria elocuencia. Concretamente son el capítulo 22 del *Génesis*, en el que se narra el sacrificio de Abrahán; el capítulo 8 de la *Epístola a los Romanos*, donde se traza el plan salvador de Dios Padre; y el texto del *Evangelio según S. Marcos* que describe la transfiguración.

En la narración de la transfiguración –momento de la vida de Jesús en el que se trasluce de un modo especial su Filiación divina en su Humanidad– Marcos relata que se oyó la voz del Padre que, refiriéndose a Cristo, proclama: «Éste es mi Hijo amado, escuchadlo» (Mc 9, 7). Resuena de nuevo la voz de Dios, esa misma voz que en el bautismo del Señor había proferido: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1, 11). Dios Padre nos manifiesta que Jesús es su Hijo unigénito, al que ama completamente y en el que encuentra todo su gozo. El Padre es Paternidad en la intimidad del misterio trinitario, es decir, referencia al Hijo. El Padre no necesita otra cosa, podríamos decir con nuestro lenguaje humano: en su Hijo halla toda su complacencia.

El evangelista consigna más adelante la respuesta de Cristo a la expresión del Padre cuando nos refiere que el Señor, sumido en la angustia que se abate sobre Él en el Huerto de los Olivos, pero con todo su amor filial y obediente, exclama: «Abbá, Padre» (Mc 14, 36). A la manifestación del amor del Padre, contesta el Hijo con su amor de entrega. No es difícil imaginar la profunda impresión que debió producir en los discípulos oír que Jesús se dirige a Dios llamándole con el apelativo cariñoso con el que los niños se dirigen a sus padres: *abbá*. Por eso Marcos no se ve capaz de traducir al griego la apelación de Cristo a Dios: utilizar otra expresión implicaba perder la fuerza emotiva que suscitaba en ellos la locución de Cristo al orar. Todavía más en un momento de tanta intensidad como es el del Getsemaní.

Oír las palabras del Padre y la respuesta de Cristo es asomarse al diálogo eterno que tiene lugar en el seno de la Trinidad. El Padre se dirige al Hijo diciéndole “tú eres mi Hijo amadísimo, en ti tengo todas mis complacencias”. En el Jordán y en el Tabor, el Padre lo expresa ante la Humanidad de Cristo. Por su parte, el Hijo contesta al Padre en la intimidad divina con su “¡Padre!”. En la tierra, lo hace con la actitud de amor obediente en su Humanidad, en vista de la redención del hombre.

«Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1, 11). Es Dios quien habla: nunca se han oído palabras con una intensidad semejante en toda la historia de la humanidad. La liturgia retoma esta expresión del Evangelio y la sitúa junto a la escena del *Génesis* en la que Abrahán se dirige al monte

escogido por Dios para ofrecer el sacrificio que el mismo Dios le ha solicitado. «En aquellos días, Dios puso a prueba a Abrahán», pidiéndole: «Toma a tu hijo único, al que quieres, a Isaac, y vete al país de Moria y ofrécelo allí en sacrificio» (Gen 22, 1-2). Al acercar ambas páginas, la liturgia subraya que Isaac es imagen de Cristo, pero también nos invita a reparar en la inmensidad del amor de Dios Padre por nosotros. Dios dice a Abrahán “toma a tu hijo único, muy amado”; Dios Padre se dirige a Cristo diciéndole “tú eres mi hijo unigénito muy amado, en quien encuentro toda mi alegría”. Lo más elocuente de la comparación de ambas páginas estriba sobre todo en la divergencia de su conclusión: Dios, como recordamos, eludió a Abrahán su sacrificio; pero lo que evitó al patriarca no se lo ahorró a sí mismo.

Orígenes lo manifiesta en un memorable texto:

«Abrahán tomó la leña para el sacrificio, se la cargó a su hijo Isaac, y él llevaba el fuego y el cuchillo. Los dos caminaban juntos. (...) ¿Qué es lo que sigue? Isaac –continúa la Escritura– dijo a Abrahán, su padre: “Padre”. Ésta es la voz que el hijo pronuncia en el momento de la prueba. ¡Cuán fuerte tuvo que ser la conmoción que produjo en el padre esta voz del hijo, a punto de ser inmolado!» (*Hom. in Gen.*, 8, 6-9).

Orígenes continúa en su comentario y anota:

«Abrahán tomó el cuchillo para degollar a su hijo; pero el ángel del Señor le gritó desde el cielo “¡Abrahán, Abrahán!” Él contestó: “Aquí me tienes”. El ángel le ordenó: “No alargues la mano contra tu hijo ni le hagas nada. Ahora sé que temes a Dios”. Comparemos estas palabras con aquellas otras del Apóstol, cuando dice que Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros [cfr. Rm 8, 32]. Ved cómo Dios rivaliza con los hombres en magnanimidad y generosidad. Abrahán ofreció a Dios un hijo mortal, sin que de hecho llegara a morir; Dios entregó a la muerte por todos al Hijo inmortal» (*Hom. in Gen.*, 8, 6-9).

Ante estas verdades, no cabe otra respuesta que el silencio recogido de quien medita, alaba, agradece y se abandona: la respuesta de la fe. “Abrahán ofreció a Dios un hijo mortal, sin que de hecho llegara a morir; Dios entregó a la muerte por todos al Hijo inmortal”. De ahí que el Señor confiese

en un momento de intimidad, en su diálogo con Nicodemo recogido por el evangelista Juan: «tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único, para que todo el crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16).

La liturgia completa esta exposición del amor del Padre con el tercer elemento de su tríptico. Acude al texto de *Romanos* al que hacía mención Orígenes. En él se extrae una conclusión que llena de esperanza toda nuestra existencia: «El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará todo con él?» (Rm 8, 32). De esta fe anclada en la Escritura, testimoniada por la Iglesia a lo largo de los siglos, vive el cristiano. No es algo reservado a personas especiales, con una sensibilidad religiosa peculiar. Es para todo cristiano, para cada mujer y cada hombre que se abre al misterio del amor de Dios que se nos revela en Cristo. Por eso comentaba S. Josemaría Escrivá en la obra que hemos citado anteriormente:

«Dios Padre se ha dignado concedernos, en el Corazón de su Hijo, *infinitos dilectionis thesauros*, tesoros inagotables de amor, de misericordia, de cariño. Si queremos descubrir la evidencia de que Dios nos ama –de que no sólo escucha nuestras oraciones, sino que se nos adelanta–, nos basta seguir el mismo razonamiento de San Pablo: *El que ni a su propio Hijo perdonó, sino que le entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con El todas las cosas?* (Rm 8, 32)» (162)

En el encuentro con Cristo, ¿qué es lo que recibe el hombre? ¿qué nos revela Cristo? ¿En que consiste el cristianismo en su esencia? Juan Pablo II responde a esta pregunta con nitidez en su conocido libro *Cruzando el umbral de la esperanza*: «El cristianismo es una religión de salvación, es decir, soteriológica, para usar el término que usa la teología. La soteriología cristiana se centra en el ámbito del Misterio pascual. Para poder esperar ser salvado por Dios, el hombre tiene que detenerse bajo la Cruz de Cristo». Que el hombre necesita ser salvado, lo hemos considerado al detenernos en la existencia humana, con su tensión entre anhelo de plenitud y presencia del mal. La pasión del Señor es la respuesta de Dios ante la penuria del hombre, una respuesta –como nos indica la liturgia– en la que se revela el misterio de un Dios que es amor.

«¡Sí!, – continúa Juan Pablo II– Dios es Amor, y precisamente por eso entregó a Su Hijo, para darlo a conocer hasta el fin como amor. Cristo es el que *amó hasta el fin* (Jn 13,1). “Hasta el fin” quiere decir hasta el último respiro. “Hasta el fin” quiere decir aceptando todas las consecuencias del pecado del hombre, tomándolo sobre sí como propio. Como había afirmado el profeta Isaías: “Cargó con nuestros sufrimientos. (...) Todos estábamos perdidos como ovejas, cada uno iba por su camino, y el Señor hizo recaer sobre Él la iniquidad de todos nosotros” (cfr. 53, 4 y 6). El Varón de dolores es la revelación de aquel Amor que “lo soporta todo” (1 Cor 13,7), de aquel Amor que es “el más grande” (cfr. 1 Cor 13,13). Es la revelación de que Dios no sólo es Amor, sino que, además, “derrama amor en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo” (cfr. Rm 5,5)».

El mal ha supuesto una piedra de escándalo que ha conducido a algunos hombres a negar a Dios o a rebelarse ante Él. Si Dios es todopoderoso y bueno, ¿por qué existe el mal? Esta inquietud no ha dejado de despertarse durante el siglo XX, con su hilera de sufrimientos. La respuesta de Dios, sin embargo, no ha sido la propia de un déspota que soluciona el problema suprimiendo la libertad del hombre. Su respuesta consiste en la cruz, insiste Juan Pablo II en el volumen recordado:

«Dios está siempre de parte de los que sufren. Su omnipotencia se manifiesta precisamente en el hecho de haber aceptado libremente el sufrimiento. Hubiera podido no hacerlo. Hubiera podido demostrar la propia omnipotencia incluso en el momento de la Crucifixión; de hecho, así se lo proponían: “Baja de la cruz y te crearemos” (cfr. Mc 15,32). Pero no recogió ese desafío. El hecho de que haya permanecido sobre la cruz hasta el final, el hecho de que sobre la cruz haya podido decir como todos los que sufren: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34), este hecho, ha quedado en la historia del hombre como el argumento más fuerte. Si no hubiera existido esa agonía en la cruz, la verdad de que Dios es Amor estaría por demostrar».

El evento de la Cruz contiene un mensaje de esperanza, porque por encima de las desventuras de la historia se encuentra una misericordia que es más fuerte que la maldad y el sufrimiento. El acontecimiento de la Cruz es un hecho histórico, que tiene lugar en un momento concreto (“bajo Poncio Pilato”), pero que trasciende el pasar de la historia porque la abraza por completo. Es la respuesta de Dios –vale la pena insistir– a la presencia desoladora del mal. Ante la rebeldía del hombre que quiere inculpar a Dios de los sufrimientos del hombre, Juan Pablo II nos insta a enfrentarnos con la propia conciencia, a la luz del misterio de la Cruz:

«La elocuencia definitiva del Viernes Santo es la siguiente: Hombre, tú que juzgas a Dios, que le ordenas que se justifique ante tu tribunal, piensa en ti mismo, mira si no eres tú el responsable de la muerte de este Condenado, si el juicio contra Dios no es en realidad un juicio contra ti mismo. Reflexiona y juzga si este juicio y su resultado –la Cruz y luego la Resurrección– no son para ti el único camino de salvación».

El encuentro con Cristo consiste, en definitiva, en la apertura al amor de Dios, que llega hasta el extremo de la Cruz y la Resurrección. Abrirse a ese amor supone adentrarse en la verdad definitiva; vivir día tras día en el horizonte de la verdad y del amor de Dios. «*Hemos creído en el amor de Dios* (cf. 1Jn 4, 16): así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida».

