

**MATERIAL PARA EL SEMINARIO DE SÍNTESIS DEL
CICLO INSTITUCIONAL**

El orden de las verdades católicas y sus preámbulos

Sugerencias para una síntesis teológica

VERSIÓN PROVISIONAL

Toledo 2019

Abreviaturas

- CEC *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1997.
- Doc. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (ed. E.Vadillo), Documentos 1966-2007, Madrid 2008
- DH H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999³⁸.
- I SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Prima pars
- I-II SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Prima secundae
- II-II SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Secunda secundae
- III SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Tertia pars

En las citas de la *Suma de Teología* después de indicar la parte, el primer número indica la cuestión, y si se añade un segundo número se especifica un determinado artículo.

Introducción

1. Estas breves páginas simplemente pretenden mostrar algo del orden y la relación entre diversas verdades reveladas que ha presentado la Iglesia a lo largo de los siglos, de manera que se pueda captar su profundo nexo, aun en medio de su carácter de misterio que necesariamente las envuelve. La enseñanza de la Iglesia Católica se puede encontrar de manera autorizada y con detalle en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y en las diversas obras que contienen documentos magisteriales; en este texto queremos presentar de manera sucinta algunos elementos que consideramos esenciales así como su mutua relación.

2. Incorporamos un *anexo* con una serie de cuestiones más especulativas y filosóficas, pero que consideramos decisivas a la hora de explicar las verdades de la fe. Muchos errores han venido por el uso de filosofías que objetivamente resultaban incompatibles con elementos fundamentales de la confesión de fe cristiana, especialmente la trascendencia de Dios. Ya en los capítulos de esta obra aparecen algunos de estos temas, pero su desarrollo más amplio lo remitimos al *anexo*, donde, como en otras ocasiones, queremos inspirarnos en santo Tomás.

1. La verdad y las verdades católicas

3. Hablar de *verdades católicas* supone que alcanzamos la *Verdad*, con mayúsculas, mediante afirmaciones que son verdaderas, cuyo valor conocemos gracias a la Iglesia que es columna y cimiento de la Verdad (1 Tim 3,15). Se ha elegido el término *verdades* para que incluya no sólo los enunciados que son propiamente de fe sino otras enseñanzas de la Iglesia; los diversos grados de estas enseñanzas se expondrán en el capítulo primero. La Revelación se contiene en la Palabra de Dios y la Iglesia ha ofrecido una interpretación autorizada a lo largo de los siglos. También se indicará en los epígrafes las referencias al *Catecismo de la Iglesia Católica*, donde se pueden encontrar bastantes textos bíblicos y de la Tradición de la Iglesia. La pretensión de esta obra no es partir de alguna idea más o menos genial del autor y en torno a ella estructurar la síntesis, sino ceñirnos lo más posible a las verdades de fe para que se advierta, incluso a un nivel sencillo, su íntimo nexo. Esto se ha procurado mostrar mediante el signo [→] con un número, que remite al párrafo de esta obra en la que aparece alguna cuestión relacionada.

4. Siempre se podrá decir que la selección de unos textos magisteriales en lugar de otros supone ya una opción personal, pero esta posible objeción es más aparente que real. Las grandes declaraciones del sucesor de Pedro y de los concilios ecuménicos, ante problemas importantes para la doctrina cristiana no son algo que se pueda relativizar. En los siguientes párrafos señalo problemas y respuestas de la Iglesia que serán tenidas especialmente en cuenta para nuestra síntesis.

5. En el siglo II tiene lugar la crisis gnóstica, en la que se puso en duda la bondad de la materia, se consideró que el mal procedía de Dios y se deformaron muchos de los grandes contenidos de la fe; en este momento destacó la defensa de san Ireneo contra estas herejías y al-

gunas declaraciones magisteriales de los siglos IV y V recogieron el eco de tales controversias. En el siglo IV las grandes discusiones son de tipo trinitario, en concreto respecto a si el Hijo es consustancial al Padre, discusión que se extenderá luego al Espíritu Santo, y sobre la que contamos con las afirmaciones de Concilios de Nicea I y de Constantinopla I. Los siglos V-VII plantean más bien discusiones de tipo cristológico, abordadas en los concilios de Éfeso y Calcedonia, y retomadas con nuevos aspectos en el II y III de Constantinopla. Antes hubo algunas polémicas en torno a la gracia, y en torno a los sacramentos y la Iglesia sobre las que se pronunciaron algunos concilios locales, sobre todo en África, y en las que intervino el sucesor de Pedro.

6. En la Edad Media volvemos a encontrar en un nuevo contexto problemas anteriores, de modo que en el concilio de Letrán IV se condenan nuevas formas de dualismo, errores trinitarios y sacramentales; no faltaron algunas intervenciones pontificias en temas de antropología teológica. Al final de la Edad media, con el leve precedente del concilio de Lyon II, el concilio de Florencia trató de cuestiones referentes al Espíritu Santo en un contexto de unión con los orientales. El siglo XVI, en cambio, tras alguna preocupación antropológica en el Lateranense V, debe abordar en Trento los grandes problemas sobre las fuentes de la Revelación, el pecado original, la gracia y los sacramentos, planteados por la Reforma protestante. Los siglos posteriores a Trento conocieron nuevos problemas sobre la naturaleza de la Iglesia y cuestiones de antropología teológica (en torno a las nociones de naturaleza, libertad y gracia). El siguiente Concilio, el Vaticano I, que por motivos históricos se debió interrumpir bruscamente, abordó puntos esenciales sobre el misterio de Dios y la relación fe-razón ante diversos problemas planteados por filosofías modernas de corte idealista, y también tuvo que pre-

cisar algunos aspectos del ministerio del sucesor de Pedro, en particular su primado de jurisdicción y su infalibilidad.

7. El magisterio posterior de los Romanos Pontífices ahondó en cuestiones que no había podido tratar el concilio y se debió responder a nuevos problemas que planteaba el pensamiento moderno y dieron lugar, por ejemplo, a la crisis modernista. Predominan en esta época temas eclesiológicos, y referentes a la Revelación, sin olvidar la definición de algunos dogmas marianos, pero no son las únicas cuestiones; reviste particular importancia el magisterio de san Pío X y de Pío XII.

8. El concilio Vaticano II se planteó como un concilio pastoral aunque, obviamente, con explicaciones doctrinales. Sus textos más importantes son las dos constituciones dogmáticas sobre la Revelación y sobre la Iglesia. En la época posconciliar se ha dado con frecuencia un rechazo, muchas veces organizado y sistemático, contra la enseñanza secular de la Iglesia a partir de presupuestos filosóficos o ideológicos más o menos explícitos, o más o menos camuflados. Muchos malinterpretaron el deseo de Juan XXIII de exponer con nueva fuerza y nuevo lenguaje la fe cristiana, y en lugar de esto presentaron un cristianismo acomodado a las modas de los tiempos. Intervenciones pontificias posteriores, en ocasiones mediante textos iluminadores de la Congregación para la Doctrina de la Fe, han tratado de que las grandes aportaciones del Vaticano II se leyeran en continuidad con la Tradición católica, pues otro enfoque sería inaceptable.

2. Síntesis teológica

9. Una vez explicado el título es preciso decir algo sobre el subtítulo. Se trata simplemente de que el lector pueda llegar a una *síntesis*. Es esencial que el lector profundice en los textos ofrecidos, junto con

su conocimiento previo de la Sagrada Escritura, para que los asimile de manera orgánica (para lo cual no basta este libro sino que se debe pedir la luz del Espíritu Santo). Lo que sí se ha procurado es que sea síntesis *teológica*, es decir, las verdades católicas mostrando su armonía y el *nexus mysteriorum* a partir del *misterio de Dios*. Por ello el capítulo central es el segundo, dedicado a esta cuestión y sin el cual el resto no se entenderá correctamente. Si no se precisa la diferencia entre Dios y el mundo, o entre Dios y el espíritu humano difícilmente se entenderán las fórmulas cristológicas que hablen de Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre, la necesidad de la gracia o el sentido de que la felicidad última del hombre esté en Dios.

10. Precisamente el gran mérito de santo Tomás de Aquino, fue, a nuestro modo de ver, el captar como pocos la trascendencia divina; esto, junto con su amor a los Padres de la Iglesia, su cuidado en desarrollar la enseñanza de la fe y su vida de santidad, hizo de él una referencia imprescindible en teología. De hecho, su gran aportación filosófica, el planteamiento correcto de la filosofía del ser, con la distinción entre esencia y acto de ser no se puede entender sin las enseñanzas bíblicas sobre la creación.

11. Lamentablemente no pocos desarrollos teológicos posconciliares se han servido de una especulación que no siempre distinguía de modo adecuado entre Dios y el mundo, o subordinaba las verdades de fe a una misteriosa captación previa de Dios que no conseguía librarse de resabios ontologistas. De esta manera, lo que algunos presentaban como espíritu del concilio no iba mucho más allá de un cierto *remix* del espíritu del idealismo alemán o más en general del principio de inmanencia típicamente moderno, sobre el que ya había alertado el Magisterio desde mediados del siglo anterior. Este tipo de planteamientos conducía a una hermenéutica de la ruptura con la Tradición y llevaba a una consideración del Concilio Vaticano II como un nuevo inicio absoluto, lo cual era erróneo. Como

consecuencia de tales presupuestos algunos alteraron la fe católica, ya por interpretarla de manera incorrecta, ya por silenciar determinados elementos.

12. En estas páginas trataremos de apoyarnos en las grandes declaraciones magisteriales, considerando siempre su conjunto. La estructura global quiere inspirarse en santo Tomás y de vez en cuando señalamos algunos textos de la *Summa Theologiae* que, a nuestro modo de ver, son importantes para profundizar en cada tema, pero lo esencial es aquello que la Iglesia nos enseña en su Magisterio.

3. Sugerencias

13. El subtítulo comienza precisamente por el término *sugerencias* porque se trata de eso: la síntesis teológica conlleva una asimilación personal, pues debe connaturalizarse en el sujeto y estas páginas sólo quieren ofrecer materiales de manera ordenada para ayudar a este objetivo. El lector podrá encontrar al final de cada capítulo una serie de textos magisteriales más amplios de los que se incorporan directamente al cuerpo de cada capítulo. Siempre es muy útil una lectura del texto completo.

14. Ciertamente hubiera sido más cómodo para el autor, y quizá para el lector, señalar libros más o menos de moda sobre temas teológicos; consideramos preferible que el lector reflexione a partir de las enseñanzas de la Iglesia que nos ponen en contacto con la Revelación y que profundice. También pueden ayudar las referencias a santo Tomás que se encuentran dispersas a lo largo del texto. Ahora bien, siempre sería un error renunciar a la reflexión y asimilación propia, pues la misión de los teólogos no es sustituir el pensamiento de los fieles, y mucho menos el de la Iglesia. De todos modos se

pretende que estas sugerencias sean realistas, y por ello serán pocos los textos citados, aunque fundamentales.

15. La misma estructura de esta obra tiene también el carácter de una sugerencia, pues incluso los mismos temas se podrían haber organizado de otra manera. Un primer capítulo aborda las cuestiones referentes a la fe y la razón, las posibilidades de nuestro lenguaje acerca de Dios y la Revelación. El segundo capítulo se centra en el misterio de Dios, tanto en su unidad de esencia, tema con frecuencia olvidado, como en su pluralidad de personas; se prolonga el tema con los datos básicos sobre la creación y las criaturas. El capítulo tercero trata de la vocación de las criaturas personales a la unión con Dios y los medios para alcanzarla, es decir, lo referente a la moral, sin olvidar los grandes temas de antropología teológica, como lo sobrenatural, el pecado original y la vida de gracia. El capítulo cuarto es el otro gran bloque en importancia, junto con el segundo, pues se dedica al misterio de Cristo y a la redención. El quinto capítulo sobre la Iglesia y los sacramentos es como una continuación del anterior, e incluye también lo referente al destino último de hombre y del mundo.

16. El presente texto es básicamente una ayuda para el seminario de síntesis de los alumnos del sexto curso del Instituto superior de estudios teológicos de san Ildefonso de Toledo. Recoge con modificaciones la edición anterior publicada de *El orden de las verdades católicas*, y añade, como dijimos, un anexo con sugerencias sobre los preámbulos de la fe. Obviamente también puede ser útil para aquellas personas que quieran adquirir o recordar una síntesis teológica elemental.

Capítulo 1: La verdad de los misterios cristianos

17. «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la Revelación se realiza por obras y palabras íntimamente ligadas [...] La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha Revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la Revelación» (*Dei Verbum* 2).

18. En el párrafo citado la constitución *Dei Verbum* ofrece una visión de conjunto de lo que es la Revelación. Es preciso detallar algunos de sus elementos y de sus presupuestos: sin la posibilidad de llegar a conocer y hablar de Dios con nuestro lenguaje el párrafo citado carecería de sentido. Al mismo tiempo la Iglesia también recordó que en esta comunicación con Dios que nos ofrece Jesucristo llegamos a conocer el misterio de Dios en un nivel que supera las posibilidades de la razón. Por otra parte, hoy resulta particularmen-

te urgente insistir en que la plenitud de la Revelación se encuentra en Jesucristo, sin que deba ser complementada por otras religiones, y en este sentido es necesario determinar bien la manera de acceder a esta Revelación y de profundizar en ella.

1.1 Nuestro conocimiento y nuestro lenguaje pueden llegar a Dios

1.1.1 Un lenguaje sobre Dios limitado pero verdadero (CEC 27-49)

19. En la Sagrada Escritura aparece en varias ocasiones explícitamente, y siempre como presupuesto, que el lenguaje humano, aun con muchas limitaciones, puede hablar de Dios con verdad. Esta enseñanza la explicitó con particular claridad el Concilio Vaticano I (1870), ya que condenó la afirmación siguiente: «Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas» (DH 3026). Se trata de un conocimiento bastante limitado, pues, como recordaba en la Edad media el Concilio de Letrán IV (1215) «no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura sin que haya de afirmarse mayor desemejanza» (DH 806).

20. La razón de lo dicho antes es que la criatura participa del ser de Dios, pero de una manera muy lejana de su plenitud. Por eso podemos conocer a Dios partir de la creación pero de una manera denominada, en lenguaje técnico, *análoga*. Esto, en pocas palabras, quiere decir que sobre Dios podemos hacer afirmaciones verdaderas, pero muy limitadas, por ejemplo, podemos decir de Dios que

es bueno, pero su bondad es muy superior a cualquier bondad que encontremos en las criaturas.

21. La Revelación conlleva esencialmente un cierto conocimiento de Dios, aunque también se enmarca dentro de una vida de amistad con Dios (no puede haber amistad sin conocimiento del amigo). A veces se establece una contraposición entre el conocimiento y el amor, como si el primero fuera algo exterior o de tipo racionalista, pero esto es falso, porque el conocimiento es una operación profundamente vital del hombre, pues nos asimilamos, captamos y expresamos lo conocido.

22. Respecto a la cuestión precisa de nuestro conocimiento sobre lo divino, es necesario afirmar que nuestras palabras, que representan conceptos, tienen un significado cuando las aplicamos a Dios (I,13). Esto nos lleva a profundizar en la analogía a la que antes nos hemos referido. Nuestros conceptos se pueden aplicar a Dios de un modo análogo; no tienen un significado unívoco (no significan de la misma manera, por ejemplo, Dios no es padre exactamente igual que un padre humano). Ahora bien, tampoco tiene un significado meramente equívoco, pues en ese caso padre aplicado a Dios no tendría nada que ver con lo que nosotros entendemos por padre, y por ello daría igual emplear un término u otro. Como recordaba la declaración *Dominus Jesus*: «La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano» (Doc. 90,14). De una manera más sencilla si atendemos al texto de la Escritura podemos advertir que el mismo Jesucristo, en las parábolas, emplea elementos de la realidad cotidiana para hablar acerca de Dios.

23. Sin embargo, a lo largo de los siglos no ha faltado la tentación de plantear la experiencia religiosa como algo distinto del conocimiento. En el siguiente apartado advertiremos que la Revelación, y la amistad con Dios en sentido amplio, está más allá de las fuerzas de la naturaleza, pero no se puede entender como opuesta al cono-

cimiento. A veces, incluso, se ha planteado la espiritualidad como una experiencia opuesta a un conocimiento de Dios. Por ejemplo, a principios del siglo XX el modernismo explicó la Revelación como una elaboración humana, una serie de conceptos que se elaboraban en cada época a partir de una confusa experiencia de Dios. Más recientemente, ya a principios del siglo XXI, la Congregación para la Doctrina de la Fe consideró inaceptables algunos planteamientos teológicos según los cuales respecto a Dios contaríamos con un «lenguaje simbólico, estructuralmente poético, imaginativo y figurativo [que] expresaría y produciría una experiencia determinada de Dios, pero no proporcionaría información objetiva sobre Dios mismo» (Doc. 104,11).

1.1.2 La verdad como *adaequatio*, alternativa al empirismo y al ontologismo

24. La posibilidad de un conocimiento limitado y verdadero de Dios no ha dejado de suscitar dificultades al pensamiento humano, lo cual tiene consecuencias importantes para la teología. Si sólo se admite un conocimiento sensible más o menos elaborado y se rechaza la metafísica, en ese caso los enunciados sobre Dios carecerán de sentido; como mucho quedarán relegados a un ámbito de lenguaje religioso, pero sin que pudieran ser realmente verdaderos.

25. Otro posible error, en el extremo opuesto, es el siguiente: suponer que hay una percepción inmediata del Ser Absoluto, o un conocimiento inmediato de Dios, lo cual garantizaría la verdad de otros conocimientos. Esto es lo que se ha denominado *ontologismo*: lo primero que conoceríamos sería a Dios, aunque fuera en forma de una experiencia religiosa, y a partir de ahí se fundamentarían el resto de los conocimientos. Han existido diversas variedades de este planteamiento a lo largo de la historia, pero es importante que la santa

Sede interviniera en la cuestión al rechazar en 1861 una serie de proposiciones de tipo ontologista: «El conocimiento inmediato de Dios, por lo menos habitual, es esencial al entendimiento humano, de suerte que sin él nada puede conocer: puesto que es la misma luz intelectual»; «Aquel ser que en todo y sin el cual nada entendemos es el Ser divino»; «La congénita noticia de Dios con ser por excelencia, envuelve de modo eminente todo otro conocimiento, de suerte que por ella tenemos conocido implícitamente todo ser bajo cualquier aspecto que sea cognoscible» (DH 2841-2842; 2844).

26. Parece que los defensores del ontologismo buscaban una certeza del conocimiento que estimaban imposible si no se daba esa captación del Ser Absoluto. El problema es que se podía confundir a Dios con el ser en general. A pesar de la voluntad de muchos de sus defensores, que obraron con indudable buena fe, este tipo de planteamientos abría el camino al racionalismo, pues si ya se da ese conocimiento de Dios ¿por qué existirían entonces misterios inaccesibles a las solas fuerzas de la naturaleza?

27. Por otra parte, si las cosas sólo son inteligibles en Dios, no acaba de quedar clara su distinción respecto a Dios, ni la distinción entre nuestra capacidad de entender y la luz divina, con lo cual era fácil desviarse hacia el panteísmo, es decir, no distinguir adecuadamente a Dios del resto de las criaturas. Asimismo todavía era más sencillo caer en cierta mística que prescindiera de los conceptos que podemos formar acerca de Dios, incluso de los que emplea la Revelación, porque resultarían sólo secundarios en comparación con esa captación mística y experimental de Dios. De aquí al relativismo dogmático hay un paso [→55].

28. Por ello cuando algunos teólogos quieren presentar como gran novedad que la única afirmación realmente importante es la de la propia trascendentalidad y apertura del hombre al Absoluto en el sentido de una pre-captación de Dios que relativiza nuestros con-

ceptos es inevitable recordar las advertencias de la Iglesia a las que nos hemos referido. Además, si esa experiencia de Dios es el fundamento para conocer cualquier cosa, nunca se podrá demostrar de una manera filosófica la existencia de Dios, porque es algo que se da por supuesto, y de esta manera no se aceptarían los textos de la Escritura y del Magisterio de la Iglesia en los que se habla de conocer a Dios a partir de las criaturas [→19].

29. La mejor manera de evitar los problemas aludidos es tomar en serio la definición de santo Tomás de la verdad como *adequatio rei et intellectus* (adecuación entre el entendimiento y de la realidad). De esta manera las verdades no son algo que exista como en un universo aparte que, en última instancia, se identificaría con el ser de Dios. Ese modo de ver la cuestión, aunque con grandes diferencias entre unos y otros, es el que caracterizaba el universo platónico de las ideas, el entendimiento separado de los averroistas, el dios de Descartes, el dios-naturaleza de Spinoza, en el Espíritu de Hegel, o el horizonte absoluto de los objetos posibles que captamos en la anticipación del ser, propia de la teología rahneriana.

30. Según la perspectiva de santo Tomás (I,16), en cambio, el conocimiento verdadero es fruto de un proceso de adecuación y readecuación del entendimiento sobre el ser de la cosa que se conoce. Por eso nuestro conocimiento pueda crecer y mejorar con el tiempo. A partir del conocimiento sensible se puede abstraer y llegar a conceptos universales, en la medida en que se pueden aplicar a nuevas experiencias sensibles, y que se irán diversificando según la diversidad real de las cosas. Se trata de un conocimiento bastante limitado pero real y verdadero; por poner un ejemplo, santo Tomás decía que ningún gran sabio había llegado a conocer perfectamente la esen-

cia de una mosca. Sin embargo si lo que conocía se apoyaba en la realidad, eso bastaba para que su conocimiento fuera verdadero.

31. A partir de este conocimiento de las cosas se puede buscar cuál es su fundamento último, y de ahí se puede concluir que tiene que estar más allá del universo, es decir, debe ser trascendente (I,2). Por ello nuestro conocimiento de Dios llega más a lo que Dios no es que a lo que Dios es (I,3), como recuerda el mismo santo Tomás, aunque eso no elimina el que le podamos atribuir de manera analógica y limitada diversos conceptos. [→22]

32. Como se puede advertir es esencial profundizar en la noción de verdad y el evitar la tentación de una certeza absoluta que fundamente nuestro conocimiento. Tal certeza, que sólo se daría captando a Dios de una manera más o menos directa o intuitiva, no la conseguiremos antes de llegar, por la gracia de Dios, a la visión beatífica [→139,286]. En este mundo nuestro lenguaje, pues, puede referirse a Dios, y por eso en la Sagrada Escritura, y el mismo Jesucristo, empleó términos cercanos y familiares para hablar del misterio de Dios con comparaciones. Pretender esa experiencia inmediata de Dios antes de la vida eterna sólo conduce a deformar la noción de Dios y a convertirle en un inconsistente conjunto infinito de todos los seres posibles, o en un horizonte indeterminado del cual, en realidad, no sabríamos nada y sería, al fin y al cabo, irrelevante que existiera o que no existiera. Eso no sería el Dios que ha creado los cielos y la tierra.

1.2 La revelación de los misterios cristianos y la respuesta de fe

1.2.1 Carácter sobrenatural y definitivo de la Revelación de Jesucristo (CEC 50-73)

33. En este apartado examinaremos dos aspectos: la Revelación de Jesucristo nos permite conocer a Dios más allá de lo que pueden nuestras fuerzas naturales (II-II,2,3-4) y dicha Revelación tiene carácter definitivo.

34. Fue el Concilio Vaticano I el que subrayó de manera especial el carácter *sobrenatural* de la Revelación. Frente a las propuestas del racionalismo, que pretendía someter todo a la razón humana la constitución *Dei Filius* recordó los límites de nuestro conocimiento acerca de Dios; Él mismo quiere revelarse a nosotros de una manera que sobrepasa nuestras fuerzas y nuestras mismas expectativas de relacionarnos con Dios. Se rechazaron, por ello, las siguientes afirmaciones: «no es posible o no conviene que el hombre sea enseñado por medio de la revelación divina acerca de Dios y del culto que debe tributársele» y «el hombre no puede ser elevado por la acción de Dios a un conocimiento y perfección que supere la naturaleza, sino que puede y debe finalmente llegar por sí mismo, en constante progreso, a la posesión de toda verdad y de todo bien» (DH 3027-3028). Consiguientemente tampoco se puede admitir que «en la Revelación divina no se contiene ningún verdadero y propiamente dicho misterio, sino que todos los dogmas de fe pueden ser entendidos y demostrados por medio de la razón debidamente cultivada partiendo de sus principios naturales» (DH 3041).

35. Estas afirmaciones del Vaticano I están incluidas, de hecho, en el texto citado al principio de este capítulo del Vaticano II [→17].

Si se entiende la Revelación en clave de amistad y diálogo con Dios es evidente que Dios supera ampliamente las capacidades del hombre. La razón humana es capaz de hablar con verdad de Dios, y por eso puede captar, aun con dificultad, sus enseñanzas, y profundizar en ellas hasta cierto punto, pero nunca podrá demostrarlas, cuando se trata de misterios en sentido estricto. Tampoco serán realmente válidos los argumentos racionales que se propongan contra la fe: «Ninguna verdadera disensión puede darse entre la fe y la razón, pues el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso en el alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad» (DH 3017).

36. Respecto al segundo aspecto, el carácter *definitivo*, dado que quien revela es el mismo Hijo, es evidente que su Revelación es definitiva, pues no cabe otro revelador mayor y Él es la plenitud de la Revelación. Sin embargo en nuestros días es particularmente fuerte la tentación de reducir la Revelación cristiana a otra religión más: esa era la clave de la tolerancia religiosa en la Antigüedad, y precisamente, por no querer ceder, tanto el judaísmo como el cristianismo fueron perseguidos. Los paganos pensaban que al misterio de Dios se podía y debía llegar por varios caminos, todos igualmente válidos. En realidad tal postura es incompatible con el Evangelio, pues Jesucristo no se presenta como un mediador más, sino como el Hijo, y la mediación definitiva.

37. Detrás de la postura señalada se esconde el principio de que nuestro lenguaje no sirve para hablar de Dios, y por eso valen lo mismo unas palabras que otras: en el fondo se quiere ver revelación en todas las religiones. Tal posición no es aceptable. Dado que el lenguaje sí es válido para hablar de Dios, no es lo mismo afirmar un

Dios tripersonal o un Dios impersonal, o un Dios que se identifica con el mundo.

38. Es cierto que la gracia de Dios puede actuar en todos los hombres, e incluso los que no han conocido a Cristo, sin culpa propia, pueden tener oportunidad de salvarse por medios que sólo Dios conoce (*Gaudium et Spes* 22). También es cierto que puede haber elementos de verdad y bondad en otras religiones. Sin embargo no podemos afirmar que tengan origen divino (Doc. 90,61) o que sean todas reveladas y verdaderas, pues llegaríamos a que Dios entraría en contradicción, que es lo mismo que decir que nuestro lenguaje no significa nada al hablar de Dios. En ese caso las religiones quedarían como mera expresión de una experiencia mística incommunicable. Por supuesto que en la religión revelada por Jesucristo hay muchos elementos de experiencia mística, pero nunca opuesta o independiente de la Revelación.

39. Algunos autores consideran el pluralismo religioso como algo constitutivo, como si formara parte del proyecto divino, como voluntad positiva de Dios y no meramente permisiva, el que existieran muchas religiones, contradictorias entre sí, y todas ellas verdaderas y reveladas. En ese caso el cristianismo podría ser complementado con otras religiones. Sin embargo la declaración *Dominus Jesus* afirmó con gran claridad: «Es, por lo tanto, contraria a la fe de la Iglesia la tesis del carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a la presente en otras religiones. La razón que subyace a esta aserción pretendería fundarse sobre el hecho de que la verdad acerca de Dios no podría ser acogida y manifestada en su globalidad y plenitud por ninguna religión histórica; por lo tanto tampoco por el cristianismo ni siquiera por Jesucristo [...] La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado» (Doc. 90,14).

1.2.2 La respuesta de fe (CEC 142-165)

40. El modo de entender la respuesta del hombre a la Revelación depende de cómo entendamos la Revelación. Hemos visto que la Revelación incluye una serie de contenidos conceptuales, aunque va más allá de ellos, pues conlleva también una nueva vida de amistad con Dios que sobrepasa la naturaleza. Como consecuencia de lo anterior, la respuesta a la Revelación requerirá una ayuda especial de Dios, por encima de las fuerzas de la naturaleza, y al mismo tiempo contendrá la aceptación de una serie de contenidos (II-II,2).

41. Existen toda una serie de signos, de diverso tipo, para aceptar la Revelación, como son los milagros; se denominan en su conjunto *argumentos de credibilidad*. En realidad son como una cierta corroboración exterior del testimonio de Dios sobre lo que ha revelado, para que creer no resulte algo absurdo u opuesto a la razón: siempre podremos encontrar razones que nos ayuden en nuestra fe. Sin embargo el dar el asentimiento, en sentido propio, a la Revelación, requiere el testimonio interno de Dios, es decir, que el mismo Dios nos mueva interiormente y nosotros aceptemos. Por eso se dice que Dios es el *objeto formal* de la fe (II-II,1). No se trata de algo que podamos controlar de manera refleja y perfectamente consciente, pues creer es propiamente una gracia, que supera nuestra naturaleza. Estos aspectos también fueron expresados resumidamente por el Concilio Vaticano I, que rechazó las siguientes explicaciones: «no se requiere para la fe divina que la verdad revelada sea creída por la autoridad de Dios que revela», «la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y por lo tanto deben los hombres moverse a la fe sólo por la experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada» (DH 3032-3033).

42. Este carácter sobrenatural y gratuito de la fe tiene como consecuencia algo que ya advirtieron los santos Padres y se desarrollaría en la Escolástica: la fe se debe aceptar íntegra, pues quien toma unos

elementos y rechaza otros del depósito de la Revelación, en realidad no está creyendo a Dios, sino se cree a sí mismo, que hace esa selección (II-II,5,3). El papel de la Iglesia, como veremos más adelante, es guiarnos para que no nos equivoquemos al profesar nuestra fe [→51].

43. El mismo carácter sobrenatural de la fe conlleva que en todo acto de fe se dé como una cierta experiencia mística, en el sentido de que creemos porque Dios mismo atestigua en nuestro interior, y alcanzamos a Dios en sí mismo. Ya hemos visto que esto no se opone a los argumentos de credibilidad ni a la ayuda de la razón, pero la clave de la fe, su motivo formal, es Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos. Precisamente por esta característica de la fe, la mística cristiana nunca puede prescindir de la fe. Sólo en la otra vida la fe será superada por la visión de Dios [→287].

44. Con respecto a las otras religiones, en esos casos no se puede hablar de *fe* en sentido estricto: «Debe ser, por lo tanto, firmemente retenida la distinción entre la *fe teologal* y la *creencia* que se da en las otras religiones. Mientras que la fe es la acogida en la gracia de la verdad revelada “que permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente”, la creencia en las otras religiones es esa totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de la sabiduría y religiosidad que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto» (Doc. 90,17).

1.3 ¿Cómo y dónde encontrar la revelación?

1.3.1 La Sagrada Escritura y la Tradición (CEC 74-83; 101-141)

45. Las características de la Revelación que vimos antes conllevan el carácter verbal de la misma, lo cual quiere decir que se debe contener en palabras humanas. Estas palabras, por la misma naturaleza del lenguaje, pueden ser, o transmitidas de viva voz, o escritas, y así encontramos la Tradición y la Escritura. De manera preliminar hay que advertir que también la Tradición oral se ha puesto por escrito, pero en ese caso se trata de una iniciativa humana (siempre bajo la providencia divina) de consignar instrucciones o enseñanzas, que originariamente eran orales, mientras que en el caso de la Escritura, se debe dar una intervención del todo particular de Dios para fijar por escrito determinadas enseñanzas (inspiración de la Escritura).

46. Una de las cuestiones que ha quedado más en la penumbra en la reflexión teológica de los últimos años ha sido la de precisar en qué consiste esa *inspiración de la Sagrada Escritura*. La *Dei Verbum*, aunque no usó el término técnico instrumento para referirse al autor sagrado, subraya que «En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería» (*Dei Verbum* 11).

47. Tanto la Revelación como la transmisión de la misma conlleva que Dios interviene en la historia, y es capaz de actuar en el mundo humano para señalar unas verdades concretas [→119s]. Puesto que la naturaleza no es eliminada por la gracia, Dios mueve al hagiogra-

fo para que consigne determinadas enseñanzas, pero teniendo en cuenta las habilidades y la misma actuación del hagiógrafo.

48. La relación entre Escritura y Tradición se hizo problemática sólo a partir de la Reforma, debido a los peculiares planteamientos de Lutero. Por eso el Concilio de Trento (1546) tuvo que recordar la verdad y enseñanza divina «se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles quienes las recibieron o bien de los labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo» (DH 1501). De hecho la Escritura es la plasma-ción inspirada de un determinado momento de la Tradición, y es fundamental para entender la misma Escritura.

49. Después del Concilio Vaticano II se generalizó la idea de que todo lo que se encuentra en la Tradición debe estar también en la Escritura; tal afirmación, sin embargo, debería matizarse. En este sentido la Congregación para la Doctrina de la Fe recordó que «Junto a la Escritura está la Tradición en sentido estricto, la cual nos da a conocer la inspiración y el canon de la Escritura, y sin ella no es posible una explicación completa y una actualización de la Escritura. La fe católica no se basa sólo en el texto de la Escritura; en efecto, la Iglesia no toma su certeza sobre todas las cosas reveladas sólo de la Escritura. La Tradición es la transmisión de la Revelación, que ha sido confiada por Cristo y por el Espíritu Santo a los Apóstoles en la vida y en la doctrina de la Iglesia Católica a través de todas las generaciones hasta hoy. Sólo esta tradición es norma de fe» (Doc. 92,13-14).

50. Con respecto al tema del canon de los libros inspirados, su determinación ha dependido de avatares históricos diversos, pero éstos se deben comprender en el sentido de declarar qué libros están inspirados, no en el sentido de que se declare inspirado por Dios un libro que no haya sido escrito bajo ese carisma de la inspiración.

Una vez más es preciso considerar de nuevo cómo Dios actúa en la historia y va guiando a la Iglesia con su providencia.

1.3.2 El sentido del Magisterio vivo de la Iglesia (CEC 84-100)

51. El sentido último del Magisterio lo tenemos en la misma Escritura (2 Pe 1,20-21): los hombres han hablado movidos por Dios, luego la interpretación de la Palabra de Dios no puede quedar al arbitrio humano. Dado que las palabras humanas en las que se expresa el depósito de la fe son limitadas y parciales, y, al mismo tiempo, han sido inspiradas por el Espíritu Santo, para captar plenamente su sentido es necesario contar con el mismo Espíritu Santo que las ha inspirado. No basta interpretar la Escritura como si fuera un mero texto de la Antigüedad, sino que es necesaria, para captar su sentido último, la intervención del Magisterio. Por ello la Congregación para la Doctrina de la Fe recordó con una enorme claridad que: «El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino que la sirve. Pero está por encima de las explicaciones de la Palabra de Dios, en cuanto juzga si esa interpretación corresponde o no al sentido que transmite la Palabra de Dios» (Doc. 92,16).

52. Ahora bien, caben diversos niveles de intervención del Magisterio, aunque todos están al servicio de que el Pueblo de Dios se mantenga en la fe verdadera [→239]. Básicamente se puede hablar de pronunciamientos de fe y pronunciamientos definitivos (ambos infalibles) y otro tipo de Magisterio, denominado ordinario o auténtico, que no es definitivo, al que los fieles deben responder con un asentimiento sincero de entendimiento y voluntad.

«Cuando el Magisterio de la Iglesia se pronuncia de modo infalible declarando solemnemente que una doctrina está contenida en la Revelación, se requiere una

adhesión denominada de fe teologal. Este asentimiento se extiende a la enseñanza del Magisterio ordinario y universal cuando propone para creer una doctrina de fe como divinamente revelada» (Doc.71,39).

«Cuando propone “de modo definitivo” unas verdades referentes a la fe y a las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo están estrecha e íntimamente ligadas con la Revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas» (Doc. 71,40).

«Cuando el Magisterio, aunque sin la intención de establecer un acto “definitivo”, enseña una doctrina para ayudar a una comprensión más profunda de la Revelación y de lo que explicita su contenido, o bien para llamar la atención sobre la conformidad de una doctrina con las verdades de fe, o en fin, para prevenir contra concepciones incompatibles con esas verdades, se exige un religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia. Esto último no puede ser puramente exterior y disciplinar, sino que debe colocarse en la lógica y bajo el impulso de la fe» (Doc. 71,41)

53. El Vaticano II en *Lumen gentium* 25 había enseñado «Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviera su Iglesia cuando define la doctrina en cuestiones de fe y de moral se extiende hasta donde se extiende la exposición fiel y la santa custodia del depósito de la revelación». De esta manera las enseñanzas conexas con la revelación pueden ser objeto también de Magisterio infalible, aunque debe constar claramente esa voluntad de establecer un texto definitivo.

54. En el magisterio meramente auténtico, ordinario o no definitivo hay que examinar con detalle si se trata de una determinación real de una cuestión, una *sententia* por usar la terminología de *Lumen*

gentium 25, su género y su voluntad de obligar, pues no todas las intervenciones de los pastores se pueden considerar sin más como determinaciones magisteriales. Obviamente una determinación no definitiva no puede cambiar un texto definitivo o un elemento de fe. Cuando alguna intervención de este tipo se ha opuesto a enseñanzas reveladas, en casos poco frecuentes, como sucedió con los papas Liberio, Honorio, Juan XXII, o algunas vacilaciones en materia matrimonial en la Edad Media, no obligaba en conciencia pues se contraponía a un enunciado de rango superior. Nunca hay que olvidar que el Magisterio enseña algo porque tal cosa es verdadera, pero no es que la verdad sobre la Revelación pueda cambiar por la voluntad cambiante de los diversos pastores.

55. Dentro del Magisterio de la Iglesia tienen una particular importancia las fórmulas dogmáticas que expresan elementos esenciales de la fe de la Iglesia, y no se pueden considerar como meras aproximaciones parciales de una experiencia religiosa indefinida, o con un sentido que se agota en las circunstancias históricas:

«El significado mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero y coherente consigo mismo dentro de la Iglesia, aunque pueda ser aclarado más y mejor comprendido. Es necesario, por tanto, que los fieles rehuyan la opinión según la cual en principio las fórmulas dogmáticas (o algún tipo de ellas) no pueden manifestar la verdad de modo concreto, sino solamente aproximaciones mudables que la deforman o alteran de algún modo; y que las mismas fórmulas, además, manifiestan solamente de manera indefinida la verdad, la cual debe ser continuamente buscada a través de aquellas aproximaciones. Los que piensan así no escapan al relativismo teológico y falsean el concepto de infalibi-

lidad de la Iglesia, que se refiere a la verdad que hay que enseñar y mantener fielmente» (Doc. 17,20).

«Esas fórmulas, como las demás usadas por la Iglesia para proponer dogmas de fe, expresan conceptos no ligados a una determinada forma de cultura ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia y lo expresa con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan adecuadas a todos los hombres de todo tiempo y lugar» (*Mysterium fidei* 10). Evidentemente, esta afirmación de Pablo VI sólo tiene sentido si se reconoce la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad y conocer a Dios a partir de lo creado.

1.3.3 La teología al servicio de la Verdad revelada

56. La teología debe partir siempre de una aceptación del depósito de la fe y procura lograr una comprensión cada vez mayor, sea mediante la comparación de unas verdades con otras, o con realidades de tipo natural, o buscando la coherencia de los diversos misterios (I,1). Con todo, no se pueden probar nunca lo que son misterios en sentido estricto (lo contrario se denomina semi-racionalismo). Este partir del depósito de la fe conlleva la aceptación de las enseñanzas magisteriales, teniendo en cuenta los niveles antes aludidos. La reflexión sobre elementos aislados de la fe cristiana a espaldas de la

explicación de la Iglesia no será teología, sino más bien cierta ensayística de tema religioso.

57. La razón última de que se pueda hacer teología es que la inteligencia humana puede conocer algo de Dios, lo que permite un estudio racional, por más que sea limitado, de la Revelación: se trata de la profunda armonía entre fe y razón. Ahora bien, lo que nunca podrá hacer la teología es demostrar todas las verdades cristianas como si se tratara de un sistema, pues nos encontraríamos ante una profunda deformación racionalista. A veces con la excusa de adaptar el pensamiento cristiano a nuestra época se reduce la Revelación a las modas ideológicas y se olvida lo específicamente cristiano.

58. Una teología elaborada con seriedad requiere un gran rigor argumental y permite integrar resultados de otras ciencias, siempre como instrumentos de la fe. «La exigencia crítica no puede equipararse con el espíritu crítico, que nace más bien de motivaciones de carácter afectivo o de prejuicios» (Doc. 71,14). Por otra parte, dado que se reflexiona sobre la Revelación de Dios, la santidad y las virtudes infusas son una ayuda fundamental para la teología, pues son el único modo de connaturalizar el objeto de estudio (Dios) con el sujeto, ya que los misterios de la teología los conocemos y los hacemos vida de nuestra vida por la fe, que se despliega en la oración.

Lecturas sugeridas:

No se debería omitir la lectura de las constituciones dogmáticas *Dei Filius*, del Vaticano I y *Dei Verbum*, del Vaticano II.

De la CDF resultan muy importantes los siguientes documentos: En primer lugar la instrucción *Mysterium Ecclesiae* (Doc. 17) dedicada al valor de las fórmulas dogmáticas, entre otros temas; en segundo lugar la instrucción *Donum veritatis* (Doc. 71) sobre la vocación

eclesial del teólogo que contiene reflexiones muy importantes sobre el Magisterio; en tercer lugar la notificación respecto a la obra de Messner (Doc. 92), porque precisa cuestiones sobre Escritura, Tradición y Magisterio y la aplica a algunos casos concretos de materia sacramental.

Capítulo 2: El misterio de Dios Creador

59. «Creemos que este Dios único es tan absolutamente uno en su santísima esencia, como en todas sus demás perfecciones: en su omnipotencia, en su ciencia infinita, en su providencia, en su voluntad y caridad. El es el que es, como él mismo reveló a Moisés (cf. Ex 3,14); él es Amor, como nos enseñó el apóstol Juan (cf. 1 Jn 4,8): de tal manera que estos dos nombres Ser y Amor expresan inefablemente la misma divina esencia de aquel que quiso manifestarse a sí mismo a nosotros y que, habitando la luz inaccesible (cf. 1 Tim 6,16) está en sí mismo sobre todo nombre y sobre todas las cosas e inteligencias creadas. Sólo Dios puede otorgarnos un conocimiento recto y pleno de sí mismo como Padre, Hijo y Espíritu Santo, de cuya vida eterna estamos llamados por la gracia a participar aquí en la tierra, en la oscuridad de la fe, y, después de la muerte, en la luz sempiterna» (PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios* 9)

60. Las palabras de Pablo VI resumen de manera muy acertada la fe de la Iglesia en el misterio de Dios. En este capítulo trataremos en primer lugar de lo referente a la unidad y trascendencia de Dios para pasar después a la gran novedad que ha traído Jesucristo en nuestra comprensión sobre Dios: las Personas divinas y el designio de sal-

vación; en último lugar indicaremos algunas cuestiones esenciales sobre la creación y las criaturas.

2.1 Los nombres de ser y amor resumen el misterio de Dios

61. La indicación de Pablo VI resulta muy oportuna para que nuestras palabras sobre Dios no se desvíen de la verdad: es preciso hablar de Dios en términos de ser y en términos de amor. Nuestro lenguaje acerca de Dios es muy limitado [→19], pero por esta misma razón debe ser prudente. Es preciso seguir las enseñanzas de la Revelación, en la que podemos constatar, ya desde el Antiguo Testamento, la soberanía y trascendencia de Dios y a la vez su amor por la humanidad. Por esta razón trataremos en primer lugar de la trascendencia de Dios, en segundo lugar de su carácter personal, pues conoce y ama, para pasar en tercer lugar a añadir algunos aspectos esenciales sobre la Providencia y el misterio del mal.

2.1.1 La trascendencia del Dios creador (CEC 198-231)

62. La gran novedad del Antiguo Testamento fue presentar un Dios único y personal, creador y claramente distinto del mundo. Los primeros versículos del Génesis, con un lenguaje y un género particular, enseñan sin ninguna duda la unicidad y unidad de Dios, que está por encima de todas las criaturas, sin que se pueda ver el origen del mundo como un proceso de degradación de lo divino. Asimismo la

historia de la salvación pone de manifiesto múltiples intervenciones de Dios con un propósito salvífico muy claro.

63. Por estos motivos la Iglesia enseñó siempre el monoteísmo y se opuso a las explicaciones que no salvaban de manera adecuada la trascendencia divina. La garantía más profunda con la que contaba la Iglesia era la enseñanza de la creación, pues sin conocer que Dios es la causa del ser de todas las criaturas era muy sencillo que el pensamiento se deslizara hacia posiciones monistas o panteístas. En tales modos de hablar de Dios nunca quedaba clara la distinción real entre Dios y el mundo, porque, aunque se afirmaba con fuerza que lo material no era divino, parecía que el principio último estaba como detrás de toda realidad, sin distinguirse bien de ella. Además, sistemas como el estoicismo tendían a ver en el conjunto de toda la realidad un logos divino inmanente al mundo.

64. Conforme se difundió el mensaje cristiano quedó claramente marcada la distinción entre Dios y el mundo; desde el final de la Antigüedad sólo algunos rebrotes anecdóticos de neoplatonismo oscurecieron la cuestión. Sin embargo fue a partir de la modernidad cuando en filosofías idealistas y racionalistas se desdibujó de nuevo la diferencia entre Dios y el mundo, lo cual no era extraño dados sus principios.

65. En esta cuestión, ya que nadie pretendía identificar explícitamente a Dios con el mundo, no sirve para mucho discutir si tal autor es o no *panteísta*, porque cada uno entiende ese término de modo distinto. Lo que sí debe quedar clara es la distinción que la Iglesia afirma entre Dios y el mundo. El Concilio Vaticano I resumió en el capítulo primero de la *Dei Filius* los elementos irrenunciables de la noción cristiana de Dios y formuló en los cánones una serie de doctrinas incompatibles con la fe de la Iglesia.

«La santa Iglesia católica apostólica romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y viviente, crea-

dor y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en inteligencia, voluntad y en toda perfección. Siendo como es una sustancia espiritual única, absolutamente simple e inmutable, tiene que ser entendido como algo real y esencialmente distinto del mundo, soberanamente feliz en sí mismo y por sí mismo, e indeciblemente superior a todo aquello que existe o puede concebirse fuera de él» (DS 3001).

66. El canon cuarto advertía contra concepciones emanantistas, que se pueden asimilar al neoplatonismo, y contra las explicaciones idealistas de Schelling y las de Hegel que venían a considerar, de diversas maneras que Dios (o el Espíritu) es la esencia última de todo: «Quien dijere que las cosas finitas corpóreas y espirituales, o al menos las espirituales han emanado de la sustancia divina; o que la esencia divina se convierte en la realidad de todo mediante su propia manifestación o evolución; o, en fin, que Dios es el ser universal o indeterminado que, al determinarse a sí mismo, constituye la universalidad de todas las cosas diferenciadas en géneros, especies e individuos, sea anatema» (DH 3024).

67. El canon quinto insistía en la creación de la nada y en la libertad de Dios al crear: «Quien no confiese que el mundo y todas las cosas contenidas en él, tanto las espirituales como las materiales, han sido producidas por Dios en la totalidad de su sustancia, de la nada; o dijere que Dios no ha creado con una voluntad exenta de cualquier necesidad con la que se ama a sí mismo; o si negare que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, sea anatema» (DH 3024).

68. Probablemente el gran mérito de la filosofía del ser de santo Tomás y de sus explicaciones acerca de la noción de Dios como el mismo Ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*) sea el poner a salvo esta trascendencia divina (I,3-8) que en la historia del pensamien-

to con frecuencia se ha perdido o se ha interpretado mal. Las cosas participan del ser de Dios, pero cada una tiene su propia esencia actualizada por su propio ser, que depende de Dios como de su causa; por ello el ser de las cosas se distingue del *Ipsum Esse* que es Dios. Si se planteara la participación como una participación formal, al modo platónico de como las cosas materiales participan de las ideas, y éstas, a su vez de otras ideas superiores, y las ideas superiores de la Bondad o del Uno nunca aseguraríamos del todo la trascendencia del principio último. En cambio la creación de la nada [→113] nos garantiza que el ser de las cosas sólo procede de Dios y se distingue perfectamente de Él. Debemos hablar, por ello de participación y de causalidad, por más que se trate siempre de términos analógicos.

69. Tampoco se debe entender que las perfecciones de las cosas están en Dios como si se tratara de un conjunto infinito de todas las perfecciones posibles, algo así como el mundo platónico de las ideas, que incluyera, en su distinción la perfección de cada cosa. Dios es perfectamente simple, y su perfección suma no se puede entender como si fuera ese conjunto o totalidad de las perfecciones posibles. De hecho la Iglesia advirtió contra un planteamiento de la creación que consistiera en poner fuera de Dios esas perfecciones que ya estaban en su individualidad en Dios (DH 2846-2847), porque entonces la creación se entendería más como una manifestación o desarrollo de lo que es Dios que como una auténtica producción del ser.

70. En realidad para evitar todo este tipo de problemas basta con no plantear la relación entre Dios/mundo como si fuera una relación Todo/ partes. La característica básica de este modo de ver las cosas es que las relaciones entre Dios y el mundo al final resultarían simétricas y serían tan reales desde el mundo hacia Dios como desde Dios hacia el mundo. Precisamente santo Tomás advirtió que las relaciones entre Dios y la criatura son de razón desde el punto de vista de Dios y reales desde el punto de vista de la criatura

(I,13,7), porque el mundo depende de Dios, pero Dios no depende del mundo.

71. Aunque en el resto de nuestro texto haremos notar la importancia de las afirmaciones anteriores, ya podemos decir que la cognoscibilidad de Dios (I,2) y el que podamos referirnos a Él [→19] en el fondo es la otra cara de la moneda de lo que hemos explicado acerca de la participación[también al final→324]. Dado que las criaturas participan del ser de Dios, a partir de ellas podemos remontarnos a su creador, aun con todas las limitaciones que indicamos, y además necesitamos de la intervención divina para que podamos llegar a disfrutar de su amistad [→136]. En cambio, si la relación entre Dios/mundo es del tipo Todo/partes, sólo podríamos hablar con verdad de Dios si captáramos el Todo, y el resto de los enunciados serían meramente provisorios y carecerían de significado. En ese caso la religión se convertiría en una experiencia de Dios más allá de la verdad y del ser .

72. Finalmente en este apartado sobre la Trascendencia de Dios conviene recordar sus características de eternidad e inmutabilidad, pues posee el ser de una manera perfecta y simultánea, sin tener que adquirir algo de lo que carezca (I,9-10). Nosotros adquirimos nuevas perfecciones con nuestros actos, y nuestra operación o actuación es distinta de nuestra sustancia, pero en el caso de Dios no es así. Ya observaba san León Magno: «Nada se añade al que es inmutable, nada pierde, porque siempre es propio el ser al que es sempiterno; por lo cual, permaneciendo en sí renueva todas las cosas y nada recibe que Él mismo no haya dado» (DH 285). Esta afirmación nos puede resultar extraña, pues asociamos el no tener que adquirir perfecciones a seres muertos e inertes, cosa que no sucede en Dios. Es plenitud de ser y de vida, pero de un modo tal que sólo alcanzamos a entreverlo muy parcialmente, incluso a la luz de la fe, porque toda nuestra experiencia parte de seres creados y contingentes que no son Dios.

2.1.2 Un Dios que conoce y ama

73. La Revelación presenta a Dios dotado de una sabiduría perfecta, que se plasma en sus obras, y lo abarca todo. Ahora bien, debemos interpretar el conocimiento que tiene Dios de acuerdo con lo que antes hemos dicho de la simplicidad divina. En nosotros el conocimiento es algo que se añade a nuestra persona, a veces conocemos, y a veces no conocemos; por otra parte para conocer nosotros necesitamos recibir datos del exterior y formar una semejanza en nosotros. Dios en cambio, no conoce por un acto que se diferencie de su esencia, ni requiere de semejanzas que vengan del exterior, ni se produce en Él un cambio al conocer. Su ciencia se identifica con su esencia, es inmutable y conoce las cosas mutables como existiendo en su propio tiempo (I,14).

74. Ante todo hay que afirmar que Dios se conoce a sí mismo, pero también conoce todas las cosas creadas y creables: las conoce en la misma esencia divina, pues las cosas creadas son participación de la perfección de Dios. El conocimiento de Dios es causa de las cosas, no depende de ellas. El conocimiento divino también se extiende a las cosas singulares, a las que no son, pero podrían ser, e incluso al mal, por la privación del bien que supone, no porque Dios cause el mal. Se suele distinguir el conocimiento de Dios en *ciencia de visión* (acerca de las cosas que han sido, son o serán realmente), y *ciencia de simple inteligencia* (cosas meramente posibles, pero que ni han existido ni existirán nunca).

75. La Sagrada Escritura y la Tradición explican que Dios conoce el futuro, incluso el que depende de las acciones libres del hombre, sean buenas o malas. Este conocimiento de Dios, sin embargo, no quita la libertad a las acciones libres. Nos encontramos ante un misterio en el sentido estricto del término: un correcto planteamiento de la trascendencia divina ofrece algo de luz sobre el misterio. Ya hemos indicado que el ser de las cosas depende de Dios, por ello

en la medida en que las mantiene en el ser, sabe lo que hace cada ente desde su núcleo más profundo. La actuación de Dios sobre las cosas (salvo intervenciones de tipo milagroso o sobrenatural) consiste en mantenerlas en el ser y en actualizarlas conforme a la propia naturaleza de cada una; de esta manera Dios hace que cada ente actúe según su propia naturaleza, ya sea necesaria, ya sea libre, pues la moción de Dios trasciende esas diferencias. Una vez más no se trata de que demos una explicación demostrativa, sino de responder a las objeciones que proceden de una mala comprensión de la actuación y la transcendencia de Dios.

76. La Revelación presenta también la soberanía, el poder y el amor de Dios. El Dios de la Alianza ama el bien y odia el mal. Esta voluntad es la raíz de la elección del hombre. Dios es amor, explica San Juan, y no es extraño ya que el amor es el primer acto de la voluntad, y en Dios se identifican estos actos con su sustancia (I,19-20). El amor de Dios recae en primer lugar sobre Dios mismo, y se goza infinitamente en dicho amor, de manera infinita y necesaria. Esto supone que Dios no tiene otro fin fuera de sí mismo. No se puede hablar de un egoísmo trascendental en Dios, pues es su misma perfección la que le hace digno de su propio amor infinito. Egoísmo es preferir un bien limitado al Bien, y esto, evidentemente no se da en Dios.

77. Dios ama a las criaturas, pero su amor no está causado por la bondad de los seres, sino que es causa de la bondad de las criaturas. El amor de Dios es un acto único y simplicísimo: el que ame más a unas que a otras se advierte no en el acto de amor, sino en sus efectos en la criatura. El amor a las criaturas es perfectamente libre, pues Dios no crea por necesidad interna, como recordaba el mismo texto del Concilio Vaticano I [→67].

2.1.3 La Providencia divina y la cuestión del mal (CEC 309-314)

78. Según la definición clásica de santo Tomás, la Providencia divina es la razón del orden de las cosas a sus fines, que preexiste en la mente divina (I,22). Supone la sabiduría y prudencia de Dios, así como la ley eterna y la ley natural (estas distinciones se dan en nuestra razón, pues en Dios se identifican). La providencia preexiste eternamente en la mente de Dios, mientras que el gobierno divino se realiza en el tiempo, con la intervención de las mismas criaturas.

79. El mundo ha sido creado con la mayor sabiduría y amor posibles, pues no hay mayor amor ni sabiduría que los de Dios, sin embargo las realidades creadas son mejorables y perfectibles. Carece de sentido la afirmación de que este mundo es el mejor de los posibles, y por eso Dios lo ha creado: este mundo es muy bueno, pero como todo lo creado es perfectible. Incluso la Iglesia condenó determinadas proposiciones de Pedro Abelardo en las que no se salvaba la libertad de Dios: «Dios sólo puede hacer u omitir lo que hace u omite; o sólo en el modo o el tiempo en que lo hace u omite; Dios no debe ni puede impedir los males» (DH 726-727). De esta manera nos encontramos con el misterio del mal no querido, pero permitido por Dios, aunque Él, y el mundo creado sean buenos (I,48-49).

80. La cuestión que más nos llama la atención respecto a la providencia de Dios es la condenación eterna de algunas criaturas, que es el mal más radical, pues el resto de los males que afectan al hombre son pasajeros y terminarán con esta vida. ¿Por qué Dios ha creado determinados seres libres si sabía que se iban a condenar? ¿Por qué no los ha creado de tal modo que no pecaran, como los bienaventurados? Es el aspecto más llamativo del misterio del mal, cuya explicación última sobrepasa nuestra capacidad racional. Ante todo resulta razonable que no podamos comprender las razones últimas de la permisión del mal, porque nuestro entendimiento es muy li-

mitado. Sí sabemos que Dios es capaz de sacar bienes de males, pero sin que eso quiera decir que el mal sea algo necesario, pues depende de la libre voluntad de la criatura [→158]. Tampoco hay motivos serios para negar que un mundo donde exista el mal no pueda ser mejor que otros donde no exista, pero estos argumentos desbordan nuestra capacidad racional.

81. La Iglesia ha enseñado que: «Dios omnipotente quiere que “todos los hombres” sin excepción “se salven” (1 Tim 2,4), aunque no todos se salvan. Ahora bien, que algunos se salven, es don del que salva; pero que algunos se pierdan es merecimiento de los que se pierden» (DH 623). «Ni ha de creerse que la presciencia de Dios impusiera en absoluto a ningún malo la necesidad de que no pudiera ser otra cosa, sino que él había de ser por su propia voluntad lo que Dios, que sabe todo antes de que suceda, previó por su omnipotente e inmutable majestad. “Y no creemos que nadie sea condenado, por juicio previo, sino por merecimiento de su propia iniquidad”, “ni que los mismos malos se perdieron porque no pudieron ser buenos, sino porque no quisieron ser buenos y por su culpa permanecieron en la masa de condenación por la culpa original o también por la actual”» (DH 627)

82. En suma, Dios quiere que todos los hombres se salven, y así, los que se salvan lo hacen por la gracia de Dios, y los que se condenan por culpa propia. No hay predestinación al mal de la culpa, aunque Dios permite la condenación de algunas criaturas intelectuales, como ángeles y hombres (I,23-24). El mal siempre procede de la libre voluntad de la criatura intelectual. La misma contingencia y finitud de la criatura explica que pueda fallar y perder su fin último, cuando el don de la libertad se emplea contra Dios, cuya bondad suprema no se puede negar. Pretender una explicación que nos dé la razón última de estas cosas antes de llegar a la visión de Dios resulta bastante ingenuo y es sólo un aspecto más de la permanente

tentación racionalista, o simplemente de pretender aconsejar o sustituir a Dios.

2.2 El misterio de la santísima Trinidad (CEC 232-267)

2.2.1 La novedad sobre Dios en el Nuevo Testamento y su formulación

83. Las afirmaciones del Nuevo Testamento acerca del Dios único tienen presente la enseñanza del Antiguo Testamento, pero se introduce la novedad fundamental de la filiación divina, en sentido estricto, de Jesús, y por tanto la paternidad de Dios. En los escritos del Nuevo Testamento aparecen, junto con Dios, y sin renegar del monoteísmo, Jesús, Hijo de Dios, y el Espíritu Santo, que intervienen en la santificación del creyente. La obra salvífica muestra la unidad de los Tres.

84. Se suele reservar el término *Dios* para el Padre, y la terminología es variada en los diversos escritos, pero tanto el Hijo como el Espíritu Santo aparecen a un nivel divino, y distintos del Padre, de manera que se puede hablar de Padre, Hijo y Espíritu Santo, como un sólo Dios. Estos elementos se encuentran con gran claridad en el discurso de la Última Cena (Jn 17) y en el mandato misionero (Mt 28,18-20), pero no están ausentes de otros textos. Consiguientemente podemos decir que en el Nuevo Testamento está revelado el dogma de la Santísima Trinidad, es decir, que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son distintos y son un solo Dios. Aparecen revelados en la economía de la salvación, pero ese contenido fundamental se plasmará más adelante en fórmulas dogmáticas. El que, posteriormente, se gane en precisión o en profundidad especulativa no sig-

nifica que se diga más de lo que nos revela el Nuevo Testamento, leído a la luz de la fe y de la Tradición.

85. En realidad el desarrollo dogmático se limitó a señalar el sentido que tenía hablar de Padre, Hijo y Espíritu Santo, y si se podía decir verdaderamente que tanto el Hijo como el Espíritu Santo eran Dios. No faltaron expresiones de tipo subordinacionista en algunos autores de los primeros momentos, de manera que el Hijo parecía de un nivel inferior al Padre. Puesto que determinadas afirmaciones bíblicas ponían al Hijo o al Verbo en relación con la creación, algunos dedujeron que la razón de su existencia era ayudar al Padre en la creación. De este modo, si el Verbo era Dios, sería un dios de nivel inferior al Padre, casi como el receptáculo de las ideas divinas, según ciertas filosofías del *logos* de la época.

86. La determinación magisterial fundamental tuvo lugar en los Concilios de Nicea (325) y de Constantinopla I (381). En el primero se enseñó que el Hijo es *Homoousios* con el Padre, es decir, de la misma naturaleza del Padre y tan Dios verdadero como el Padre; esto prevenía contra cualquier consideración del Hijo al nivel de las criaturas, pues: «Los que dicen “hubo un tiempo en que no fue” y “antes de ser engendrado no era” y que fue hecho de la nada, o dicen que el Hijo es de otra hipóstasis o sustancia o creado o cambiabile o mudable, los anatematiza la Iglesia Católica» (DH 126). El Concilio de Constantinopla I (381) perfiló la cuestión de la divinidad del Espíritu, y, aunque no le dio el término Dios, sí le consideró con atributos divinos, como Señor, dador de vida y de la misma naturaleza del Padre.

87. Posteriormente fue preciso aclarar la terminología y se tendió a reservar el término sustancia o *ousia* para señalar la unidad, e *hypóstasis* para cada persona en su distinción, de manera que en el siglo VI el concilio de Constantinopla II (553) formuló como una verdad plenamente aceptada: «Si alguno no confiesa una sola naturaleza o

sustancia (*physin etoi ousian*) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, una sola potencia y poder, una Trinidad consustancial (*triada omou-sion*), una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas (*prosopa*), sea anatema. Pues hay un solo Dios y Padre del cual provienen todas las cosas, un solo Hijo por medio del cual son hechas todas las cosas, y un solo Espíritu Santo, en el que son todas las cosas» (DH 421).

88. Aunque todas estas fórmulas pueda parecer más complejas y filosóficas que las afirmaciones del Nuevo Testamento simplemente trata de asegurar que Dios es único y que tanto Jesucristo como el Espíritu Santo son Dios. Por supuesto es un misterio que desborda nuestra comprensión, pero no se puede deformar, ni reduciendo la unidad divina, ni considerando a las Personas de distinta naturaleza y reservando sólo la divinidad verdadera al Padre. Como síntesis de lo que fue alcanzando la tradición resulta útil la lectura de un texto del Concilio de Letrán IV (1215), que, ante el riesgo de reducir la unidad divina a la unidad propia de una multitud, afirmó:

«Nosotros [...] creemos y confesamos [...] que hay cierta realidad suprema, incomprensible ciertamente e inefable, que es verdaderamente Padre e Hijo y Espíritu Santo; las tres Personas juntamente y particularmente cualquiera de ellas y por eso en Dios sólo hay Trinidad y no cuaternidad, porque cualquiera de las tres personas es aquella realidad, es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina; y ésta sola es principio de todo el universo, y fuera de este principio ningún otro puede hallarse. Y aquel ser ni engendra, ni es engendrado, ni procede; sino que el Padre es el que engendra; el Hijo, el que es engendrado, y el Espíritu Santo, el que procede, de modo que las distinciones están en las Personas y la unidad en la naturaleza. Consiguientemente, aun-

que uno sea el Padre, otro, el Hijo, y otro, el Espíritu Santo; sin embargo, no son otra cosa (*aliud*), sino que lo que es el Padre, lo mismo absolutamente es el Hijo y el Espíritu Santo; de modo que, según la fe ortodoxa y católica, se los cree consustanciales. El Padre, en efecto, engendrando *ab aeterno* al Hijo, le dio su sustancia, según lo que Él mismo atestigua: Lo que a mí me dio el Padre, es mayor que todo (Jn 10, 29). Y no puede decirse que le diera una parte de su sustancia y otra se la retuviera para sí, como quiera que la sustancia del Padre es indivisible, por ser absolutamente simple. Pero tampoco puede decirse que el Padre traspasara al Hijo su sustancia al engendrarle, como si de tal modo se la hubiera dado al Hijo que no se la hubiera retenido para sí mismo, pues de otro modo hubiera dejado de ser sustancia. Es, pues, evidente que el Hijo al nacer recibió sin disminución alguna la sustancia del Padre, y así el Hijo y el Padre tienen la misma sustancia: y de este modo, la misma cosa es el Padre y el Hijo, y también el Espíritu Santo, que procede de ambos» (DH 804-805).

89. Respecto al Espíritu Santo en el Credo del Concilio de Constantinopla se decía simplemente que procedía del Padre. Sin embargo en occidente, en concreto, en Hispania, ante el problema arriano que negaba la divinidad del Hijo se consideró, conforme a la teología de san Agustín explicada por san León Magno, añadir y del Hijo (en latín *Filioque*). Simplemente se quería decir que el Hijo tenía algo que ver en la procesión del Espíritu, pero sin negar, en modo alguno, que el Padre fuera el único principio en la divinidad. Hay que tener presente que el término latino *procedere* tenía un sentido muy amplio. Sin embargo, en griego, en el que estaba redactado el símbolo de Constantinopla, se hablaba de una procedencia como de un sólo principio (*ekporeuesthai*), de manera que resultaba muy

extraño mencionar en ese sentido al Hijo, y como mucho se podría decir que procede del Padre a través del Hijo.

90. Esta cuestión fue la excusa para una ruptura entre oriente y occidente en la que intervinieron más motivos políticos y culturales que razones teológicas. De hecho el Concilio de Florencia, a raíz del cual se restableció, aunque por poco tiempo la unión de las Iglesias de oriente con la de occidente, se admitieron diversas formas legítimas de expresar la procesión del Espíritu Santo.

«En el nombre de la Santa Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con aprobación de este Concilio universal de Florencia, definimos que por todos los cristianos sea creída y recibida esta verdad de fe y así todos profesen que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, y del Padre juntamente y el Hijo tiene su esencia y su ser subsistente, y de uno y otro procede eternamente como de un solo principio, y por única espiración; a la vez que declaramos que lo que los santos Doctores y Padres dicen que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, tiende a esta inteligencia, para significar por ello que también el Hijo es, según los griegos, causa, y, según los latinos, principio de la subsistencia del Espíritu Santo, como también el Padre. Y puesto que todo lo que es del Padre, el Padre mismo se lo dio a su Hijo unigénito al engendrarle, fuera de ser Padre, el que el Hijo espire al Espíritu Santo, lo tiene el mismo Hijo eternamente también del mismo Padre, de quien es también eternamente engendrado. Definimos además que la adición de las palabras *Filioque* (=y del Hijo), fue lícita y razonablemente puesta en el Símbolo, en gracia de declarar la verdad y por necesidad entonces urgente» (DH 1300-1302).

91. Para terminar este apartado simplemente recordamos que la Iglesia no se limitó a formular con precisión este dogma trinitario, sino que apuntó también el modo en el que se pueden solucionar las negaciones del mismo. La Personas divinas se constituyen por sus *mutuas relaciones*: esto hace que se distingan entre ellas sin que se rompa la unidad de su esencia: «Estas tres Personas son un solo Dios, y no tres dioses; porque las tres tienen una sola sustancia, una sola esencia, una sola naturaleza, una sola divinidad, una sola inmensidad, una eternidad, y todo es uno, donde no obsta la oposición de relación» (DH 1330). Más recientemente Pablo VI explicaba en el Credo del Pueblo de Dios, 9: «Los mutuos vínculos que constituyen eternamente las Tres Personas, siendo cada una el solo y el mismo Ser divino, son la bienaventurada vida íntima del Dios tres veces santo, infinitamente superior a lo que podemos conocer con la capacidad humana».

2.2.2 Posibilidades y límites de nuestro conocimiento del Misterio trinitario

92. Ante el misterio trinitario el hombre capta especialmente los límites de su conocimiento de Dios. Se puede responder a las diversas objeciones que se planteen, pero no se puede alcanzar en esta vida un conocimiento claro de este misterio. Precisamente si se afirma lo que hemos señalado en el apartado anterior es en virtud de la fe. Lo que sí podemos y debemos es profundizar en los misterios y responder a las objeciones que se presenten: este es una de las misiones de la teología [→158].

93. Para profundizar en el misterio trinitario una de las analogías o comparaciones más empleada y que ha articulado el tratado clásico acerca de la santísima Trinidad es la denominada *analogía psicológica*, que consiste en tomar como término de comparación la vida

espiritual del hombre. Más en concreto las operaciones de entendimiento y voluntad, que tienen un aspecto inmaterial, nos pueden ayudar a acercarnos algo a las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo.

94. Como en toda analogía que empleamos para referirnos a Dios se le han de aplicar los tres pasos de afirmación, negación y eminencia. Aunque el primero que sistematizó esta analogía fue San Agustín, tiene precedentes abundantes en la tradición anterior. En modo alguno se pretende con ella demostrar el Misterio Trinitario. Simplemente compara al Hijo que procede del Padre con la procesión del concepto a partir del entendimiento, y la procesión del Espíritu Santo con el impulso que brota del amor (I,27), y establece relaciones a partir de dichas procesiones (I,28). Respecto al entendimiento, al entender producimos un concepto, y ese concepto se distingue del entendimiento que lo produce: se establece una relación que distingue el origen del concepto (nuestro entendimiento), del concepto producido. Algo parecido podríamos decir con el impulso del amor y la voluntad. Lo peculiar en Dios es que estas procesiones tienen lugar sin que se divida la esencia divina, mientras que en nuestro caso el entendimiento y el concepto no son lo mismo, o la voluntad y el impulso de amor; en el caso de Dios la procesión se da en perfecta consustancialidad.

95. Por otra parte, la tradición cristiana ha empleado durante siglos el término *Persona* para designar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo (I,29-32). Para aplicar la persona a Dios se elimina su limitación y su finitud. En Dios se dan Tres Personas, pero una sola sustancia, y un solo centro de conciencia. Según la enseñanza de santo Tomás particularmente útil aquí, la persona es lo que existe de modo incommunicable en una naturaleza racional; esto quiere decir que una

persona no puede ser poseída por otro, sino que se posee a sí misma, subsiste, y puede establecer relaciones.

96. En el caso de las Personas divinas, sin embargo lo que les constituye es la misma relación, se trata de *relaciones subsistentes*, en el sentido que ahora explicaremos. No podemos olvidar que las relaciones divinas, por una parte, se identifican con la esencia divina, pues hemos hablado ya de la profunda unidad de Dios; pero al mismo tiempo las relaciones nos llevan a establecer distinciones entre los términos relativos. Estas relaciones tienen su origen en las procesiones a las que antes hemos hecho referencia: la procesión del Hijo se compara a la procesión de un concepto a partir del entendimiento, y la del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo a un impulso de amor. Por ello podemos decir que la Persona divina se constituye en la naturaleza divina por la relación, en cuanto la relación se identifica con la naturaleza divina, es decir, por la relación en cuanto subsistente, y se distingue de las otras Personas por la relación en cuanto relación. Con esto concluimos que las Personas divinas son relaciones subsistentes.

97. La expresión *relación subsistente* no nos resulta fácil de entender porque en nuestra experiencia existen personas que subsisten en sí mismas (antes de que se puedan relacionar incluso), y además se distinguen unas de otras no sólo porque se relacionan, sino porque tienen características diferentes: por ejemplo, un padre se distingue de su hijo porque tienen un peso distinto, ocupa un lugar diferente en el espacio, tiene diversa edad, etc, y además se distinguen porque un hijo procede de un padre. Ahora bien, en el caso de Dios no se dan las diferencias de cualidad o cantidad de las que hablamos en el ejemplo, ya que la sustancia divina es la misma, numéricamente la misma, del Padre y del Hijo, porque de otro modo no podríamos decir que el Hijo es Dios. Por ello afirmamos que el Padre y el Hijo son relaciones subsistentes, que sólo se distinguen precisamente por estar relacionados. Esto no es posible en los entes finitos que

conocemos, pero podemos plantear, sin caer en la contradicción, que existieran términos relativos que sólo se distinguieran por ser relativos: tales son las Personas divinas. Así pues, para aplicar a Dios la categoría de relación, tenemos que purificarla del carácter accidental que tiene en las criaturas y considerarla como subsistente.

98. Si nos detenemos más en cada una de las Personas divinas podemos decir que el Padre (I,33) es el origen y fuente en la Trinidad; para designarlo emplean también los términos ingénito y principio. La paternidad, en cuanto relación subsistente constituye al Padre, y en cuanto relación distingue la Persona del Padre de la del Hijo. También es muy importante en el Padre la innascibilidad, que se puede considerar propiedad relativa por reducción: no procede de otro.

99. La segunda Persona (I,34-35) se nos revela como Hijo unigénito y amado del Padre, constituido por su filiación, que se puede entender como amor filial. Por su procesión también se le designa como Verbo, pues en el entender divino, común a las Tres Personas, procede como el verbo mental, y por eso se le considera como la expresión del conocimiento de Dios. El conocimiento es común a los Tres, pero la dicción de un Verbo es lo que distingue al Padre del Hijo. En relación con el término Verbo también se le designa como Imagen, siguiendo la terminología bíblica.

100. La Revelación de la Tercera Persona (I,36-38), el Espíritu Santo, es más discreta y oculta en la misma Revelación, aunque consta de manera suficiente su divinidad y distinción. En la elaboración teológica se afirma que procede del Padre y del Hijo, porque de otro modo no se distinguiría del Hijo, ya que la distinción en Dios se da sólo por la oposición relativa. El Espíritu es el amor personificado, de modo análogo a como el Hijo es la sabiduría personificada: el Espíritu procede como término inmanente del amor. El amor es común a las Tres Personas, pero sólo el Espíritu Santo es espirado,

y así se distinguen los que lo espiran (el Padre y el Hijo) del Espirado (el Espíritu).

101. Para esta caracterización de las Personas divinas, cuya esencia es la misma, como hemos indicado, se ha recurrido con frecuencia a las apropiaciones, descritas claramente por León XIII en su encíclica *Divinum illud*: «Con gran propiedad la Iglesia suele atribuir al Padre las obras del poder; al Hijo las de la Sabiduría; al Espíritu Santo las del amor. No porque todas las perfecciones y todas las obras externas no sean comunes a las tres divinas Personas, pues “indivisibles son las obras de la Trinidad como indivisible es su esencia”, porque así como las tres Personas divinas “son inseparablemente, así obran inseparablemente”; sino que por una cierta relación y como afinidad que existe entre las obras externas y el carácter propio de cada Persona, se atribuyen a una más bien que a las otras, o como dicen, se apropian: “Así como de la semejanza del vestigio o imagen hallada en las criaturas nos servimos para manifestar las divinas Personas, así hacemos también con los atributos divinos; y la manifestación deducida de los atributos divinos se dice apropiación”» (DH 3326).

102. La elaboración teológica que aquí hemos presentado muy brevemente no tiene más objetivo que garantizar la divinidad y consustancialidad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre. Dios no puede ser más que Uno, y la revelación de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo no puede contradecir la revelación de la unidad divina [→62]. Mediante este tipo de explicaciones se puede hacer frente a la objeción fundamental que se opone al misterio trinitario: si el Padre es Dios y el Hijo es Dios ¿no debería ser el Hijo la misma persona que el Padre? La respuesta sabemos que es negativa, pues Jesús se presenta como dirigiéndose a su Padre y enviado por el Padre, lo cual nos indica que se distingue de Él. Por otra parte, desde el punto de vista de la razón, tanto el Padre como el Hijo se identifican con la esencia divina y se distinguen entre sí. Esto no es

contradictorio, porque no se trata de dos realidades absolutas que se identifican con una tercera, y por ello deberían ser la misma persona, sino de realidades relativas (recordemos lo dicho de la Persona divina como relación subsistente) que se identifican cada una con una realidad absoluta, como es la esencia divina, y por ello pueden distinguirse entre sí sin que caigamos en una contradicción.

103. Algo semejante puede decirse respecto a la misma procesión de las Personas divinas respecto del Padre: según nuestro modo de entender, lo que procede debe ser posterior en el tiempo a su origen, y de naturaleza diversa, sin embargo la procesión intelectual nos permite pensar en una procesión que no sea material ni necesariamente posterior en el tiempo. No se trata de pruebas directas del misterio de fe, sino de respuestas a posibles objeciones que se puedan plantear. Son respuestas que tampoco nos acaban de quedar perfectamente claras, pues las aplicamos de manera análoga al infinito, pero al menos nos muestran que las posibles objeciones a la fe no son en realidad tan fuertes como parecen.

2.2.3 Las Personas divinas en la obra de la salvación

104. Después de todo lo que hemos dicho se podría pensar que olvidamos el punto de partida: conocemos el misterio de la santísima Trinidad a partir de la actuación de las Personas divinas en la obra de la salvación y hasta ahora hemos insistido en la unidad y distinción de las Personas en sí mismas. Incluso lo que hemos presentado acerca de la apropiación podría dar esa misma impresión.

105. Sin embargo, la enseñanza del *Catecismo de la Iglesia Católica* es muy clara: «Toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación [...] Sin embargo, cada persona divina realiza la obra

común según su propiedad personal» (CEC 258). Esto no resulta para nada extraño, ya que, como recordamos en la primera sección de este capítulo, la trascendencia y simplicidad de Dios nos impide distinguir entre la sustancia divina y su operación [→72]: en Dios se distingue el resultado de su actuación y Él mismo (el mundo y Dios), pero no podemos distinguir entre sus sustancia y su operación. Por ello, si las Tres Personas no dividen la única esencia divina, tampoco pueden dividir la única operación divina.

106. Hay otro punto, tratado también en la parte anterior de este capítulo que nos permite vislumbrar algo de esta cuestión de las Personas divinas y la operación *ad extra* de Dios. Debido a la inmutabilidad divina, que es una expresión más de su simplicidad y trascendencia, las relaciones entre Dios y el mundo son de razón por parte de Dios y reales por parte de la criatura [→70], es decir, Dios no cambia por actuar sobre el mundo, pero el mundo sí cambia por la actuación de Dios.

107. A partir de los principios anteriores se puede comprender (en la medida en que nuestro pobre lenguaje expresa la verdad acerca de Dios) que podemos establecer relaciones reales con las Personas divinas sin que esto suponga que las personas divinas tengan relaciones reales con nosotros. Esta afirmación puede resultar sorprendente, pero es necesaria para salvar la trascendencia de Dios [→335]. Por ejemplo, el misterio de la Encarnación quiere decir que la naturaleza humana concreta de Jesucristo depende ontológicamente de la Persona divina del Verbo, pero esto se ha producido *immutabiliter* como explicaron los concilios ecuménicos y veremos más adelante [→199]: no ha supuesto un cambio en la divinidad del Hijo. Análogamente se habla continuamente en la Escritura del envío del Espíritu Santo; es claro que no se puede entender como si fuera una unión hipostática de segunda categoría, sino que se produce un cambio en la criatura, del que trataremos después, por el que queda vinculada a la Tercera Persona divina. Como ya hemos

dicho y repetiremos continuamente, en estas afirmaciones nuestras sobre el misterio de Dios no podemos llegar nunca a una comprensión directa antes de la visión beatífica, pero sí a evitar las posibles contradicciones y a conocer, mediante comparaciones y analogías, algo más el misterio de Dios.

108. En la presentación clásica del tratado de la Trinidad la reflexión sobre las Personas divinas en la obra de la salvación se desarrolla en la denominadas *misiones* de las Personas divinas (I,43). La misión es la manifestación de una Persona divina de manera distinta en la obra de la Salvación. Supone que la Persona enviada tiene su origen o procede de quien la envía y conlleva una presencia especial de la Persona enviada en aquellos a los que se envía. Según se trate de misiones visibles o misiones invisibles la presencia variará, aunque siempre tendrá que ver y estará orientada en última instancia a un conocimiento y amor derivado de la gracia en aquellos a los que se envían. La misión no supone subordinación del enviado respecto al que envía, ni cambio local o de otro tipo en el enviado. El cambio no se da, ni se puede dar, por parte de Dios, sino por parte de la criatura. La misión conlleva la donación de la Persona enviada; el Padre se da, pero no se puede considerar enviado, pues no procede de otro.

109. La misión visible del Hijo es su encarnación. Antes de ser enviado de manera invisible a cada hombre era preciso que el Hijo revelara y nos manifestara el misterio de Dios, pues sin Revelación no hay fe, y sin fe no hay misión invisible. Este carácter de Revelación de la misión visible del Hijo explica que fuera Él quien se encarnara, pues es la Palabra del Padre, que ha procedido, según la analogía antes apuntada, como el concepto procede del entendimiento. La misión del Hijo se continúa, además de por la inhabitación (misión invisible) de la que luego hablaremos [→111], por la presencia eu-

carística, en la cual se conserva, en cierto sentido, el aspecto de la visibilidad [→268].

110. La misión del Espíritu no se limita a su envío invisible a cada creyente, sino que está precedida por una serie de signos visibles, que fueron determinantes en la constitución de la Iglesia, especialmente Pentecostés. La misión del Espíritu está íntimamente ligada a la de Cristo. El Espíritu Santo es en Dios la santidad personificada, de modo análogo a como es el amor personificado. Aunque no se pueda decir que la santificación del creyente venga por una unión de tipo hipostático con el Espíritu, sí se da por la gracia una especial asimilación con el Espíritu que se podría llamar unión personal, intencional y afectiva con el mismo.

111. La *inhabitación* es la presencia y posesión por parte del alma en gracia de las Personas divinas en su distinción. Se encuadra en el marco de las misiones, concretamente las misiones invisibles. Evidentemente la presencia de las Personas divinas no se produce por cambio local, pues la distancia es ontológica, no espacial. Se han ofrecido distintas explicaciones, pero nos limitamos a presentar la de santo Tomás, quien habla de una presencia de las Personas divinas en el alma en cuanto que son objeto de un conocimiento y amor de tipo místico y sobrenatural, que es realmente una experiencia, y un como contacto experimental. Se conoce y ama al mismo Dios, aunque todavía bajo el velo de la fe. La máxima inhabitación es, consecuentemente, la de la visión beatífica. Pío XII en la *Mystici corporis* presentó un breve resumen acerca de la inhabitación:

«También es menester que adviertan que aquí se trata de un misterio oculto, el cual, mientras vivamos en este destierro terrestre, jamás puede ser totalmente penetrado, descubierto todo velo, ni expresado por lengua humana. Se dice ciertamente que las divinas Personas inhabitan en cuanto, estando ellas presentes de mane-

ra inescrutable en las almas creadas dotadas de inteligencia, son alcanzadas por ellas por medio del conocimiento y el amor [cf. I,43,3]; de modo sin embargo, que trasciende toda la naturaleza, y totalmente íntimo y singular» (DH 3815).

112. Como conclusión de este capítulo podemos advertir que en la teología de las misiones de Dios se resume el designio de salvación, lo que bastantes padres griegos denominaban *economía* para distinguirlo de la *teología* o reflexión acerca de Dios en sí mismo. La oración colecta del día de la santísima Trinidad resume en lenguaje litúrgico estas realidades: «Dios Padre todopoderoso, que has enviado al mundo la Palabra de la verdad y el Espíritu de la santificación para revelar a los hombres tu admirable misterio; concédenos profesar la fe verdadera, conocer la gloria de la eterna Trinidad y adorar su Unidad todopoderosa».

2.3 La creación y las criaturas

113. «Firmemente creemos [...] un solo principio de todas las cosas; Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» (DH 800). Las afirmaciones precedentes del Concilio de Letrán IV (1215), que resumen la fe de la Iglesia en este punto, nos hablan de creación a partir de la nada y de la omnipotencia de Dios. Ya antes hemos recordado de qué manera Dios se distingue de la criatura [→62] y ahora perfilaremos otros aspectos.

2.3.1 Creación y origen de las cosas

114. La creación no es un movimiento (pues la nada no puede ser término inicial de un movimiento), sino una relación, aunque una relación muy especial: una relación de total dependencia (I,44-45). Se puede estudiar la creación desde el punto de vista de la causalidad eficiente (Dios hace existir las criaturas y se distingue de ellas), ejemplar (las criaturas participan de la perfección divina en diversos grados) y final (el fin de las criaturas es manifestar la gloria de Dios, y el desarrollo de las criaturas muestra la bondad de Dios). Sin embargo la creación es una relación única, pues la omnipotencia divina está unida a la sabiduría divina y a la bondad. Esta total dependencia no conlleva la anulación de la criatura, más bien lo contrario, pues Dios garantiza la realidad de la criatura, ya que la gloria de Dios consiste en el desarrollo de las criaturas. No se puede concebir el dominio de Dios como algo tiránico, pues eso sería un antropomorfismo. La relación de dependencia ontológica está llamada a convertirse en la criatura racional en una relación interpersonal, por el conocimiento y el amor, especialmente al entrar en juego la participación de la vida divina por la gracia [→134].

115. Tal como nos enseña la Escritura, en el inicio del tiempo Dios creó las cosas: Dios hace que existan las cosas, y con ellas que exista el tiempo (I,46). Por otra parte la cosmología contemporánea tiende a explicar el origen del universo y del tiempo como el resultado de una gran explosión inicial. Sin embargo la creación es algo muy distinto del origen del tiempo, pues cuando hablamos de la creación nos referimos a la dependencia en el ser. Todas las cosas creadas son contingentes y necesitan de Dios para existir y mantenerse en el ser. El que existe un Creador es algo que puede demostrarse por la razón natural [→19], pero no se puede probar que el universo ha tenido

un inicio temporal. La fe nos enseña que el universo no es eterno, en concreto en los concilios Lateranense IV (1215) y Vaticano I (1870).

116. Hoy la cosmología afirma sin duda que el universo que conocemos no ha existido siempre, pero se plantean hipótesis de un estadio pre-temporal de universo, para explicar las leyes ahora conocidas. Esto nos retrotrae a las discusiones de la época de santo Tomás, en que algunos querían demostrar el inicio temporal del universo, y santo Tomás señalaba que no era posible tal cosa. Podríamos decir que esas estructuras atemporales de las que habla la cosmología no tienen porque haber existido desde siempre: pueden ser, sin más, la estructura más profunda de la realidad que conocemos. De hecho la idea de triángulo, por ejemplo, de por sí es atemporal, pero eso no quiere decir que necesariamente siempre hayan existido de hecho triángulos.

117. La creación y la conservación de las criaturas son, desde el punto de vista de Dios, por así decir, una sola y única acción. Para que nosotros la entendamos, debemos dividirla en esos dos aspectos, ya que, como indica santo Tomás, no es oportuno decir que cuando aparece una nueva criatura hay creación, pues la creación supone esa relación de la criatura con el creador (que siempre se da), pero con el carácter de novedad y de comienzo (que no se da en el caso de la conservación).

118. El desarrollo de las mismas criaturas conlleva que pueden causar otras: actúan verdaderamente, aunque tengan que ser mantenidas en el ser por parte de Dios. Si no hubiera verdadera causalidad por parte de las criaturas y se limitaran a ser ocasión para que Dios actuara nos encontraríamos ante una noción sólo aparente de creación. Por ello no es extraño que se condenaran en el siglo XIV estas dos proposiciones: «Ignoramos evidentemente que otras cosas fuera de Dios puedan ser causa de algún efecto – que alguna causa que no sea Dios, cause eficientemente – , que haya o pueda haber algu-

na causa eficiente natural»; «ignoramos evidentemente que algún efecto sea o pueda ser naturalmente producido» (DH 1034-1035).

119. Por otra parte, Dios puede intervenir en la creación de diversas maneras (I, 103-105). Ya hemos indicado que conserva a las cosas en el ser y permite que las criaturas actúen verdaderamente, conforme al orden y estructura propia. Sin embargo este orden no es ni mucho menos un absoluto: la misma trascendencia de Dios impide considerar al conjunto de las leyes naturales como un absoluto inmanente. Dios, que es el mismo Ser subsistente, puede intervenir más allá de la naturaleza de las diversas criaturas, sea materiales, sea espirituales. De hecho, como veremos, el fin al que Dios ha destinado al hombre va mucho más allá de lo que permitirían las fuerzas de la criatura humana.

120. Los *milagros* son, precisamente, esas intervenciones divinas orientadas a una especial manifestación de Dios, en orden a la historia de la salvación. El Concilio Vaticano I tuvo que condenar a los que decían que: «no puede darse ningún milagro, y por lo tanto, todas las narraciones sobre ellos, aun las contenidas en la Sagrada Escritura, hay que relegarlas entre las fábulas o los mitos, o los presuntos milagros nunca pueden conocerse con certeza y con ellos no se prueba legítimamente el origen divino de la religión cristiana» (DH 3034). Más recientemente Juan Pablo II recordaba acerca de los milagros de Cristo: «Está claro que el verdadero obstáculo para aceptarlos como datos, ya de historia ya de fe, radica en el prejuicio antisobrenatural [...] Es el prejuicio de quien quisiera limitar el poder de Dios o restringirlo al orden natural de las cosas, casi como una auto-obligación de Dios a ceñirse a sus propias leyes. Pero esta concepción choca contra la más elemental idea filosófica y teológica de Dios, Ser infinito, subsistente y omnipotente, que no tiene límites, si no en el no-ser y, por tanto, en el absurdo» (Catequesis del 9-XII-1987). En el fondo, detrás de la negación de los milagros

hay un planteamiento incorrecto tanto de la trascendencia de Dios como del orden del mundo.

2.3.2 Creación invisible y creación visible

121. El *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI enuncia aspectos esenciales de los grandes grupos de criaturas: «Creemos en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Creador de las cosas visibles como es este mundo en el que transcurre nuestra vida pasajera, de las cosas invisibles como los espíritus puros que reciben también el nombre de ángeles y Creador en cada hombre de un alma espiritual e inmortal» (n.1).

122. Los datos principales de la fe acerca de los ángeles son los siguientes: a) Existencia de los ángeles como criaturas personales; b) Naturaleza espiritual de los mismos; c) Fueron creados por Dios; d) Su creación tuvo lugar al inicio del tiempo; e) Los demonios fueron creados buenos pero se pervirtieron por su propia acción.

123. La afirmación principal es que son criaturas incorpóreas. Esta afirmación tardó en aceptarse, pues a veces se pensó que tenían un cuerpo muy sutil, para que no pareciera que eran iguales a Dios. En realidad su carácter creado, y por tanto su composición metafísica (pues en ellos no es lo mismo la esencia y el acto de ser), les distinguía de la simplicidad divina (I,50) [→333]. Si bien no se puede probar por la razón la existencia de los ángeles, ciertamente es muy oportuna para la perfección del universo, que de este modo consta también de seres plenamente intelectuales. Aunque no tienen cuerpos naturalmente unidos a sí, poseen un cierto dominio sobre los elementos materiales, y esto permite que a veces aparezcan con cuerpos, pero no los asumen de manera vital. Al no ser materiales no ocupan un lugar porque se extiendan en el espacio, sino porque pueden actuar sobre lo material. Esto no quiere decir que estén en todas partes,

pues sólo se encuentran allí donde se extiende su poder, que es limitado.

124. Los ángeles poseen un conocimiento, pero meramente intelectual, es decir, no conocen a partir de la sensibilidad (I,54-58). Dios les infunde las especies, conceptos o semejanzas cognoscitivas, pues esto es lo que corresponde a unos seres que son plenamente intelectuales. Mediante tales especies pueden conocer no sólo los grandes principios, sino también lo material y concreto. Del mismo modo que hay conocimiento en ellos también hay voluntad y amor, sólo que se da de un modo instantáneo, no por una serie de pasos, como en el caso de los hombres. Aman naturalmente a Dios más que a sí mismos, pero esto no evitó que pecaran, pues no quisieron aceptar la bienaventuranza sobrenatural que Dios les proponía.

125. La característica fundamental de la creación material es su mutabilidad y cambio. En las criaturas se da un cierto orden, pero sin que se trate de un orden absoluto, marcado muchas veces por la imposibilidad de predecir exactamente su comportamiento. En cualquier caso no se puede identificar lo material con el mal o el principio del mal, pues como recordaba san León Magno: «la sustancia de todas las criaturas tanto corporales como espirituales es buena y no hay ninguna naturaleza del mal: Pues Dios, creador de todo, no ha hecho nada que no sea bueno» (DH 286).

2.3.3 El hombre creado a imagen de Dios

126. La Sagrada Escritura nos presenta al ser humano, hombre y mujer, de igual dignidad y complementarios, creado a *imagen y semejanza* de Dios, como culminación de la creación material. El aspecto material y corporal es algo evidente y el segundo relato de la creación del hombre, en Gn 2, lo reafirma. De hecho la antropología de los Padres Apostólicos y Apologetas subrayó este aspecto

para evitar un planteamiento platónico que considerara sólo como hombre al alma, que además sería de naturaleza divina.

127. Las enseñanzas bíblicas del hombre como culminación de la creación visible son perfectamente coherentes con las elaboraciones de una razón no racionalista. El hombre es ciertamente *naturaleza*, pero con capacidad para superar una mera captación sensible, de modo que puede conocer de manera universal (I,78-79). Análogamente su deseo no se detiene en un bien particular marcado por el instinto, aunque tienda también a bienes particulares, sino que se abre al bien en general; de este modo cabe una elección libre, sin que esto ni elimine ni se vea eliminado por las condiciones materiales (I,80-83). En el hombre hay una serie de estratos y niveles, desde los más materiales hasta el principio inmaterial o alma, que están en mutua relación. Lo que nunca se puede olvidar es que en el hombre no hay contraposición entre naturaleza y libertad. Muchos autores, como consecuencia del mecanicismo, han entendido la naturaleza como un completo determinismo, y la libertad como su opuesto. Ambas cosas son falsas: en el hombre hay un orden y estructura natural, que debe desarrollar mediante su conocimiento y amor libre, fruto de su naturaleza, a la vez material y espiritual, y capaz de superar lo sensible.

128. El que determinadas operaciones vayan más allá de lo sensible abre la puerta a considerar que el alma o principio que unifica intrínsecamente al ser humano (tal es el sentido del *alma como forma del cuerpo*) es capaz de subsistir sin el cuerpo. No obstante en este campo nuestras reflexiones forzosamente son muy limitadas, pues sólo conocemos nuestra naturaleza espiritual de manera indirecta y mediata, reflexionando sobre nuestras operaciones, que siempre parten de algo sensible.

129. En el Magisterio de la Iglesia estos temas también se detallaron: el Concilio de Vienne (1312) planteó la expresión de que el alma ra-

cional es la forma inmediata del cuerpo y el Lateranense V (1513) recordó la inmortalidad de este alma, y la posibilidad de demostración racional de dicha inmortalidad: «Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no es sólo verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano, como se contiene en un canon de nuestro predecesor el papa Clemente V de feliz memoria, promulgado en el concilio de Vienne, sino también inmortal y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en los que se infunde» (DH 1440). Asimismo, como advertía el concilio de Toledo I, tampoco se puede admitir que «el alma humana sea porción de Dios o sustancia de Dios» (DH 201), pues es una criatura.

130. Para poder afrontar con rigor la cuestión del origen del hombre antes es preciso tener claro cuál es la peculiaridad del hombre, por eso hemos situado este apartado después del que habla del hombre como imagen de Dios. Si el hombre tiene, entre otras características, el conocimiento intelectual y la voluntad libre, no se puede pretender que aparezca por mero desarrollo a partir de la naturaleza material. Precisamente la capacidad de conocer más allá de lo sensible nos remite a algo que va más allá de la naturaleza material. En este campo entraríamos en las complejas relaciones mente/cuerpo, que también se pueden estudiar desde un nivel científico.

131. No hay inconveniente en que se estudie el origen del aspecto material del hombre; el mismo relato del Génesis nos indica que Dios modeló su cuerpo a partir de arcilla, es decir, el aspecto material del hombre no es creado inmediatamente. Desde el punto de vista teológico es indiferente que ese cuerpo provenga de la arcilla o de otros seres vivos anteriores; sin embargo su alma debe ser creada inmediatamente por Dios, pues se trata de un aspecto que

supera lo meramente material. En esta cuestión recordaba Pío XII: «El Magisterio de la Iglesia no prohíbe que, según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, se trate en las investigaciones y discusiones de los expertos en uno y otro campo de la doctrina del “evolucionismo” en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva y preexistente, pues las almas nos manda la fe católica creer que son creadas inmediatamente por Dios» (DH 3896).

132. No faltaron discusiones en torno al monogenismo y poligenismo, es decir, si el origen de la humanidad dependía de una única pareja primera, o habían surgido independientemente varias ramas. Sin embargo toda esta cuestión es lógicamente posterior al tema de las relaciones mente/cuerpo, porque la intervención de Dios que da origen al alma no es algo que pueda registrar la paleontología, y sale fuera de los límites de las ciencias biológicas. Incluso desde un punto de vista filosófico y teológico estricto, si afirmamos que el alma es creada por Dios, no se puede decir que los padres sean causa instrumental del alma; la creación no admite instrumento, pues cualquier instrumento creado actúa sobre lo que ya existe, mientras que Dios crea el alma de la nada, ya que supera a la naturaleza material.

Lecturas sugeridas

En este tema lo fundamental es la lectura completa de las distintas fórmulas de fe a las que nos hemos ido refiriendo a lo largo del texto. Puede ser también muy útil la lectura del símbolo de fe del Concilio XI de Toledo (DH 525-541), aunque su contenido no se limita simplemente a lo trinitario.

Capítulo 3: La moral como retorno de la criatura racional a Dios

133. La vida moral no es otra cosa que el camino del hombre para conseguir su fin gracias a Cristo, es decir, acoger progresivamente en su vida la redención de Cristo venciendo el pecado y sus consecuencias. El fin consiste en participar de la vida eterna de Dios, que se entiende, de una manera técnica, y como se explicará más adelante, como *ver a Dios*

«Solamente Dios nos puede dar ese conocimiento justo y pleno de sí mismo revelándose como Padre, Hijo y Espíritu Santo, de cuya vida eterna estamos llamados por gracia a participar, aquí abajo en la oscuridad de la fe y más allá de la muerte en la luz eterna.» (PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios* 9).

134. Hemos tratado antes del conocimiento humano y cómo, por sus fuerzas naturales, pueden remontarse hasta Dios; sin embargo Dios llama al hombre a algo más: a la amistad divina, lo cual sólo es posible mediante la ayuda de la gracia. La siguiente oración colecta puede resumir lo que presentamos en este capítulo

«Oh Dios, que has preparado bienes invisibles para los que te aman; infunde la ternura de tu amor en nuestros corazones, para que, amándote en todo y sobre todas las cosas, consigamos alcanzar tus promesas, que superan todo deseo» (XX domingo del tiempo ordinario)

3.1 El fin del hombre (CEC 50-52; 373-379)

135. La cuestión de la finalidad tiene unas dimensiones filosóficas importantes, pero aquí partimos de la enseñanza de la fe que nos habla de que el hombre está llamado por Dios a alcanzar la bienaventuranza eterna. En cualquier caso está en relación con el deseo de felicidad que hay en el hombre: se trata de un deseo de felicidad que sólo puede quedar saciado por Dios mismo. Los bienes materiales, o la fama, o cualquier otro tipo de bienes no satisfacen del todo al hombre. Esto no quiere decir que toda persona conscientemente esté buscando ese encuentro con Dios, sino que el deseo de felicidad, que forma parte de la naturaleza humana no se sacia sino sólo en Dios.

136. Hay que precisar que esta bienaventuranza es *sobrenatural*, excede las fuerzas, e incluso la misma capacidad de desear de la criatura, pues se trata de algo radicalmente divino, y el hombre, obviamente, no es divino, frente a lo que pensaban los platónicos. La pregunta por lo sobrenatural equivale a preguntar por la relación entre los dones que nos hacen ser hijos de Dios y la vida eterna y con el hombre considerado en sí mismo; obviamente esto tiene mucho que ver con la novedad que aporta Jesucristo; para tratar la cuestión hay que precisar la noción de naturaleza.

137. En la Sagrada Escritura no se plantea la cuestión en cuanto tal, pero sí se subraya la novedad de todo lo que nos trae Cristo,

como el nuevo nacimiento, o la regeneración (Jn 1,13; Rom 8,15ss; Ef 1,3-14) y lo mismo se puede decir del fin último del hombre, la visión cara a cara de Dios (1 Co 13,12), que está más allá de lo que el hombre pueda desear. En la época patristica tampoco se plantea el tema explícitamente, pero se subraya que el alma dista mucho de ser naturalmente divina: es más, tiene que ser divinizada por el Espíritu Santo. En san Agustín se comienza ya a distinguir con claridad y explícitamente entre naturaleza y gracia, incluso en la creación de los ángeles.

138. Desde el punto de vista magisterial el Concilio de Vienne (1312) enseñó que el fin último del hombre, la visión de la esencia divina (I,12), supera las posibilidades de la criatura y es algo sobrenatural al condenar lo siguiente: «Cualquier naturaleza intelectual es en sí misma naturalmente bienaventurada y el alma no necesita de la luz de la gloria que la eleve para ver a Dios y gozarle en la bienaventuranza» (DH 895). Frente a Bayo y a Jansenio se enseñó que los dones de la gracia, incluyendo los dones que recibió la humanidad en aquel primer estado no son naturales, y por ello condenó estas afirmaciones: «La sublimación y exaltación de la naturaleza humana al consorcio de la naturaleza divina, fue debida a la integridad de la primera condición y, por ende, debe llamarse natural y no sobrenatural» (DH 1921). «La doctrina del Sínodo [de Pistoya] sobre el estado de feliz inocencia, que la representa en Adán antes del pecado y que comprendía no sólo la integridad, sino también la justicia interior junto con el impulso hacia Dios por el amor de caridad y la primitiva santidad en algún modo restituida después de la caída; en cuanto complexivamente tomada da a entender que aquel estado fue secuela de la creación, debido por exigencia natural y por la condición de la naturaleza humana, no gratuito beneficio de Dios: es falsa, condenada antes en Bayo y Quesnell, errónea y favorece la herejía pelagiana» (DH 2616). En el siglo XX la *Humani Generis* (1950) de Pío XII tuvo que recordar que la noción de criatura inte-

lectual no conlleva la idea de visión de la esencia divina, ya que es sobrenatural: «Otros desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural pues opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica» (DH 3891).

139. La vocación del hombre es la unión con Dios, en la visión beatífica, que sólo se puede alcanzar mediante la gracia de Cristo, y es la única felicidad plena y perfecta según el designio de Dios (I-II,3-5). La bienaventuranza que Dios ha preparado para el hombre es completamente gratuita, y en su entidad es desproporcionada a la naturaleza humana, aunque resulte muy conveniente a la misma. Esto se entiende perfectamente dado que la visión de Dios consiste en que el entendimiento humano (o angélico) se une a la esencia divina como si fuera su concepto, por así decir. Todo nuestro conocimiento natural se realiza mediante semejanzas o imágenes de las cosas, e incluso en el ámbito de la fe, aunque sea el mismo Dios quien nos mueve a creer, necesitamos de esos conceptos e imágenes. Lo propio de la visión es que no habrá ni imagen ni concepto, sino el mismo Dios, Uno y Trino, hará las veces de concepto. Para esto el entendimiento debe estar elevado por el *lumen gloriae*, una gracia del todo particular, a la que aludía el canon del Concilio de Vienne antes citado [→138]. Tal visión desborda cualquier expectativa, porque, obviamente, poseer la esencia de Dios, aunque sea como imagen conocida, sólo es propio del mismo Dios, nunca puede ser connatural a una criatura. A la vez tal visión será la satisfacción de los deseos del hombre, que desea conocer y amar cada vez más en el ámbito creado en el que se mueve.

140. Precisamente esta trascendencia de nuestro fin último, concedido gratuitamente y por amor, más allá de las facultades de nuestra naturaleza, aunque muy conveniente para la misma hace que se pueda pensar, sin embargo, en otra felicidad para el hombre o el ángel que existen en la actualidad, aunque no serían su felicidad plena y perfecta: eso es lo que afirma la posibilidad de la naturaleza pura.

3.2 Los medios para alcanzar el fin (CEC 1730-1845)

3.2.1 Los actos humanos y su moralidad

141. Hasta ahora hemos visto que el fin del hombre sobrepasa las fuerzas de la naturaleza, de ahí que haga falta una especial ayuda de Dios para alcanzarlo. No se trata simplemente de que Dios nos mantenga en el ser y nos ayude en nuestro obrar [→118], sino que necesitamos continuamente los medios que nos promete para alcanzar ese fin que consiste en la amistad con Él. Sobre esta cuestión abundan las referencias en la Biblia, comenzando por la misma venida de Cristo y su muerte redentora.

142. Dado que el hombre es un ser libre, debe alcanzar este fin mediante una serie de acciones que son libres, y gracias a las cuales puede merecer ante Dios, de manera que su salvación es a la vez gracia y mérito. El Concilio de Trento enseñó que no se pueden considerar las buenas obras del hombre justificado «hasta tal punto dones de Dios, que no sean también buenos merecimientos del mismo justificado, o que éste, por las buenas obras que se hacen en Dios y el mérito de Jesucristo, de quien es miembro vivo, no merece verdaderamente el aumento de la gracia, la vida eterna y la consecución de la misma vida eterna, a condición, sin embargo, de que muriere en gracia» (DH 1582). Y es que nunca se puede afirmar, como hacía Pedro Abelardo, que «El hombre no se hace ni mejor ni peor por sus obras» (DH 733).

143. La noción misma de obligación moral surge por la relación al fin, es decir, no estamos en el kantiano *deber por el deber*, sino más bien en el *deber por el querer*. Dado que el hombre sólo puede alcanzar la felicidad si pone su fin en Dios, y dado que algunos actos son necesarios para ello, aparece la obligación moral.

«El precepto de la ley, al ser obligatorio, es de algo que debe hacerse. El que algo deba hacerse viene por la necesidad de algún fin. Luego resulta claro que la razón misma de precepto conlleva el orden al fin, en cuanto que se prescribe aquello que es necesario o conveniente para ese fin» (I-II,99,1)

144. La actuación del hombre debe estar regulada por su misma realidad: aquello que es el hombre en su naturaleza, y aquello a lo que Dios le llama y le capacita de una manera especial. Los actos que se opongan a estos aspectos serán pecados o negaciones del mismo hombre, mientras que los que le permitan avanzar serán obras buenas. La moralidad básica (I-II,18) viene, por tanto, por el objeto de la elección, aunque es preciso también tener en cuenta el fin para el que el hombre realiza sus actos y las circunstancias, ya que la libertad del hombre no es algo perfecto y aislado en sí mismo, sino que se encuentra en una determinada situación.

145. No todas las acciones son objetivamente compatibles con el fin, aunque el hombre pueda engañarse, de ahí que la moralidad no pueda depender simplemente de lo que alguien considere subjetivamente como su fin. La clave es no separar la verdad sobre el hombre [→126] de su actuar moral: «A nosotros, los cristianos, Dios nos ha hecho conocer, por su revelación, su designio de salvación, nos ha propuesto a Jesucristo, Salvador y santificador, como la ley suprema e inmutable de la vida, mediante la enseñanza y los ejemplos de quien dijo: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en las tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida”. No puede haber, por consiguiente, verdadera promoción de la dignidad del hombre, si no se respeta el orden esencial de su naturaleza. Es cierto que en la historia de la civilización han cambiado y todavía cambiarán muchas condiciones concretas y muchas necesidades de la vida humana, pero toda evolución de las costumbres y todo género de vi-

da deben ser mantenidos en los límites que imponen los principios inmutables fundados sobre los elementos constitutivos y sobre las relaciones esenciales de toda persona humana; estos elementos y relaciones trascienden las contingencias históricas» (Doc. 27,9-10)

146. Cuando la actuación del hombre se opone a Dios y a sus designios (I-II,71-72) nos encontramos con el pecado mortal, que no se puede situar únicamente en el campo de una opción fundamental respecto a Dios: «Algunos llegan a afirmar que el pecado mortal que separa de Dios sólo se verifica en el rechazo directo y formal de la llamada de Dios, o en el egoísmo que se cierra al amor del prójimo completa y deliberadamente. Sólo entonces tendría lugar una “opción fundamental”, es decir, una de aquellas decisiones que comprometen totalmente a una persona y que serían necesarias para constituir un pecado mortal [...] Sin duda la opción fundamental es la que define en último término la condición moral de una persona; pero una opción fundamental puede ser cambiada totalmente por actos particulares, sobre todo cuando estos hayan sido preparados, como sucede frecuentemente, con actos anteriores más superficiales. En todo caso no es verdad que estos actos no son suficientes para constituir un pecado mortal. Según la doctrina de la Iglesia, el pecado mortal que se opone a Dios no consiste en la sola resistencia formal y directa al precepto de la caridad; se da también en aquella oposición al amor auténtico que está incluida en toda transgresión deliberada, en materia grave, de cualquiera de las leyes morales» (Doc. 27,37-38).

147. Para concluir lo referente a los actos del hombre hay que decir algo respecto a lo que se ha denominado *pasiones*. Se trata de actos que posee en común el hombre con los animales y entrarían en lo que hoy se suele denominar tendencias o instintos. Es claro que forman parte integrante de la naturaleza humana; deben estar sometidas a la razón, pero esto no quiere decir que se puedan someter directamente. En cualquier caso no son malas en sí mismas,

sino que son necesarias incluso para que una acción este perfectamente bien hecha, pues de lo contrario no encontraríamos ante un ser humano mutilado. Veremos inmediatamente que el desorden del pecado original ha tenido sus efectos también en este campo.

3.2.2 Los principios de los actos humanos

148. Las amplias reflexiones que dedica la tercera parte del *Catecismo de la Iglesia Católica* a la vida moral del hombre se podrían situar en este lugar, si las consideramos en cuanto medios para alcanzar el fin. También podrían entenderse en muchos casos como efectos de la justificación, si consideramos su relación con la gracia. En cualquier caso es preciso no separar los aspectos dogmáticos de los morales.

149. Un elemento fundamental para comprender la moral es el *hábito*. Por hábito entendemos un accidente que se encuentra en la categoría de la cualidad; se trata de un tipo especial de cualidades, que son difícilmente movibles, es decir, estables de por sí, y mediante las cuales se enriquece la vida del hombre. El hábito es un modo de ser cualitativo de la naturaleza humana, de modo que su aumento o disminución dependerá de una mayor intensidad, no es tanto una cuestión de extensión o de cantidades.

150. Dentro de la persona humana los diferentes hábitos se refieren a diversas potencias, que se consideran por tanto como *sujetos* de esos hábitos: entendimiento, voluntad o en el nivel sensitivo. El hábito determina o cualifica una potencia que puede organizarse y disponerse de muchas maneras. La distinción básica de los hábitos se da por los objetos formales, aquello hacia lo que tiende un hábito (al fin y al cabo, si los hábitos se ordenan a los actos, y los actos se especifican por su objeto, también lo harán los hábitos). Se habla de *hábitos entitativos*, cuando se ordenan a modificar la esencia de

algo, y *operativos*, cuando se ordenan a la operación. Un ejemplo de hábito entitativo en el nivel meramente natural sería la salud, pues dispone el conjunto de los elementos materiales del hombre de una manera coordinada y correcta, de modo que pueden realizar sus funciones. Un hábito operativo es cualquier cualidad que permite realizar una determinada operación, desde un hábito intelectual para razonar en un determinado campo, a la facilidad para realizar determinados movimientos en una práctica deportiva, etc.

151. Desde el punto de vista moral nos interesa especialmente la *virtud* como un hábito operativo bueno. Las potencias, de por sí, no son ni buenas ni malas, pero las virtudes sí son buenas en sí mismas. También santo Tomás tiene en cuenta que la virtud se extiende no sólo al entendimiento y la voluntad sino también a los apetitos concupiscible e irascible: de diversas maneras la virtud afecta a toda la realidad humana. La virtud por tanto no consiste en eliminar las pasiones o los apetitos, sino en darles el orden correcto hacia el fin. Santo Tomás, que en esto sigue tanto a Aristóteles como a la tradición cristiana, supera la idea socrática de virtud, que identifica el pecado con la ignorancia y la virtud con el conocimiento. Es preciso no sólo conocer el bien, sino tener la disposición y la inclinación a obrarlo.

152. Las virtudes (I-II,55) predisponen habitualmente las facultades del sujeto para la acción humana bajo la especificidad de la razón práctica, de manera que el sujeto se capacita para hacer el bien y hacerse bueno. Las virtudes cardinales son: prudencia (en la razón práctica), justicia (voluntad), fortaleza (apetito irascible), templanza (apetito concupiscible), que se despliegan en una multitud de realizaciones parciales y especies de las mismas. Por la acción de la gracia resultan elevadas y subordinadas a la fe, la esperanza y de modo especial, a la caridad, forma de todas las virtudes. Los mandamientos expresan de una manera sencilla las obligaciones necesarias para la vida moral del hombre, mientras que un estudio a partir de las

virtudes nos permite captar mejor la razón y la mutua relación de tales obligaciones morales. Tampoco se pueden olvidar en el campo moral las consecuencias del pecado original [→161].

153. Junto con lo referente a los hábitos y virtudes no podemos olvidar la *ley*, como uno de los principios más importantes del obrar humano (el otro es la gracia, al que dedicaremos más espacio al tratar de la justificación). Se ha difundido mucho la definición de ley de santo Tomás como ordenación de la razón en favor del bien común promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad; sin embargo el mismo santo Tomás advierte que la primera ley es la ley divina, relacionada con la providencia divina respecto a la creación.

154. La *ley natural* contiene, por así decir, el depósito de los juicios espontáneos y casi inmediatos de la razón humana en materia de conducta, y corresponden a las diversas *inclinaciones naturales* en sus diversos niveles, que, además, se diversifican en las variadas situaciones. En este punto hay que advertir que la certeza es mayor en los puntos más generales e inmediatos que en los más alejados, y tampoco se puede olvidar la existencia de unas tendencias de muerte y pecado, por la culpa original, que pueden deformar la percepción de la ley. Estas tendencias naturales no se oponen al fin sobrenatural, pero deben ser integradas en él mediante las virtudes, de ahí que las leyes expresen lo que debe realizarse mediante las virtudes. Las leyes humanas no pueden mandar los actos de todas las virtudes ni reprimir todos los vicios, sino simplemente se ocupan de aquello más grave que afecta a la sociedad, y dentro siempre de una equidad general.

155. La ley contenida en el Antiguo Testamento de acuerdo con santo Tomás se suele dividir en preceptos morales, preceptos ceremoniales y preceptos civiles. De hecho los preceptos ceremoniales se encuentran hoy abrogados pues tenían el sentido de orientar hacia Cristo como una profecía, pues en Él se cumple el sacrificio per-

fecto, los morales eran un refuerzo de la ley natural y los civiles respondían a una situación particular. Los diez mandamientos son una expresión muy lograda de la ley natural (I-II,94), presente, por lo demás, de diversas maneras en el hombre, aunque la Revelación respecto a la moral es mucho más amplia.

156. Si se habla de la ley nueva puede venir a la mente la imagen de Cristo como legislador, pero santo Tomás no olvida que la ley nueva ante todo es la gracia del Espíritu Santo (I-II, 106), no otro escrito más; eso sí, también son necesarios algunos preceptos y especialmente lo referente a los sacramentos como causa de la gracia. Con Cristo, por tanto, llegó la plenitud de la Ley que nos permite vivir de modo nuevo según el Espíritu Santo. Obviamente ya existía el Espíritu Santo en el Antiguo Testamento y no dejaba de actuar en la humanidad, pero desde Cristo se da con abundancia nueva y de una manera estable mediante los sacramentos que en cierto modo continúan la humanidad de Cristo.

157. Respecto a las grandes obligaciones contenidas en la ley, que se derivan del fin al que el hombre ha sido llamado, la Iglesia ha ido recordando a lo largo de los siglos su contenido; en nuestra época ha debido insistir en el respeto a la vida, desde su concepción hasta su muerte natural, y en que la actividad sexual adquiere su sentido, y por ello su moralidad, en el matrimonio único e indisoluble del varón y la mujer.

3.3 De la situación de pecado a la justificación

3.3.1 El inicio del pecado y sus consecuencias: el pecado original (CEC 385-421)

158. La creación de los seres puramente intelectuales o ángeles estuvo acompañada de una serie de dones que les permitían vivir en la amistad divina, que perdieron por su propia culpa (I,63), como enseña el Concilio de Letrán IV (1215): «el diablo y los demás demonios fueron creados ciertamente buenos en su naturaleza por Dios, pero ellos por sí mismos se hicieron malos. El hombre, en cambio, pecó por sugestión del diablo» (DH 800).

159. Es evidente que aquellos dones no equivalían al estado de la bienaventuranza perfecta, pues en ese caso no habrían pecado; más bien hay que decir, aunque en este punto apenas hay referencias para la especulación teológica, que Dios les concedió la gracia para que pudieran merecer el premio eterno (I,62). Dada la naturaleza inmaterial de los ángeles, al contrario que en el caso de los hombres, su destino se decidiría mediante una única elección libre, realizada con ayuda de la gracia. Aquellos que rechazaron obedecer a Dios quedaron convertidos en demonios. Su desobediencia tuvo que ser un pecado de soberbia y de orgullo (en una naturaleza inmaterial es difícil pensar en otro tipo de pecado): no querer aceptar la bienaventuranza que Dios les proponía, y que sobrepasaba su naturaleza, lo cual suponía algo que no podían alcanzar por sus propias fuerzas. Dada la cualidad especial del entendimiento y de la voluntad de los

demonios, éstos quedaron obstinados en el mal, de manera que alcanzaron de manera instantánea su estado definitivo.

160. En el caso del género humano hemos visto ya que los dones concedidos a los primeros hombres ciertamente superaban su naturaleza[→138]. Tal situación se perdió por el pecado original. El decreto tridentino (DH 1510-1516) sobre esta cuestión propone la enseñanza de la Iglesia, y su contenido lo podemos ver resumido en el siguiente número del Credo del Pueblo de Dios : «Creemos que en Adán todos pecaron, lo cual quiere decir que la falta original cometida por él hizo caer a la naturaleza humana, común a todos los hombres, en un estado en que experimenta las consecuencias de esta falta y que no es aquel en el que se hallaba la naturaleza al principio en nuestros padres, creados en santidad y justicia y en el que el hombre no conocía ni el mal ni la muerte. Esta naturaleza humana caída, despojada de la vestidura de la gracia, herida en sus propias fuerzas naturales y sometida al imperio de la muerte se transmite a todos los hombres y en este sentido todo hombre nace en pecado. Sostenemos, pues, con el Concilio de Trento que el pecado original se transmite con la naturaleza humana “no por imitación, sino por propagación” y que por tanto “es propio de cada uno”».

161. En todos los hombres se da esa relación con el pecado de Adán, de ahí que haga falta bautizar también a los niños. Como hemos visto se trata de un pecado en sentido análogo, pues es un estado de la naturaleza, sin los dones que Dios le había otorgado al principio de la creación, pero aunque sea de modo análogo es verdadero pecado. Sus efectos consisten en un alejamiento de Dios y un desorden de las fuerzas naturales. El decreto tridentino sobre el pecado original explica que la «concupiscencia o pasión permanece en los bautizados, la cual, como ha sido dejada para el combate no puede dañar a los que no la consienten, sino que fuertemente la resisten por la gracia de Jesucristo [...] Esta concupiscencia que alguna vez el Apóstol llama “pecado” (cf. Rom 6,12-15; 7,7.14-20) declara el santo

Concilio que la Iglesia Católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado, y al pecado inclina» (DH 1515). Una de las consecuencias más claras de esta concupiscencia es que los sentidos no obedecen a la voluntad y se rebelan contra la ley de Dios. Este aspecto es verificable, aunque no se podría interpretar adecuadamente sin la Revelación.

162. El pecado original pone de manifiesto que el origen del mal está en la libre voluntad de las criaturas y no ha sido producido por Dios. Las consecuencias que padecemos explican la situación de la humanidad actual con sus dificultades para realizar el bien, su debilidad, ignorancia y malicia, que se pueden vencer mediante la Redención de Cristo.

163. Si queremos precisar la situación de la humanidad después del pecado y sus consecuencias hay que mantener firmes una serie de enseñanzas. Ante todo la sobrenaturalidad del fin último del hombre; ya hemos visto que para actuar de manera meritoria hace falta esa ayuda divina (I-II,109;114). Asimismo la naturaleza humana quedó afectada por el pecado original: la controversia con los pelagianos puso esto de relieve. Posteriormente la Iglesia tuvo que recordar que el mismo comienzo de la fe era una gracia de Dios: «Si alguno dice que se nos confiere divinamente misericordia cuando sin la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, intentamos, trabajamos, oramos, vigilamos, nos esforzamos, pedimos, buscamos, llamamos, y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos, o que podamos hacer, como se debe, todas estas cosas, y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia humanas, y no consiente en que es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes, resiste al Apóstol que dice: “¿Qué tienes que no hayas recibido?” (1

Co 4,7) y “Por la gracia de Dios soy lo que soy” (1 Co 15,10)» (DH 376).

164. Ahora bien, tampoco se puede pasar al extremo contrario en el sentido de afirmar que la naturaleza humana ha quedado herida de tal manera que sin la gracia no puede hacer nada. La Iglesia tuvo que precisar frente a los errores de Lutero en este punto y condenar que «el libre albedrío, después del pecado es un mero nombre, y mientras hace lo que está de su parte, peca mortalmente» (DH 1486). Posteriormente algunos de estos errores fueron renovados por Bayo, Jansenio y sus seguidores, de manera que la Iglesia tuvo que oponerse a afirmaciones del tipo: «Todas las obras de los infieles son pecados y todas las virtudes de los filósofos son vicios» (DH 1925), «El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no vale sino para pecar» (DH 1927), «Toda acción humana deliberada es amor de Dios o del mundo: si de Dios, es caridad del Padre, si del mundo, es concupiscencia de la carne, es decir, mala» (DH 2307), «Forzoso es que el infiel peque en toda obra» (DH 2308).

165. Sería absurdo afirmar que el hombre se perfecciona mediante sus actos, y que tiene que colaborar con la gracia en su justificación, si sus facultades naturales hubieran quedado destruidas. Por eso, si se quiere admitir una colaboración del hombre en su salvación, es necesario aceptar que el hombre, aun con dificultad puede conocer algo de la verdad y realizar algo del bien, aunque sea muy parcialmente, sin la gracia (I-II, 109). Obviamente siempre necesitará la ayuda general de Dios que mantiene a la criatura en el ser y le permite actuar [→118].

3.3.2 La justificación gratuita y la colaboración del hombre (CEC 1987-2029)

166. Ante todo se ha de tener presente que el hombre no «puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús» (DH 1551). A la vez el concilio de Trento rechazó enérgicamente que «el libre albedrío, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare a obtener la gracia de la justificación y que no puede disentir, si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo» (DH 1554). En la justificación, por ello, se da la gracia divina y la colaboración humana.

167. Ahora bien, la justificación supone una verdadera transformación interior: no se trata simplemente de que Dios nos considere justos aunque sigamos siendo interiormente pecadores. En este sentido es preciso recordar la condena de Trento a una justificación meramente exterior «Si alguno dijere que los hombres se justifican o por la sola imputación de la justicia de Cristo, o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad que se difunden en sus corazones por el Espíritu Santo (cf. Rom 5,5) y les queda inherente; o también que la gracia, por la que nos justificamos, es sólo el favor de Dios: sea anatema» (DH 1561).

168. El conjunto de los elementos que intervienen en la justificación (I-II,113) aparece descrito con una gran precisión en el capítulo séptimo del decreto tridentino de la justificación (1547), uno de los textos magisteriales más logrados de todos los tiempos: «A esta disposición o preparación, sigue la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo y de

enemigo en amigo, para ser heredero según la esperanza de la vida eterna (Tit 3, 7)» (DH 1528).

169. «Las causas de esta justificación son: la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la eficiente, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica (1 Co 6, 11), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia (Ef 1, 18); la meritoria, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos (cf. Rom 6, 10), por la excesiva caridad con que nos amó (Ef 2, 4), nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la instrumental, el sacramento del bautismo, que es el “sacramento de la fe”, sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación. Finalmente, la única causa formal es la justicia de Dios no aquella con que Él es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos, es decir, aquella por la que, dotados por Él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos, al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere (1 Co 12, 11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (DH 1521).

170. «Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo; esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones (Rom 5, 5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente. De ahí que, en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre lo siguiente, que se le infunde simultáneamente, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad» (DH 1530).

3.3.3 Algunas observaciones sobre la gracia creada

171. Hasta ahora ha aparecido bastantes veces el término *gracia*, y después de haber señalado los grandes textos magisteriales debemos precisar qué entendemos por *gracia*. Antes de entrar en la cuestión de la esencia de la gracia debemos hacer una referencia a una división fundamental de la gracia creada: *gracia habitual*, que es una transformación estable en el hombre que le diviniza, mientras que la *gracia actual* es algo transitorio, a modo de ayuda o impulso particular para realizar un determinado acto salvífico.

172. En la Sagrada Escritura la gracia se relaciona con la filiación divina, con la incorporación a Cristo, el revestirse de Él, con el nuevo nacimiento y otros términos semejantes, lo cual nos habla de una participación del todo particular de la naturaleza de Dios (2 Pe 1,4). Consiguientemente los Padres de la Iglesia trataron mucho el tema de la divinización, especialmente en las homilías a los nuevos bautizados. Desde un punto de vista metafísico y especulativo la gracia creada, en cuanto gracia santificante, se considera un accidente, una cualidad especial y sobrenatural que Dios pone en nuestra alma para hacernos semejantes a Él (I-II,110). Lo mismo puede decirse de las virtudes infusas. En realidad esto es una consecuencia del amor de Dios, que no resulta movido por el bien de las criaturas, sino que lo produce, y en este caso hace que nosotros seamos verdaderamente hijos de Dios. Dado que al relacionarnos con Dios el cambio se da por parte de la criatura, no de Dios, este amor del todo especial que es una amistad, tiene un efecto concreto en la criatura, que es el don creado de la gracia.

173. Afirmar que la gracia o los dones sobrenaturales son *accidentes* no es, ni mucho menos, reducir su importancia, sino lo contrario: se trata de unos dones tales que, si fueran una sustancia, entonces serían el propio Dios. Dado que los poseemos de manera participada siempre son accidentes. Estos dones creados son el correlativo

creado de la gracia increada, que es Dios mismo; de hecho los dones sobrenaturales se han definido como unos accidentes cuyo objeto es Dios mismo, es decir, que se definen por un orden a Dios.

174. A veces se plantea la pregunta de qué es anterior, si la gracia creada o la increada: en sentido absoluto Dios es previo a las criaturas. Sin embargo, si hablamos de que Dios se nos comunica de la manera más íntima y profunda debemos decir que esa comunicación es correlativa, y por tanto simultánea, a lo que Dios produce en nosotros. Precisamente por eso el Concilio de Trento insistió en que la única causa formal de nuestra justificación [→169] es esa justicia sobrenatural que nos infunde Dios, porque de lo contrario el hombre no estaría realmente justificado. Tal justicia creada infundida por Dios es algo realmente misterioso; podemos decir que la misma esencia divina es la *forma* de dichas participaciones sobrenaturales (lo cual es posible porque son accidentes). No es que Dios ejerza una causalidad formal sobre nuestra sustancia (en ese caso no nos distinguiríamos de Él). Se trata de que nos infunde una participación sobrenatural y misteriosa que se caracteriza por ser, en sí misma, en su esencia, un orden al mismo Dios. Santo Tomás la definía como *expressio formalis* de la esencia divina.

175. La causa principal de la gracia (I-II,112) no puede ser más que Dios: produce la gracia creada de manera eficiente. El instrumento para estos dones es ante todo la humanidad de Cristo, pues el Señor nos ha merecido la justificación muriendo y resucitando por los hombres, y como instrumentos separados se deben enumerar los sacramentos, que producen la gracia *ex opere operato*. Precisamente el que la gracia sea causada por ellos de manera instrumental nos recuerda que nuestra justificación no es una nueva acción de

creación divina en sentido estricto, pues en ese caso no podrían intervenir instrumentos creados.

176. Al preguntarnos por la causa de la gracia también nos podemos preguntar por el principio del conocimiento de la gracia en nosotros, y conforme a la enseñanza de Trento, que recoge tanto lo dicho en la Escritura como la respuesta que se debía dar a los protestantes, nunca podemos tener certeza de fe de estar en gracia, a menos que hubiera una revelación del todo particular (DH 1533-1534).

177. Por último hay que recordar el papel fundamental en la vida moral de las llamadas virtudes infusas, especialmente las teologales: fe, esperanza y caridad, en las que convergen la vida nueva de la justificación y esa transformación habitual para realizar el bien de la que hablábamos antes. La virtud de la fe tiene que ver con aceptación de la revelación divina, la de la esperanza con el deseo y tendencia a la vida eterna y la caridad con el amor de amistad con Dios que se extiende también a la humanidad. Obviamente en este caso se trata de hábitos completamente sobrenaturales, aunque inciden en la vida concreta de cada cristiano, pues mueven y organizan su comportamiento. Los llamados *dones del Espíritu Santo* son lo que nos dispone a secundar las mociones de Dios, de modo que toda la vida de gracia y virtudes, que debe dirigir el comportamiento cristiano, se desarrolle conforme a lo que decía san Pablo: «Los que son movidos por el Espíritu Santo, esos son hijos de Dios» (Rom 8,14).

Lecturas sugeridas

El punto de partida son los grandes textos conciliares señalados, en particular los decretos de la sesión V y VI del Concilio de Trento.

Para lo referente a la moral la encíclica de Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* puede resultar muy útil, así como la declaración *Persona*

humana (Doc. 27) de la Congregación para la Doctrina de la Fe. También es importante de la misma Congregación, la instrucción *Orationis formas* (Doc. 70), pues al precisar cuestiones sobre la oración se tratan con mucha profundidad planteamientos inadecuados sobre la relación entre el hombre y Dios.

Capítulo 4: El misterio de Cristo

178. «Jesucristo, durante su vida terrena, en diversas formas, con las palabras y con las obras, manifestó el adorable misterio de su Persona. Tras “hacerse obediente hasta la muerte” fue exaltado por Dios en la gloriosa Resurrección, tal como convenía al Hijo “mediante el cual todo” ha sido creado por el Padre. De Él afirmó solemnemente san Juan: “En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios...y el Verbo se hizo carne”. La Iglesia ha conservado siempre santamente el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y lo ha propuesto para ser creído “a lo largo de los años y de los siglos” con un lenguaje cada vez más desarrollado» *Mysterium Filii Dei* (Doc. 10,2-3)

4.1 Testimonios sobre Jesús de Nazaret (CEC 430-463)

4.1.1 Observaciones sobre la investigación histórica acerca de Jesús

179. Desde los inicios los cristianos aceptaron los Evangelios como la verdadera historia sobre Jesucristo, en la que se explicaba su identidad más profunda. Eran conscientes de las diferencias entre unos Evangelios y otros, pero esto no suponía un problema mayor. En este sentido son muy claras las palabras de la *Dei Verbum* del Vaticano II: «La Iglesia siempre y en todas partes ha mantenido y mantiene que los cuatro Evangelios son de origen apostólico. Pues lo que los Apóstoles predicaron por mandato de Jesucristo, después ellos mismos con otros de su generación lo escribieron por inspiración del Espíritu Santo y nos lo entregaron como fundamento de la fe: el Evangelio cuádruple, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan. La santa madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes, con firmeza y máxima constancia, que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la ascensión. Después de este día, los Apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad. Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolo a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando el estilo de la proclamación: así nos transmitieron siempre datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolos de su memoria o del testimonio de los “que vieron desde el principio y fueron ministros de la

palabra” lo escribieron para que conozcamos la “verdad” de lo que nos enseñaban» (18-19).

180. Sin embargo desde el siglo XVIII no han faltado intentos de reconstruir la imagen del denominado *Jesús histórico* a partir de ciertos presupuestos metodológicos cuyas conclusiones eran distintas de lo que la Iglesia ha confesado acerca de Jesucristo. En general el resultado ha dependido siempre de los patrones socio-culturales del momento, desde el Jesús moralista ilustrado hasta el eco-feminista de nuestros días, pasando por el Jesús revolucionario de ciertas cristologías liberacionistas. Bastaba simplemente aislar determinados versículos, negar el resto e integrar el conjunto en un contexto arbitrariamente elegido.

181. El centro de la cuestión es cuáles son los presupuestos (sobre todo de tipo filosófico) para abordar los textos evangélicos. La comisión Bíblica en 1964 recordó una serie de problemas que podían darse al emplear el denominado método de la historia de las formas, que consistía en analizar las diversas formas de redacción de distintos pasajes del Evangelio y tener presente los resultados para la exégesis (e.c. son diferentes las formas de narrar los relatos de milagros, las parábolas, las bienaventuranzas, etc). Sin embargo esas observaciones resultan pertinentes para cualquier investigación histórica de los Evangelios. En concreto advertía: «Con frecuencia el mencionado método está implicado con principios filosóficos y teológicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el método mismo como sus conclusiones en materia literaria. De hecho algunos factores de este método, movidos por prejuicios racionalistas, rehuyen reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la revelación propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de los milagros y profecías. Otras parten de una falsa noción de la fe, como si esta no cuidase de la verdad histórica o fuera incompatible con ella. Otros niegan *a priori* el valor e índole histórica de los

documentos de la revelación. Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los Apóstoles, en cuanto testigos de Cristo ni su influjo y oficio en la comunidad, exageran el poder creador de dicha comunidad» (DH 4403).

182. Estas apreciaciones son imprescindibles si se quieren valorar con un mínimo de objetividad las investigaciones de tipo histórico acerca de Jesús. Si sus presupuestos explícitos (lo que suele suceder pocas veces) o implícitos (que es lo más frecuente) se oponen a la fe cristiana, sabemos, debido a la profunda armonía entre la fe y la razón [→35,57], que son también falsos desde el punto de vista de la razón. El resultado, por ello, no será algo científico o histórico, sino ideológico. Es legítimo e incluso necesario estudiar estos textos desde un punto de vista histórico, pero a partir de datos ciertos, como son los que puede proporcionar la arqueología, el estudio comparado de las lenguas etc. No olvidemos que poseemos el texto griego escrito por personas que hablaban en arameo y que transmite testimonios pronunciados en esa lengua semítica. Si se entra en hipótesis de la formación del texto, en fuentes supuestas, en no demostradas (y por lo general indemostrables) intervenciones de comunidades sobre las que no queda la más mínima huella, es preciso proceder con un sano escepticismo. Más todavía si los resultados se oponen a testimonios de Padres de la Iglesia que escriben en el siglo II haciéndose eco de tradiciones anteriores.

183. Es cierto que para reconocer que Jesús es el Hijo de Dios hace falta el don de la fe, pero su verdadera humanidad conlleva que de Él podemos presentar una serie de datos históricos, al menos en el sentido de que un cierto Jesús de Nazaret tenía la pretensión de ser el Mesías y se situaba a un nivel divino. Incluso historiadores no cristianos no tienen inconveniente en aceptar que los Evangelios nos describen la situación de la Palestina del primer tercio del siglo I, y que los Evangelios reflejan la pretensión de Jesús, aunque ellos no acepten que sea el Hijo de Dios. El rechazar por sistema los datos

evangélicos con el argumento aparente de que son testimonios de fe sólo puede apoyarse en el prejuicio de que la fe se opone a la historia, lo cual es sólo una variante más de la oposición fe/razón. Un estudio serio será incapaz de encontrar pruebas (en el sentido formal de este término) en la historia que pongan en duda la confesión de fe cristiana.

4.1.2 Testimonios de la Escritura sobre Jesucristo

184. Un aspecto necesario para comprender la enseñanza de los Evangelios sobre Jesucristo es que en Él se cumplían las profecías del Antiguo Testamento. De hecho hay una relectura cristiana de los profetas, especialmente de Isaías. Un primer grupo de textos se refiere a la mediación de salvación que venía por la línea regia de David, en la que convergían las promesas a los patriarcas y con cuya dinastía se había comprometido Dios: Isaías, Miqueas y Jeremías hacen alusiones importantes en este sentido. Del rey se espera la salvación del pueblo en guerra, la liberación y salvación del pueblo, y la administración de la justicia. Otro grupo es de los textos sobre un mediador sacerdotal, y en este sentido hay que destacar a Zacarías, Ageo y Ezequiel, con su teología acerca del Templo.

185. Del sacerdote se esperaba la ofrenda por la expiación de los pecados y la bendición para el pueblo. La tercera mediación, junto con la real y la sacerdotal es la profética. Moisés mismo es presentado como un profeta, y hay toda una línea que pasa por Elías, Jeremías, y el siervo que anuncia Isaías, figura especialmente profética. Se esperaba del profeta la revelación de la verdad y la intercesión. También son importantes las figuras del ángel o mensajero de Yahvé, de la sabiduría divina hipostasiada, o del Hijo del Hombre, imagen presente ya en la Apocalíptica del Antiguo Testamento. En Cristo culminarán todas estas perspectivas de una manera unificada. Tampoco pode-

mos olvidar todos los textos en los que se presentaba la salvación como una teofanía: la venida del mismo Dios a salvar a su pueblo.

186. En el Nuevo Testamento san Pablo habla con frecuencia del misterio de Jesucristo, y, explica que la filiación divina pertenece plenamente a Jesucristo, quien la comunica a los que creyentes: esta es una de las ideas principales de las cartas a los Gálatas y los Romanos. San Pablo profesa abiertamente la divinidad de Cristo (Col 2,9; Ef 1,3-10; Rom 9,5) y su participación en la creación lo sitúa a ese nivel. Un segundo tema importante en san Pablo es que Cristo ha nacido en el tiempo, pero ya antes había nacido de Dios, es decir, la cuestión de su preexistencia: Fil 2,6-11; Gal 4,4-7. El mismo texto de Col 1,15-20, aun referido a Cristo en cuanto hombre, sólo tiene sentido si se tiene en cuenta que su persona era divina y existía desde siempre. Por lo demás, el título de Señor es una designación típicamente divina en el Antiguo Testamento y que san Pablo refiere a Cristo.

187. En el caso del evangelista san Juan, desde el prólogo aparece claramente la preexistencia y al mismo tiempo la realidad humana de Cristo por la encarnación; es especialmente claro el “antes de que Abraham existiera yo soy” (Jn 8,58). En general las descripciones de san Juan subrayan la fuerte personalidad de Jesús y su relación particular con el Padre a un nivel que evidentemente va más allá de lo humano.

188. En las confesiones cristianas primitivas, como transmiten algunos textos de los Hechos de los Apóstoles, el elemento fundamental era la confesión de Cristo como Señor, especialmente a partir de la resurrección, aunque su carácter filial era previo. Los milagros y expulsiones de demonios muestran ya antes el señorío de Cristo. Además, Jesús interpreta de manera autorizada la Ley, e incluso se sitúa por encima de ella: si a esto le añadimos el poder de perdonar pecados queda bastante claro que Jesús muestra su pertenencia al

nivel de Dios sin que, por otra parte, se pueda interpretar que su Persona es la Persona del Padre.

189. En los *evangelios sinópticos* hay que destacar el título *Hijo del Hombre*, que aparecía ya en Dn 9; resulta notable el uso de este término, referido en Dn a un ser trascendente, pero empleado en los Evangelios en un contexto de la muerte y resurrección, lo cual parecía más propio del *siervo sufriente*. Esta síntesis sólo pudo proceder del mismo Jesús, pues en el contexto de la época no se concebía un mesías divino a la vez sufriente. El título Hijo del hombre era especialmente útil para sustituir al de *Mesías*, pues este último se prestaba más fácilmente a malentendidos. Por otra parte Jesucristo se aplica el título de Hijo, en los mismos sinópticos, con una profundidad que no tiene precedente, y de este modo indica una relación privilegiada con Dios (Mt 13,32; Mt 11,27; Lc 10,21-22). Con todo esto se debe afirmar que Jesucristo tenía esta conciencia de ser el Hijo de Dios, aunque a los mismos discípulos les costó entenderlo hasta que no recibieron el Espíritu Santo en Pentecostés.

4.2 La persona divina del Hijo en dos naturalezas (CEC 464-483)

4.2.1 De las enseñanzas bíblicas a los grandes concilios cristológicos

190. A partir de las enseñanzas de la Escritura los cristianos trataron de expresar con la mayor precisión posible la armonía de los aspectos humanos y divinos de Cristo. Dejando aparte a los que negaban que fuera verdadero hombre (Docetas), y los que lo consideraban un mero hombre adoptado por Dios como hijo en mayor grado que nosotros (adopcionistas), se ha hablado de dos grandes

líneas de explicación en la Antigüedad cristiana, la línea Verbo (logos)/carne (sarx) y la línea Verbo (logos)/hombre (anthropos).

191. La primera línea acentuaba la Persona divina de Cristo, pero no siempre consideró del todo el aspecto del alma de Cristo. Tuvo dos variantes heterodoxas: Arrio, quien sostenía que la carne se había unido con el Logos, pero este Logos en realidad no era Dios, sino la mayor de las criaturas y sustituía al alma humana de Cristo; Apolinar decía que la carne se había unido con el Logos (que era Dios), pero también sustituyendo al alma humana de Cristo, quien en realidad carecería del alma humana. San Atanasio, en cambio, hablaba de la unión del Verbo con la carne, sin negar nunca que Cristo tuviera alma racional, pero eso era un aspecto al que apenas concedía importancia.

192. La segunda línea acentuaba la humanidad integral de Cristo, con cuerpo y alma, y en ese sentido se hablaba de un hombre que se había unido a Dios; el riesgo, en este caso, era no mantener la unidad de persona, y casi presentar dos Cristos. La crisis nestoriana surgió precisamente porque Nestorio, desarrollando algunas posiciones de Teodoro de Mopsuestia, negaba que María fuera madre de Dios; la consideraba sólo madre del hombre, lo cual suponía introducir una dualidad de personas en Cristo, lo cual fue rechazado en el Concilio de Éfeso (431). «Pues no decimos que la naturaleza humana del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se transmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, que habiendo unido consigo al Verbo hipostáticamente una carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprendible y fue llamado hijo del hombre, pero tampoco por la ascensión de la persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, sino que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo; no como si la diferencia de naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen

más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad» (DH 250)

193. Posteriormente los monofisitas, exagerando afirmaciones de san Cirilo de Alejandría y de san Atanasio, hablaban de una sola naturaleza de Cristo, la divina, que casi absorbía a la humana. Esto fue corregido en el Concilio de Calcedonia (451): «Siguiendo, pues, a los santos Padres, enseñamos unánimes que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre [compuesto] de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según la divinidad, consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (cf. Hb 4,5); engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres» (DH 300-302)

194. El Concilio de Constantinopla II (553) tuvo que recordar que el sujeto de la unión de las dos naturalezas era el Logos eterno, es decir, el Hijo de Dios. Algunos habían querido contraponer el concilio de Calcedonia al de Éfeso, entendido Calcedonia en sentido nestoriano; por esta razón se debió precisar, en el canon quinto de Constantinopla II, el sentido de la única persona o hipóstasis de Cristo: «Si alguno toma la única hipóstasis de nuestro Señor Jesucristo en el sentido de que implicara la significación de muchas hipóstasis y de

este modo intenta introducir en el misterio de Cristo dos hipóstasis o dos personas, y de las personas por él introducidas dice que son una sola según la dignidad y el honor y la adoración, como lo escribieron locamente Teodoro y Nestorio; y calumnia al santo Concilio de Calcedonia, como si en ese impío sentido hubiera usado la expresión “una sola hipóstasis”; pero no confiesa que el Verbo de Dios se unió a la carne según la hipóstasis de Él, o sea, una sola Persona (pues así también el santo concilio de Calcedonia había confesado una sola hipóstasis de nuestro Señor Jesucristo), ese tal sea anatema. Porque la santa Trinidad no admitió añadidura de persona o hipóstasis, ni aun con la Encarnación de uno de la santa Trinidad, el Dios Verbo» (DH 426).

195. Posteriormente Constantinopla III (681) recordó que en Cristo así como había dos naturalezas había dos operaciones y voluntades: «Y predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales o quere-res y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos Padres, y dos voluntades no contrarias – ¡Dios nos libre! –, como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella. Era menester que la voluntad de la carne se moviera, pero tenía que estar sujeta a la voluntad divina del mismo, según el sabio Atanasio. Porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo [...] llamándola suya la voluntad de la carne, puesto que la carne fue también suya. Porque a la manera que su carne animada santísima e inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que quedó en su propio término y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada» (DH 556).

196. Tampoco podemos olvidar algunas declaraciones de la controversia adopcionista de finales del siglo VIII en la que se precisó

(como consecuencia de la unidad de Persona) que Jesucristo, también en su naturaleza humana, es hijo propio de Dios (sólo hay una filiación): «En una y otra naturaleza le confesamos por Hijo de Dios propio y no adoptivo, pues sin confusión ni separación, uno solo y mismo es Hijo de Dios y de hombre. Natural al Padre según la divinidad, natural a la madre según la humanidad, [Hijo] propio del Padre en lo uno y lo otro» (DH 619).

197. Este breve recorrido por grandes textos conciliares sigue siendo relevante en nuestros días, pues debido a sistemas filosóficos que en el fondo no distinguen de manera suficiente a Dios y al hombre, se han ofuscado de nuevo los aspectos esenciales sobre Cristo. Por ello en 1972 la Congregación para la Doctrina de la Fe tuvo que recordar: «Son claramente opuestas a esta fe las opiniones según las cuales no nos habría sido revelado y manifestado que el Hijo de Dios subsiste desde la eternidad en el misterio de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo; e igualmente, las opiniones según las cuales debería abandonarse la noción de la única persona de Jesucristo, nacida antes de todos los siglos del Padre, según la naturaleza divina, y en el tiempo de María Virgen, según la naturaleza humana; y finalmente la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría, no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino, más bien, en sí misma como persona humana y, en consecuencia, el misterio de Jesucristo consistiría en el hecho de que Dios, al revelarse, estaría en grado sumo presente en la persona humana de Jesús. Los que piensan de semejantes modos permanecen alejados de la verdadera fe en Jesucristo, incluso cuando afirman que la presencia única de Dios en Jesús hace que Él sea la expresión suprema y definitiva de la Revelación divina; y no recobran la verdadera fe en la unidad de Cristo cuando afirman que Jesús puede ser llamado Dios por el hecho que, en la que dicen su persona humana, Dios está sumamente presente» (Doc. 10,4-5).

4.2.2 La unión hipostática y la humanidad del Redentor

198. Hemos visto una serie de textos esenciales en los que la Iglesia manifiesta su fe en la Encarnación. Como resumen proponemos una parte del Credo del Concilio de Lyon II (1274): «Creemos que el mismo Hijo de Dios, Verbo de Dios, eternamente nacido del Padre, consustancial, co-omnipotente e igual en todo al Padre en la divinidad, nació temporalmente del Espíritu Santo y de María siempre Virgen con alma racional; que tiene dos nacimientos, un nacimiento eterno del Padre y otro temporal de la madre: Dios verdadero y hombre verdadero, propio y perfecto en una y otra naturaleza, no adoptivo ni fantástico, sino uno y único Hijo de Dios en dos y de dos naturalezas, es decir, divina y humana en la singularidad de una sola persona, impasible e inmortal por la divinidad, pero que en la humanidad padeció por nosotros y por nuestra salvación con verdadero sufrimiento de su carne» (DH 852)

199. Hemos podido comprobar que la Iglesia emplea el termino *naturaleza* para referirse a la humanidad y a la divinidad de Cristo, mientras que con el término *persona* o *hipóstasis* se indica la más profunda identidad de Jesucristo, que es el Verbo de Dios e Hijo eterno del Padre. En este contexto se habla también de unión hipostática, término que designa la unión que se produce entre la la naturaleza humana de Jesucristo y su Persona divina (III,2-3). La Persona divina del Hijo, como vimos al hablar del misterio de Dios, se identifica con la naturaleza divina [→96], pero dado que en la Trinidad subsisten realmente Tres Personas, y la naturaleza humana del Señor está sólo unida a la segunda Persona, sólo el Hijo se ha encarnado. Por otra parte esta unión se ha producido, como hemos visto en los textos magisteriales, *inmutabiliter*, sin cambio; el Verbo no se ha transformado al asumir la naturaleza humana, sino que esta naturaleza humana concreta, desde que es concebida en las entra-

ñas de la Virgen santísima, depende en su subsistencia del mismo Verbo eterno.

200. La diferencia entre naturaleza humana y persona humana nos resultaría desconocida si no se hubiera dado la Encarnación. Por supuesto nos estamos refiriendo a la persona en su raíz más profunda y metafísica. Los rasgos que se suelen denominar personales, como el conocimiento, el amor, el establecimiento de relaciones, etc en realidad corresponden a la naturaleza humana, son características de esta naturaleza dotada de entendimiento y libertad. Nos hallamos, pues, ante una naturaleza humana que no subsiste por una persona humana y por eso Cristo no es una persona humana. La definición de lo que es persona es un tema complejo desde el punto de vista de la filosofía, pues se suele situar en relación con la posesión del ser, con el subsistir de una naturaleza, etc. En el caso de Cristo su naturaleza humana, individual y concreta, no tiene en sí misma el principio de subsistencia (lo que en nosotros es la persona o hipóstasis), sino que subsiste en la persona del verbo, está *en-hipostasiada* en la persona del Verbo, es poseída por la persona del Verbo. Esto no elimina la realidad de la naturaleza humana de Cristo, que permanece con todas sus propiedades. Esta naturaleza humana incluye los aspectos sensibles, que en cierto modo se resumen en su *Corazón*, término bíblico que indica la interioridad de una manera amplia.

201. Los párrafos anteriores tienen sentido solamente si se distingue a Dios de la criatura, es decir, la naturaleza humana de la divina. Si el hombre fuera expresión de lo que es Dios, o un desenvolvimiento de la divinidad [→66], resultaría, como concluyen algunos, que Cristo, mera persona humana, capta en su interior que, en el fondo, la esencia de ser hombre, en realidad es ser Dios. Diríamos que mediante el monismo filosófico (Dios no se distingue bien de la criatura) daría lo mismo ser nestoriano (afirmar una persona humana en Cristo) que monofisita (negar la diferencia de naturalezas en Cristo), porque en realidad el hombre, en sí mismo sería ya divino.

Bastaría con que alguien, Cristo en este caso, tomara conciencia de su ser más profundo (para estos autores el ser se suele identificar con la auto-conciencia). Esa habría sido la peculiaridad de Cristo al hablar de Dios como cercanía y como Padre. Obviamente la diferencia entre Cristo y nosotros resultaría meramente gradual y quedaría reducida a una presencia especial de Dios en Cristo [→197]. Cristo sería una fase de la negación o alienación de Dios en la criatura, para recuperarse después en la muerte y Resurrección (que, lógicamente, no podría ser algo histórico, sino la misma superación de la creación), como poniendo en Dios un proceso que culminaría en el Misterio absoluto o síntesis dialéctica de las más variadas contradicciones. Semejante planteamiento resulta muy coherente con la filosofía alemana idealista del siglo XIX, pero no con la fe católica ni con la recta razón.

202. La naturaleza humana de Cristo, como consecuencia de su unión con el Verbo y de la misión que realiza, tiene unas características peculiares. Si hablamos de la gracia (III,8) es evidente que la primera gracia de Cristo es ser el Hijo de Dios, la misma unión hipostática, lo que se denomina la *gracia de unión* (es decir la misma unión como gracia, no que la unión se produjera por la gracia, como si se tratara de que Cristo fuera un hombre adoptado por gracia). Sin embargo también hay que hablar en Cristo de gracia santificante [→172], pues se trataba de una verdadera humanidad, que debía ser divinizada en su naturaleza por el Espíritu Santo mediante los dones sobrenaturales como nosotros. Se ha empleado también el término de gracia capital de Cristo, pues de Él nos viene la gracia (III,9). Evidentemente la gracia creada no tiene en la humanidad de Cristo es efecto de hacerle hijo adoptivo de Dios, pues ya es Hijo Propio del Padre en ambas naturalezas [→196].

203. Respecto al *conocimiento* se distinguen en Cristo tres tipos de conocimiento: i) *Visión de Dios*, contemplando la esencia divina, o conocimiento directo e inmediato de Dios; en la esencia divina po-

día conocer toda una serie de realidades presentes y futuras (III,10). ii) *Ciencia infusa*, conocimientos infundidos por Dios, como en los ángeles, o en los profetas (III,11). iii) *Ciencia adquirida*, por su aprendizaje (III,12). No se da una contradicción entre los mismos, de manera análoga a lo que sucede en nosotros, que el conocimiento sensible no entra en contradicción con el conocimiento intelectual, aunque sean distintos.

204. En este campo del conocimiento es importante recordar que a veces se ha hablado de una ignorancia de Cristo a partir de una exégesis inadecuada de determinados textos evangélicos [→180ss]. Ya san Gregorio Magno advirtió la relación de este problema con la constitución ontológica de Cristo, frente a los agnoetas, que enseñaban la ignorancia de Cristo, y explicó lo siguiente: «El Unigénito encarnado y hecho por nosotros hombre perfecto, ciertamente en la naturaleza humana sabe el día y la hora del juicio, sin embargo, no lo sabe por la naturaleza humana. Así pues, lo que en ella sabe, no lo sabe por ella, porque Dios hecho hombre, el día y la hora del juicio lo sabe por el poder de su divinidad [...] Así pues, la ciencia que no tuvo por la naturaleza de la humanidad, por la que fue criatura como los ángeles, ésta negó tenerla, como no la tienen los ángeles, que son criaturas. En conclusión, el día y la hora del juicio la saben Dios y el hombre; pero por la razón de que Dios es hombre. Pero es cosa bien manifiesta que quien no sea nestoriano en modo alguno puede ser agnoeta» (DH 475-476).

205. Más recientemente la Congregación para la Doctrina de la fe ha debido recordar algunos elementos esenciales sobre el conocimiento que Cristo poseía: «Considerando el conjunto del Nuevo Testamento no se puede sostener que Jesús sea “un creyente como nosotros”. En el evangelio de Juan se habla de la “visión” del Padre por parte de Jesús: “Aquel que ha venido de Dios, éste ha visto al Padre”. Igualmente la intimidad única y singular de Jesús con el Padre se encuentra atestiguada en los evangelios sinópticos [...] Jesús,

el Hijo de Dios hecho carne, goza de un conocimiento íntimo e inmediato de su Padre, de una “visión”, que ciertamente va más allá de la fe. La unión hipostática y su misión de revelación y redención requieren la visión del Padre y el conocimiento de su plan de salvación» (Doc. 106,24.26)

206. Conviene recordar que para su misión redentora debía conocer y amar a todos los hombres de todos los tiempos, y a cada hombre en particular, lo cual sólo es posible mediante ese tipo de conocimiento señalado antes. Ya veremos que ese es el modo en que se une con todos y cada uno de los hombres: conociéndoles y amándoles [→218]. Además, sin la visión, no podría conocer claramente su identidad divina, pues percibir su Persona divina supera las posibilidades de un entendimiento natural si no cuenta con la visión de la esencia divina. Precisamente la visión de Dios es algo análogo en el nivel del conocer a la unión hipostática en el nivel del ser: lo que determina el conocimiento de Cristo en su nivel más profundo es la unión con Dios, al igual que lo que define su identidad, a nivel más profundo es su Persona o hipóstasis divina. El que muchos cuestionen que Cristo conociera su identidad divina se debe a que rechazan esta visión de Dios en su entendimiento humano. Tampoco podría hablar del Padre como quien lo está viendo, de manera que su revelación, sin la visión, no superaría en mucho a la de los profetas.

207. Aunque la naturaleza humana de Cristo no conocía el pecado ni las consecuencias del pecado original, sin embargo quiso asumir una naturaleza con la pasibilidad y debilidad que tiene la nuestra (III,14-15). En este tipo de cosas debemos evitar buscar demasiadas comparaciones psicológicas con nosotros, pues nadie tiene la experiencia de ser Hijo natural de Dios encarnado.

4.3 ¿Cómo nos ha salvado Cristo? (CEC 512-667)

4.3.1 Cristo en el designio divino de salvación

208. El centro del designio divino es Cristo, verdadero protagonista de la historia de la salvación; esta verdad se encuentra en todo el Nuevo Testamento y de una manera particular en los himnos de Ef y Col y en el mismo prólogo de san Juan. Al mismo tiempo hay una insistencia grande en que es nuestro Redentor, de modo que parece que su venida depende del pecado, y en ese sentido no sería ya el proyecto inicial de Dios. Nunca dejan de sorprender las palabras del pregón pascual: «Feliz la culpa que nos mereció tal Redentor». Estos dos aspectos parecen incompatibles y dieron lugar a muchas discusiones sobre los motivos de la Encarnación (III,1).

209. Sin embargo la cuestión se entiende mejor si advertimos que la Providencia tiene en cuenta las deficiencias de las libertades creadas para realizar su proyecto. El conocimiento divino, que trasciende todo, y la voluntad de Dios, que actúa suave y fuertemente, es capaz de incluir los pecados, que nunca son causados por Dios, en el plan de su Providencia [→80ss]. De este modo para que toda la creación parta de Cristo y tienda hacia Cristo no es necesario que la encarnación haya sido querida y pensada independientemente del pecado: Dios no ha pensado en un Cristo abstracto, sino en Jesucristo, el Verbo encarnado que ha venido como redentor al mundo. Por ello al hablar de los motivos de la encarnación se puede decir que en el *orden de la causa material*, de los acontecimientos tal como los ha previsto Dios en su providencia, el pecado es previo a la Encarnación y la Encarnación es para redimirnos del pecado; en el *orden de la causa final* está ante todo la mayor comunicación de Dios, y en ese sentido la Encarnación es previa a la permisión del pecado. Ob-

viamente no se trata de una anterioridad y posterioridad temporal, sino que establecemos un orden en lo que Dios ha querido, atendiendo a los distintos aspectos de esos efectos del querer divino.

210. Supuesta la Encarnación, es evidente que el Verbo encarnado es el centro de la creación, hacia el cual se ordena todo. Dado que en cierto modo forma parte de la creación, es su parte principal, por así decir. El mundo corporal está ordenado al hombre, pero el hombre está ordenado a Cristo, que en su humanidad realiza todas las riquezas de la naturaleza y de la gracia. En Él se recapitula todo, y en cierto modo incluye a todos los hombres. El término y fin de la creación es el Cristo total, la realización plena de la Iglesia.

211. El que Cristo sea el fin de la creación no quiere decir que no se deban distinguir diversos niveles con una cierta autonomía cada uno. Se suele distinguir el orden de la creación o de la naturaleza, el orden de la gracia, que supone una participación especial de Dios en sí mismo y el orden hipostático, que se da en Cristo, con una unión del todo particular entre la humanidad y la divinidad. Cada uno de los órdenes referidos es una cierta comunicación de Dios, pero la máxima es la Encarnación. Al hablar de *comunicación* de Dios no pretendemos decir que se pierda la diferencia entre Dios y la criatura, sino que hay diversas participaciones de Dios, y no se pueden confundir unas con otras. Evidentemente la Encarnación siempre es algo gratuito respecto a los otros dos niveles (naturaleza y gracia), pues Dios no estaba obligado a encarnarse, ni estaba obligado a redimirnos como lo ha hecho.

4.3.2 Cristo ha satisfecho por nuestros pecados

212. Por *salvación*, tal como aparece en el conjunto del Evangelio, se entiende la liberación de la cólera de Dios que ha provocado el pecado, es el bien definitivo del hombre en la amistad de Dios, es la

vida eterna. Es la reconciliación definitiva del hombre con Dios. En el Antiguo Testamento esta salvación estaba muy vinculada a cuestiones de tipo territorial, y posteriormente a una promesa referida al final de los tiempos. En el Nuevo Testamento aparecen también consecuencias de esta salvación en el orden terreno, pero ante todo es la liberación del pecado. La salvación se ha realizado mediante Jesucristo, tal como se confiesa, a modo de resumen en el Credo de Constantinopla I: «por nosotros los hombres, y por nuestra salvación». En este sentido toda la vida de Cristo es salvadora, pero nos centraremos especialmente en su misterio pascual: muerte y resurrección, pues la misma Escritura hace referencias a su sangre para el perdón de los pecados.

213. Desde el punto de vista de la historia del dogma es curioso que en los concilios cristológicos de la Antigüedad se daba por supuesta la Redención, y las preocupaciones principales fueron acerca de la constitución de Cristo. De hecho no ha habido grandes definiciones dogmáticas en este tema, aunque siempre ha existido el convencimiento de la relación entre quién es Cristo y cómo nos salva. En la época de la Reforma protestante Pío IV tuvo que recordar contra los unitarios que no se podía decir que: «el mismo Señor y Dios nuestro Jesucristo no sufrió la muerte acerbísima de la cruz para redimirnos de los pecados y de la muerte eterna y reconciliarnos con el Padre para la vida eterna» (DH 1880). Más recientemente la Congregación para la Doctrina de la Fe recordó ante una obra de Haight que: «En realidad, esa posición del autor [R. Haight s.j.] se opone a la doctrina de la Iglesia que siempre ha reconocido en Jesús una intencionalidad redentora universal respecto a su muerte. La Iglesia ve en las afirmaciones del Nuevo Testamento, que se refieren de modo específico a la salvación, y particularmente en las

palabras de la institución de la Eucaristía, una norma de su fe sobre el valor salvífico universal del sacrificio de la cruz» (Doc. 104,20).

214. Lo que resulta más complicado es explicar cómo se ha producido esta salvación. A veces se ha hablado de que Cristo ha pagado un rescate al demonio dado que éste tenía prisionero al hombre por el pecado, pero ya san Anselmo mostró que Dios no tiene ningún tipo de deber de justicia para con el demonio. El mismo san Anselmo avanzó notablemente en este campo al advertir que el pecado es, en cierto sentido, una ofensa infinita y requiere una reparación infinita, pero la consideró de un modo quizá demasiado jurídico, como si fuera un robo al honor de Dios, que debe ser restituido. Incluso sugirió que Dios no podría perdonar sin restitución, y tal restitución sólo la podría dar el hombre Dios, de manera que la encarnación resultaría necesaria para la redención, lo cual no es correcto, pues Dios puede actuar de manera distinta a como lo hace.

215. Tuvo mucha difusión en la Reforma, y se infiltró también en algunas ambientes católicos, la idea de una *sustitución penal*: Cristo es castigado en lugar de los pecadores, y así se calma la ira de Dios. Esto presentaba una imagen de Dios más bien absurda. Por otra parte el “castigo” supone algo recibido en contra de la voluntad del castigado, mientras que Cristo voluntariamente acepta esos padecimientos. Una cosa es que el Señor cargue con una serie de consecuencias penales, pues nos redime amando a Dios y a los hombre en medio de una dolorosa Pasión, y otra cosa muy distinta es que sea castigado en sentido estricto. Tampoco han faltado *explicaciones minimalistas*, para las cuales la pasión de Cristo es sólo un ejemplo, o una invitación a rebelarse contra los opresores, o cosas semejantes. En general los que niegan que el pecado sea ofensa a Dios suelen avanzar por esta línea.

216. Por nuestra parte sugerimos la explicación denominada como *satisfacción vicaria*, es decir, que Cristo satisface por los pecados de

la humanidad. Santo Tomás ha visto en la pasión de Cristo la obra penal en que consiste esta satisfacción (III,48-49); ahora bien, el núcleo de esa satisfacción está en su ofrecimiento en amor al Padre. El punto de partida absolutamente necesario es la noción de pecado como ofensa a Dios. El pecado supone una aversión a Dios y una conversión a las criaturas: la negación práctica de que Dios sea el fin del hombre. En el pecado se da una transgresión de la ley, una ofensa a Dios (se rechaza reconocer quién es Dios) y es un contra-amor a Dios, con el cual la ruptura permanece. Es evidente que Dios no puede aceptar como algo bueno el desorden del pecado; es cierto que podría perdonarlo sin más, pero eso no es lo más misericordioso ni lo más justo.

217. La mayor dificultad está en tratar de entender en qué puede consistir esa compensación por el pecado. En un primer momento se advierte que debe ser algo que tenga que ver con el amor y con la vuelta a Dios: un amor que niegue el mal que haya hecho y vuelva a Dios, es decir, un amor penitente (sucede, por otra parte, una situación paradójica: el pecador, mientras lo es, no advierte lo desastroso de su situación ni puede poner los medios para salir). En este sentido el penitente se castiga a sí mismo, pues niega en él lo que ha habido contra Dios. En cualquier caso para que se dé esa vuelta del hombre a Dios hace falta una intervención del mismo Dios, que le vuelva a restablecer en la rectitud, de modo que el hombre no puede satisfacer por sí mismo. Si pensamos las cosas en profundidad, advertiremos que sólo un hombre que sea a la vez Dios y sin pecado puede satisfacer.

218. Pero ¿cómo ha podido satisfacer Cristo, si hemos hablado de un amor penitente, y Cristo no ha cometido pecados? Cuando la Escritura habla de que Dios lo hizo pecado (2 Co 5,21), se entiende en el sentido de que lo hizo sacrificio por nuestro pecado, y al mismo tiempo que Él asumió sobre sí nuestros pecados. Esto quiere decir que conoció profundamente todo lo que supone para el hom-

bre pecador, para todos los hombres, haber participado del pecado, y al mismo tiempo sabía toda la maldad que ésta conllevaba de alejamiento de Dios. Por eso es tan necesario al hablar de la Redención recordar lo que explicábamos antes del conocimiento de Cristo. «Jesús, durante su vida, su agonía y su pasión, nos ha conocido y amado a todos y cada uno de nosotros y se ha entregado por cada uno de nosotros: “El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí”(Ga 2,20)» (CEC 478).

219. Esto se concretó en una obra penitencial en favor de toda la humanidad: el amor absolutamente extremo y la gravedad del pecado quiso mostrar esto en la muerte de cruz. Cualquier otra satisfacción hubiera bastado, pero en la Cruz se muestra con mucha más claridad el amor penitente de Cristo a los hombres. Todos los hombres se encontraban virtualmente en Cristo, pues los conocía y amaba, pero que esta Redención se aplique a cada uno requiere la unión de cada hombre con él, y esto ya se ha de realizar al aceptar a Cristo, mediante su Palabra y Sacramentos.

220. Con esta explicación aparecen la justicia y la misericordia de Dios, pues el Redentor es un miembro de la humanidad, quien a la vez es Dios, y presenta a Dios una obediencia perfecta frente a las desobediencias; todo esto, claro está, puede realizarse por la misericordia divina que ha dispuesto la encarnación. Nos permitimos añadir que con esta explicación se subraya que Cristo es el Redentor, no el primer redimido ni nada parecido; frente a Cristologías que separan la verdadera humanidad de Cristo de su divinidad [→201] y pretenden hacerle más cercano al hombre atribuyéndole ignorancia hasta de su misma Persona, o un crecimiento espiritual como el nuestro, la constitución ontológica de Cristo que nos ofrece la Iglesia [→197] responde perfectamente a su misión redentora.

4.3.3 La Resurrección de Cristo y su permanente mediación

221. La Resurrección de Cristo es la respuesta del Padre al amor oblativo del Hijo en su humanidad, y supone la victoria sobre la muerte y la exaltación después de la humillación (III,53). Es evidente que fue el gran testimonio de los primeros cristianos, y eso hace que se deba entender en sentido histórico y físico, alguien a quien podían ver y tocar, que antes estaba muerto (III,55). Asimismo suponía una glorificación y la adquisición de nuevas propiedades en su humanidad.

222. La Iglesia ha tenido que recordar recientemente este realismo de la Resurrección si no se quiere caer en un planteamiento gnóstico; por ello se rechazó la siguiente interpretación de la Resurrección hecha por R. Haight: «Los discípulos, después de la muerte de Jesús, recordaron y reflexionaron sobre su vida y su mensaje, particularmente sobre la revelación de Dios como bueno, misericordioso, preocupado por el ser humano y su salvación. Ese recuerdo – de que “lo que Dios inició en el amor, a causa de la ilimitación de ese amor, sigue existiendo en aquel amor, y por eso sobrevive al poder y al carácter definitivo de la muerte” – juntamente con una intervención de Dios como Espíritu, progresivamente hizo surgir esta nueva fe en la resurrección, es decir, en que Jesús estaba vivo y exaltado por el poder salvífico de Dios. Además, según la interpretación del autor, “la historicidad del sepulcro vacío y los relatos de las apariciones no son esenciales para la fe y la esperanza en la resurrección”. Más bien, esos relatos sería “modos de expresar y de enseñar el contenido de una fe que ya se había formado”. La interpretación del autor lleva a una posición incompatible con la doctrina de la Iglesia. Está elaborada sobre presupuestos equivocados y no sobre los testimonios del Nuevo Testamento, según el cual las

apariciones del Resucitado y del sepulcro vacío son el fundamento de la fe de los discípulos y no viceversa» (Doc. 104,23-24).

223. Con su Resurrección anticipa lo que sucederá a la humanidad al final de los tiempos (III,56). Por otra parte, así como todos hemos estado en la Pasión de Cristo, lo mismo respecto a la Resurrección: en Él virtualmente hemos resucitado todos: al final de los tiempos se dará la actualización plena de nuestra resurrección. Por lo tanto es absurdo decir que en el momento de la muerte se produce la resurrección del hombre. La vida de la gracia es participación de la vida de Cristo resucitado, pues la semilla que fructificará en la resurrección de nuestro cuerpo comienza con el perdón de los pecados y la vida de la gracia [→168].

224. Una vez resucitado Cristo, con su humanidad, es ya mediador de una manera perfecta y su acción se desarrolla en la Iglesia y en los Sacramentos: «Debe ser creído firmemente que Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, es el mediador único y universal de la salvación de toda la humanidad. También debe ser creído firmemente que Jesús de Nazaret, hijo de María y único salvador del mundo, es el Hijo y Verbo del Padre. Debido a la unidad del plan de salvación centrado en Jesucristo, se debe mantener además que la acción salvífica del Verbo se realiza en y por Jesucristo, Hijo encarnado del Padre, como mediador de salvación de toda la humanidad. Por lo tanto, es contrario a la fe católica, no solamente afirmar una separación entre el Verbo y Jesús, o entre la acción salvífica del Verbo y la de Jesús, sino también sostener la tesis de una acción salvífica del Verbo como tal en su divinidad, independientemente de la humanidad del Verbo encarnado» (Doc. 93,6-7).

225. Asimismo, el envío del Espíritu Santo sobre la Iglesia no es ajeno a la Resurrección de Cristo: «La fe de la Iglesia enseña que el Espíritu Santo, operante después de la Resurrección de Jesucristo, es siempre el Espíritu de Cristo enviado por el Padre, que actúa en

modo salvífico, tanto en los cristianos, como en los no cristianos. Por lo tanto, es contrario a la fe católica considerar que la acción salvífica del Espíritu Santo se puede extender más allá de la única economía salvífica del Verbo encarnado» (Doc. 93,10).

226. La mediación de Cristo, como Verbo encarnado (III,22;26), consiste en la reconciliación con Dios, de la que ya hemos hablado, en la Revelación y en el sacerdocio. Sobre la Revelación no nos referimos solamente a las palabras de Cristo, pues el mismo don de la fe es algo que le debemos, porque nos lo ha merecido en la Cruz [→169], aunque el objeto de la fe sea Dios en sí mismo [→41]. Análogamente podemos hablar de Cristo como mediador en la visión de Dios: no se trata de que Cristo sea el medio para contemplar la esencia divina, sino que el don necesario para contemplar a Dios cara a cara es fruto de su Pasión. También la mediación sacerdotal se continúa en la gloria, en cuanto que estaremos unidos a Cristo para formar el Cristo total, aunque evidentemente sin las mediaciones de tipo sacramental de la tierra.

227. Cristo es el único mediador, pero recurre a una serie de mediaciones subordinadas, que no son ni suplencias (pues nada puede suplir a Cristo) ni complementos (como si la mediación de Cristo fuera insuficiente), sino como un servicio que Cristo emplea para ejercer la obra de salvación: se trata de que los rescatados o redimidos por Cristo pueden tener una verdadera causalidad en la salvación. Sucede algo análogo en el orden de la creación: el poder de Dios no elimina las causas segundas, sino que precisamente hace que causen. La mediación más elemental es la de nuestra propia voluntad, que debe colaborar y responder a Cristo, por otra parte su encarnación se continúa, en cierto modo, en la Iglesia, que también ejerce una mediación de salvación. Tanto en relación con Cristo como con la Iglesia se debe entender el papel de la Virgen Santísima, según el designio de Dios, en la salvación del mundo, como veremos en el siguiente apartado.

4.4 María, Madre de Dios y nueva Eva (CEC 484-511; 963-975)

4.4.1 La fe de la Iglesia respecto a la Virgen María

228. El capítulo final de la *Lumen gentium* del Vaticano II ofrece una síntesis de todas estas enseñanzas y subraya los aspectos que relacionan a la Virgen María con la Iglesia y su colaboración a la obra de la salvación. Existen cuatro grandes dogmas marianos: la Maternidad divina, que es el fundamental, la perpetua Virginidad, la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen María en cuerpo y alma a los cielos. No faltan quienes quieren que se defina un quinto dogma en el que se explicita la peculiaridad de la mediación de la santísima Virgen, cuestión sobre la que han insistido no pocos textos magisteriales. En los párrafos siguientes los expondremos según el orden de las mismas intervenciones magisteriales en que se definieron, aunque ya mucho antes fueran confesados.

229. El título de *Madre de Dios* lo explica la carta segunda de san Cirilo de Alejandría a Nestorio, carta que fue aprobada en el Concilio de Éfeso (431): «No nació primeramente un hombre cualquiera de la santa Virgen y luego descendió sobre él el Verbo, sino que, unido desde el seno materno se dice que se sometió a un nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne [...] De esta manera ellos [los santos Padres] no tuvieron inconveniente en llamar Madre de Dios a la santa Virgen, no ciertamente porque la naturaleza del Verbo o su divinidad hubiera tenido su origen de la santa Virgen, sino que, porque nació de ella el santo cuerpo dotado de alma racional, a la cual el Verbo se unió sustancialmente, se dice que el Verbo nació según la carne» (DH 251).

230. Respecto a la *Virginidad perpetua* el sínodo de Letrán del 649, que tiene una particular autoridad, precisó respecto al tema «Si al-

guno no confiesa, de acuerdo con los santos Padres, propiamente y según verdad por Madre de Dios a la santa siempre Virgen e inmaculada María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que nació de Dios Padre antes de todos los siglos, y de modo incorrupto (*incompactibiliter*) lo dio a luz, permaneciendo ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado» (DH 503). Posteriormente esta verdad universal debió ser recordada frente a algunas negaciones en tiempo de la Reforma protestante, y se condenó lo siguiente: «que el mismo [Jesucristo] no fue concebido según la carne en el vientre de la beatísima y siempre Virgen María por obra del Espíritu Santo, sino como los demás hombres, del semen de José [...] no permaneció siempre en la integridad de la Virginidad, a saber, antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto» (DH 1880).

231. La confesión de la *Virginidad de María* tiene más importancia de lo que en un principio puede parecer, pues está de fondo la intervención milagrosa de Dios para que se produjera una concepción sin obra de varón y un parto del todo especial. Negar estos datos se debe a una comprensión inadecuada de la intervención de Dios en la naturaleza y en última instancia como un caso especial de la negación de los milagros. Sin embargo en este dogma se pone de relieve a la vez el valor de la maternidad y el de la virginidad: Dios subraya con una concepción única en la historia, y con un parto del todo singular, que quien nace no es un simple hombre, sino el Hijo de Dios encarnado.

232. El dogma de la *Inmaculada Concepción* proclama el modo especial de ser redimida la Virgen María y a la vez se explica que la plenitud de la gracia era la preparación más adecuada para la misión que Dios quería de ella. Por este motivo el beato Pío IX no dudó en definir en 1854 que «la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la

culpa original en el primer instante de su Concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente en atención a los mérito de Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles» (DH 2803)

233. Finalmente, la definición de la *Asunción a los cielos en cuerpo y alma*, no sólo recuerda la verdad de la naturaleza humana, sino que indica la profunda asociación de la Virgen María a la suerte de su Hijo, y cómo en ella se anticipa el destino final de la Iglesia. El texto de la definición de Pío XII en 1950 es el siguiente: «La augusta madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad “por un solo y mismo decreto” de predestinación, inmaculada en su concepción, virgen integérrima en su divina maternidad, generosamente asociada al Redentor divino, que alcanzó pleno triunfo sobre el pecado y sus consecuencias, consiguió al fin, como corona suprema de sus privilegios, ser conservada inmune de la corrupción del sepulcro [...] proclamamos, declaramos y definimos que es dogma divinamente revelado que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial» (DH 3902-3903).

4.4.2 El profundo sentido de los dogmas marianos como síntesis católica

234. La Iglesia ha cantado en la liturgia del rito romano, el día de la Asunción: «Alégrate, Virgen María, tu sola has destruido todas las herejías en el universo», lo cual no es una mera efusión devocional, sino una profunda verdad. Si se profesan correctamente las verdades de fe que la Iglesia cree de la Virgen María, tal como hemos expuesto en el párrafo anterior, resulta evidente que se mantiene una cristología correcta (con la consiguiente confesión trinitaria

ortodoxa) y una antropología correcta, incluyendo las enseñanzas acerca del pecado original, la gracia y el destino último del hombre.

235. Por otra parte la Virgen María es la primera discípula de Cristo, y de un modo especial, ya que el Hijo entró en el mundo mediante María, y ella realizó la primera colaboración a la salvación como redimida de una manera eminente, y con un papel del todo singular. Su maternidad divina, al servicio de la cual están su Virginidad perpetua y su Concepción Inmaculada, y cuya consecuencia es la Asunción en cuerpo y alma, es la mayor colaboración que haya podido prestar una criatura al Creador, en el marco de la mediación subordinada. Por todo esto se debe considerar tanto Madre como modelo de la Iglesia.

236. La petición de muchos de que se defina como quinto dogma mariano esa mediación especial de la Virgen María se apoya, y con razón, en la colaboración singular de la Virgen en el plan de salvación. Tal colaboración incluye su *sí*, es decir, su completa entrega al plan de Dios, que se desenvuelve en su maternidad divina, por ello el dar su carne para el Verbo ha sido precedido por la entrega más completa. Tal entrega continuó toda su vida, y adquirió una fuerza especial al pie de la Cruz. Los discípulos seguirán después a Cristo, pero la Virgen Santísima ha colaborado con Dios para que la salvación y ese seguimiento sea posible. Entre los santos sólo san José, que ha sido el padre legal de Cristo y el custodio del Redentor tiene una misión comparable, aunque, obviamente inferior a la de la Virgen Madre de Dios.

Lecturas sugeridas

:

Ante todo la lectura de los grandes concilios cristológicos a los que nos hemos ido refiriendo a lo largo del texto.

Por otra parte, la encíclica de Pío XII *Sempiternus rex Christus* (1951) es un buen resumen de los textos conciliares de la antigüedad y problemas que se dieron después.

Los documentos de la Congregación para la doctrina de la Fe más relevantes son *Mysterium filii Dei* (Doc. 10), *Dominus Jesus* (Doc. 90), y las notificaciones sobre las obras de R.Haight (Doc. 104) y Jon Sobrino (Doc. 106).

Capítulo 5: El misterio de la Iglesia

237. «Creemos en la Iglesia, que es Una, Santa, Católica y Apostólica, edificada por Jesucristo sobre la piedra que es Pedro. Ella es el Cuerpo Místico de Cristo, al mismo tiempo sociedad visible, instituida con organismos jerárquicos, y comunidad espiritual; la Iglesia terrestre, el Pueblo de Dios peregrino aquí abajo y la Iglesia colmada de bienes celestiales, el germen y las primicias del Reino de Dios, por el que se continúa a lo largo de la historia de la humanidad la obra y los dolores de la Redención y que tiende a su realización perfecta más allá del tiempo en la gloria. En el correr de los siglos, Jesús, el Señor, va formando su Iglesia por los sacramentos, que emanan de su Plenitud. Por ellos hace participar a sus miembros en los misterios de la Muerte y de la Resurrección de Cristo, en la gracia del Espíritu Santo, fuente de vida y de actividad.» (PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, 19). Estas palabras del Credo del Pueblo de Dios nos ofrecen una visión sintética de qué es la Iglesia y su relación con Cristo y los sacramentos, que desarrollaremos en los siguientes epígrafes.

5.1 La relación esencial entre Cristo y la Iglesia

5.1.1 Jesucristo fundó la Iglesia, signo e instrumento de salvación (CEC 751-870)

238. En un cierto sentido la Iglesia existe desde siempre en el designio de Dios, fue prefigurada en diversas alianzas o pactos del Antiguo Testamento, pero la fundación de la Iglesia, con su estructura sacramental, tiene lugar con la venida de Cristo. Momentos esenciales de este propósito fundacional son: el ministerio público (con la elección de los discípulos), el sacrificio pascual, y el envío del Espíritu Santo. Carece de sentido afirmar que Cristo no quería fundar una Iglesia por esperar un fin del mundo inminente: un error de este tipo en el fondo muestra que no se acepta la identidad de Cristo como Persona divina encarnada [→204], y por ello no se acepta el medio de salvación que ha determinado: la Iglesia.

239. Un resumen sobre la Iglesia y su sentido más profundo lo encontramos en los siguientes números del Credo del Pueblo de Dios: «Heredera de las promesas divinas e hija de Abrahán según el Espíritu, por aquel Israel cuyas Escrituras guarda con amor y cuyos Patriarcas y Profetas venera: fundada sobre los Apóstoles y transmitiendo de generación en generación su palabra siempre viva y sus poderes de Pastores en el Sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él; asistida perennemente por el Espíritu Santo, tiene el encargo de guardar, enseñar, explicar y difundir la Verdad que Dios ha revelado de una manera todavía velada por los Profetas y plenamente por Cristo Jesús [...] Creemos que la Iglesia fundada por Cristo Jesús, y por la cual El oró, es indefectiblemente una en la fe, en el culto y en el vínculo de la comunión jerárquica. Dentro de esta Iglesia, la rica variedad de ritos litúrgicos y la legítima diversidad

de patrimonios teológicos y espirituales, y de disciplinas particulares, lejos de perjudicar a su unidad, la manifiesta ventajosamente [...] Creemos que la Iglesia es necesaria para salvarse, porque Cristo, el solo Mediador y Camino de salvación, se hace presente para nosotros en su Cuerpo que es la Iglesia. Pero el designio divino de la salvación abarca a todos los hombres; y los que sin culpa por su parte ignoran el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sinceridad y, bajo el influjo de la gracia, se esfuerzan por cumplir su voluntad conocida mediante la voz de la conciencia, éstos, cuyo número sólo Dios conoce, pueden obtener la salvación» (*Credo del pueblo de Dios* 20-23).

240. El sentido de la encarnación es que todos los hombres se encuentren plenamente con Dios [→210], para lo cual se debe dar una presencia histórica (en un tiempo y espacio concretos) y universal (para los hombres de todas las edades). Era preciso prolongar de algún modo la presencia de Cristo a los hombres de todos los tiempos y esa es la razón de la Iglesia. Pretender rehusar la mediación de la Iglesia por ir directamente a Cristo es una ilusión, pues al verdadero Cristo no se le puede encontrar si se prescinde positiva y voluntariamente de la Iglesia, el medio que Él ha elegido. Una conexión directa con Dios sin la Iglesia equivaldría, en el fondo, a renunciar a la mediación de Cristo y del Espíritu Santo.

241. Las cuatro notas: una, santa católica y apostólica que se encuentran en el Credo de Constantinopla desarrollan los aspectos esenciales de la Iglesia. La raíz de la unidad de la Iglesia está en la unidad de Dios, y la finalidad de la Iglesia es reunir a los hombres con Dios y entre sí. Esta unidad debe consistir en unidad de fe, apoyada en la enseñanza de los Apóstoles y sus sucesores, y unidad en los sacramentos. La Iglesia es santa en relación con la santidad de Dios y de Cristo, que se transmite a sus miembros en especial mediante los sacramentos, pero acoge a pecadores en su seno, pues los hijos de la Iglesia a veces cometen pecados y se alejan de la caridad

de Cristo. Puesto que la pertenencia a la Iglesia se da por los dones sobrenaturales de los que participamos los cristianos, no es correcto decir que la Iglesia es pecadora, pues los cristianos pertenecemos a la Iglesia no por sus pecados, sino por la vida de Cristo que hay en nosotros. Por eso decía Pablo VI: «Ella es, pues, santa, aun albergando en su seno a los pecadores, porque no tiene otra vida que la de la gracia: es, viviendo esta vida, como sus miembros se santifican; y es, sustrayéndose a esta misma vida, como caen en el pecado y en los desórdenes que obstaculizan la irradiación de su santidad. Y es por esto que la Iglesia sufre y hace penitencia por tales faltas que ella tiene el poder de curar en sus hijos en virtud de la Sangre de Cristo y del Don del Espíritu Santo» (*Credo del Pueblo de Dios*, 19). La nota de Catolicidad quiere decir que la Iglesia no es para un grupo o nación determinada, sino que está abierta a todos los hombres y culturas. La Apostolicidad indica que la Iglesia actual y de todos los tiempos está apoyada sobre el grupo de los Doce que Jesucristo eligió de una manera particular, y que, por la sucesión apostólica, han transmitido el ministerio hasta nuestros días.

242. También es necesario recordar la plena identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica. Algunas personas han interpretado la afirmación de *Lumen gentium* 8: La Iglesia de Cristo *subsistit in* la Iglesia católica como si se hubiera cambiado la enseñanza anterior; sin embargo esa interpretación era errónea, pues como precisó la Congregación para la Doctrina de la Fe: «En la Constitución dogmática *Lumen gentium* 8 la subsistencia es esta perenne continuidad histórica y la permanencia de todos los elementos instituidos por Cristo en la Iglesia católica, en la cual, concretamente, se encuentra la Iglesia de Cristo en esta tierra. Aunque se puede afirmar rectamente, según la doctrina católica, que la Iglesia de Cristo está presente y operante en las Iglesias y en las comunidades eclesiales que no están en plena comunión con la Iglesia católica, gracias a los elementos de santificación y verdad presentes en ellas, el término

“subsiste” es atribuido exclusivamente a la Iglesia católica, ya que se refiere precisamente a la nota de unidad profesada en los símbolos de la fe (Creo en la Iglesia “una”); y esta Iglesia “una” subsiste en la Iglesia católica» (Doc. 107,10).

243. El *ecumenismo* no se debe entender como una negociación política de mínimos, sino como una conversión a la plenitud de la verdad y de los medios de salvación, que se encuentran en la Iglesia católica. De nuevo se puede citar un texto del Credo del Pueblo de Dios: «Reconociendo también, fuera del organismo de la Iglesia de Cristo, la existencia de numerosos elementos de verdad y de santificación que le pertenecen en propiedad y que tienden a la unidad católica y creyendo en la acción del Espíritu Santo que suscita en el corazón de los discípulos de Cristo el amor a esta unidad, Nos abrigamos la esperanza de que los cristianos que no están todavía en plena comunión con la Iglesia única se reunirán un día en un solo rebaño con un solo Pastor» (n.22). Ciertamente esta unidad conlleva conversión por ambas partes y enriquecimiento mutuo, pero con una diferencia notable: la Iglesia Católica no recibirá ningún medio esencial de santidad del que ahora carezca, mientras que los que se unan a Ella sí recibirán unos dones cuya falta supone para ellos una herida esencial objetiva.

5.1.2 La sucesión apostólica y la estructura de la Iglesia (CEC 871-945)

244. El aspecto sacramental de la Iglesia al que nos referíamos en el apartado anterior requiere una cierta visibilidad, y una continuidad histórica, real y concreta con Cristo [→237]; este punto esencial está asegurado por la sucesión apostólica. Recordó la Congregación para la Doctrina de la Fe: «En la vocación y en la misión de los doce Apóstoles, según la fe de la Iglesia, Cristo fundó al mismo tiempo el

ministerio de la sucesión apostólica, que en su forma plena se realiza en los obispos como sucesores de los Apóstoles. El ministerio ordenado en su triple grado – obispo, presbítero y diácono – es una forma que se ha desarrollado legítimamente en la Iglesia; por tanto es vinculante para la Iglesia misma con respecto al desarrollo de la sucesión apostólica. Este ministerio, que se funda en la voluntad institucional del Señor, es transmitido mediante la consagración sacramental» (Doc. 92,22). No es extraño, por tanto, precisamente en épocas de desprecio de lo material en razón de dualismos o gnosticismos diversos se haya puesto en duda esta estructura visible y sacramental de la Iglesia.

245. El mismo Cristo asignó al Apóstol san Pedro y a sus sucesores una especial misión en favor de la unidad de la Iglesia, que desde los inicios fue vivida como tal y poco a poco plasmada en diversos textos y fórmulas conciliares, de las que destaca la constitución *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I. Para entender mejor esta misión hay que recordar que: «El Primado difiere en su esencia y en su ejercicio de los oficios de gobierno vigentes en las sociedades humanas: no es un oficio de coordinación o de presidencia, ni se reduce a un Primado de honor, ni puede concebirse como una monarquía de tipo político. El Romano Pontífice – como todos los fieles – está subordinado a la Palabra de Dios, a la fe católica y es garante de la obediencia de la Iglesia y, en este sentido, *servus servorum*. No decide según su arbitrio, sino que es portavoz de la voluntad del Señor, que habla al hombre en la Escritura vivida e interpretada por la Tradición; en otras palabras, la episkopé del Primado tiene los límites que proceden de la ley divina y de la inviolable constitución divina de la Iglesia contenida en la Revelación. El sucesor de Pedro es la roca que, contra la arbitrariedad y el conformismo, garantiza una

rigurosa fidelidad a la Palabra de Dios: de ahí se sigue también el carácter martirológico de su Primado» (Doc. 87,12-13)

246. Este ministerio se ha realizado de modos diversos a lo largo de la historia, teniendo en cuenta la necesidad de la Iglesia. En cualquier caso, como ya recordó el Vaticano I, no se puede decir que: «el Romano Pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como todos y cada uno de los Pastores y de los fieles» (DH 3064).

247. Junto con el Primado de jurisdicción es también esencial la misión magisterial [→51] del sucesor de Pedro, que, al servicio de la verdad de la fe, y por ello de la unidad de la Iglesia, puede precisar de manera autorizada el sentido de la Palabra de Dios: «El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* –esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y las costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal–, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona de san Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» (DH 3074)

248. En la definición anterior hay que notar que se atribuye al Papa la infalibilidad que posee la Iglesia, de manera que no se limita a ser un mero árbitro o notario de un consenso ya existente (para eso no haría falta un sucesor de Pedro sino bastaría una mera oficina de

encuestas), sino alguien que establece el consenso que debe darse sobre la Palabra de Dios. Asimismo en el texto citado no se precisa el alcance de la infalibilidad, es decir, su objeto, pero de acuerdo con las actas de dicho concilio estaba claro que se extendía tanto al depósito de la fe como a lo necesario para explicar y custodiar ese depósito, tal como recordó el Vaticano II en *Lumen gentium* 25.

249. Ahora bien, este papel tan importante del sucesor de Pedro no puede hacernos olvidar a los obispos, sucesores de los Apóstoles; este tema se explicó con amplitud en el capítulo tercero de la *Lumen gentium*, en que se abordó la colegialidad del episcopado: «Así como por disposición del Señor, san Pedro y los Apóstoles forman un único colegio apostólico, por análogas razones están unidos entre sí el Romano Pontífice, sucesor de san Pedro, y los obispos, sucesores de los Apóstoles [...] Alguien queda constituido miembro del colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del colegio. En cambio, el colegio o cuerpo episcopal no tiene ninguna autoridad si no se le considera junto con el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como Cabeza del mismo y conservando el Papa en su totalidad la potestad del primado sobre todos, tanto pastores como fieles. El Romano Pontífice, en efecto, tiene en la Iglesia, en virtud de su función de vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, la potestad plena, suprema y universal, que puede ejercer siempre con entera libertad. En cambio, el colegio de los obispos, que sucede al colegio de los Apóstoles en el ministerio y en el gobierno como pastores, más aún, en el que incluso continúa sin cesar el cuerpo apostólico, es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia, junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza. Ciertamente no se puede ejercitar esta potestad a no ser con el consentimiento del Romano Pontífice» (LG 22)

250. Finalmente hay que añadir a la estructura jerárquica lo referente a los carismas, que son un aspecto especialmente visible de

la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia. La vida religiosa, que consiste en la profesión de los consejos evangélicos mediante algún tipo de compromiso estable, es uno de los principales carismas, y ha sido querida por Cristo como parte de la Iglesia. Las formas de vida religiosa han sido múltiples a lo largo de la historia, y su organización se remonta al siglo IV, pero diversas maneras de un seguimiento especial de Cristo (distinto de los bautizados en general y de los ministros) lo encontramos desde los primeros momentos, como fue el caso de las vírgenes y las viudas. Juan Pablo II recordó en *Vita consecrata* (1996) n.29: «La profesión de los consejos evangélicos está íntimamente relacionada con el misterio de Cristo, teniendo el cometido de hacer de algún modo presente la forma de vida que Él eligió, señalándola como valor absoluto y escatológico. Jesús mismo, llamando a algunas personas a dejarlo todo para seguirlo, inauguró este género de vida que, bajo la acción del Espíritu, se ha desarrollado progresivamente a lo largo de los siglos en las diversas formas de vida consagrada. El concepto de una Iglesia formada únicamente por ministros sagrados y laicos no corresponde a las intenciones de su divino fundador tal y como resulta de los Evangelios y de los demás escritos neotestamentarios».

5.1.3 Participación y comunión en la Iglesia (CEC 946-962)

251. Por último, para comprender mejor la estructura de la Iglesia es preciso tener en cuenta la noción de comunión. Este término, que posee una multitud de sentidos, se incluyó en el mismo credo apostólico para indicar tanto la reunión de personas santas (es decir, de bautizados) como su causa, es decir, la participación de cosas santas (sacramentos). La comunión conlleva una dimensión vertical, de relación con Dios, y horizontal, de relación con los hombres, y siempre es fruto de la iniciativa divina gracias a Cristo. En ese

sentido la comunión se produce por la participación de la bienes sobrenaturales que procede de Dios, de una manera especial gracias a los sacramentos y al resto de lo que estableció el Señor para su Iglesia.

252. La Congregación para la Doctrina de la Fe explicó que «para entender el verdadero sentido de la aplicación analógica del término comunión al conjunto de las Iglesias particulares es necesario ante todo tener presente que éstas, en cuanto “partes que son de la Iglesia única de Cristo”, tiene con el todo, es decir con la Iglesia universal, una relación de “mutua interioridad”, porque en cada Iglesia particular “se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica. Por consiguiente, “la Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares, ni como una federación de Iglesias particulares”. No es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que en su esencial misterio, es una realidad ontológica y temporalmente previa a cada Iglesia particular [...] De esta Iglesia, nacida y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo. Naciendo en y a partir de la Iglesia universal, en ella y de ella tienen su propia eclesialidad. Así pues, la fórmulas del Concilio Vaticano II: la Iglesia en y a partir de las Iglesias (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), es inseparable de esta otra: las Iglesias en y a partir de la Iglesia (*Ecclesiae in et ex Ecclesiae*). Es evidente la naturaleza mistérica de esta relación, que no es comparable a la del todo con las partes en cualquier grupo o sociedad meramente humana» (Doc. 75,14.16).

253. Una consecuencia inmediata es: «Que el ministerio del sucesor de Pedro sea interior a cada Iglesia particular, es expresión necesaria de aquella fundamental mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular» (Doc.75,23). Por este motivo las comunidades cristianas que están separadas del sucesor de Pedro (grupos de orientales ortodoxos) son verdaderamente Iglesias, pues conservan

la Eucaristía, fuente de gracia de la Iglesia, pero su celebración no está acompañada de la comunión con el Papa. Mantienen, pues, la sucesión apostólica, pero con la herida objetiva de no reconocer al garante visible de la misma. En cambio los grupos que surgieron de la Reforma, al no conservar el sacramento del Orden ni la Eucaristía no se pueden denominar Iglesias, sino comunidades eclesiales. En este punto terminológico hay que recordar que el término Iglesias hermanas se puede emplear sólo entre Iglesias particulares o agrupaciones de las mismas; no se puede decir que la Iglesia Católica sea hermana de una Iglesia particular o grupo de Iglesias (Doc. 89,9-17).

5.2 La liturgia y el régimen sacramental de la salvación

5.2.1 Cuestiones generales sobre los sacramentos y la liturgia (CEC 1076-1209)

254. El culto que los hombres como criaturas deben al Creador adquiere una novedad radical por la Revelación divina, y llega a su plenitud al acoger la ofrenda que ha realizado el Hijo hecho hombre en su misterio pascual, que se actualiza en la liturgia, y da lugar al culto verdadero en el Espíritu. La Iglesia ofrece en esta tierra con palabras y gestos diversos, en el espacio y tiempo, una alabanza común con la del cielo, en la que participan todos los fieles conforme a su vocación.

255. Ya hemos visto que el misterio de la salvación de los hombres se ha realizado mediante unas acciones históricas y concretas de Cristo, pero está llamado a aplicarse y beneficiar a todos los hombres de todos los tiempos [→219]. Podríamos decir que la acción salvadora está terminada en sí misma, pero se debe aplicar en cada

hombre, de modo que esa acción salvadora, que Cristo ha realizado en la Cruz, cuando se dan las disposiciones adecuadas, produce sus efectos en cada hombre. La acción sacramental es *otra* acción respecto a la muerte y Resurrección de Cristo, pero esa acción sacramental se identifica intencionalmente (simbólicamente) con los actos de Cristo que nos salvan de manera que la actuación del sacramento, que es acción de Cristo glorioso hoy, tiene la eficacia de la Muerte y Resurrección del Señor. De una manera particular lo que indicamos en este párrafo se cumple en la Eucaristía, pero también se debe extender a los otros sacramentos.

256. Es importante recordar que la *liturgia* de la Iglesia es una de las expresiones de la fe. Este carácter invita a considerar siempre en continuidad y nunca como ruptura las distintas formas de la liturgia. Un resumen de lo que llevamos indicado se encuentra en una notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe: «En la liturgia se realiza la obra de nuestra redención. Es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Así se hace presente el misterio de la fe y al mismo tiempo es su más alto testimonio. Por consiguiente, los ritos litúrgicos reconocidos por la Iglesia son también formas expresivas normativas de la fe, en las que se manifiesta la tradición apostólica de la Iglesia. Por lo tanto, entre las formas magisteriales de la definición de la fe (*Regula fidei*, *Symbolum*, *Dogma*) y su actualización en la liturgia no puede haber contradicción alguna. La fe definida es vinculante para toda la liturgia, para la interpretación y para nuevas formulaciones de la liturgia» (Doc. 92,17-18).

257. La parte fundamental de la liturgia son los sacramentos. El *Catecismo* ofrece la siguiente definición de sacramento: «Los sacramentos son signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia, por los cuales nos es dispensada la vida divina. Los ritos visibles bajo los cuales los sacramentos son celebrados signifi-

can y realizan las gracias propias de cada sacramento. Dan fruto en quienes los reciben con las disposiciones requeridas» (CEC 1131).

258. Se suele hablar respecto a los sacramentos (III,60) de una composición entre *materia* y *forma*: materia es la realidad corporal que queda santificada por las palabras sacramentales (la forma). Es evidente que no se trata de una composición física, sino de una *composición intencional*, en su *ser de signo*, es decir, una composición en orden a significar. Para entender esto mejor debemos recordar que los sacramentos, con excepción de la Eucaristía, que contiene al autor de los sacramentos, son acciones, no cosas, es decir, significan en cuanto que están realizando algo.

259. Uno de los aspectos esenciales de los sacramentos, y que muestra con más fuerza que la Redención de Cristo continúa y se aplica en la Iglesia, es su eficacia santificadora, que proviene del mismo Cristo (III,62); por ello el Concilio de Trento condenó las siguientes afirmaciones: «los sacramentos de la nueva Ley no contienen la gracia que significan, o que no confieren la gracia misma a los que no ponen óbice, como si sólo fueran signos externos de la gracia o justicia recibida por la fe y ciertas señales de la profesión cristiana, por las que se distingue entre los hombres los fieles de los infieles» (DH 1606); «los sacramentos de la nueva Ley no se confiere la gracia *ex opere operato*, sino que la fe sola en la promesa divina basta para conseguir la gracia» (DH 1607).

260. Evidentemente en los sacramentos debe haber un ministro que realice la acción simbólica del sacramento. La eficacia del mismo no depende del estado subjetivo de gracia del ministro, como recordó el Concilio de Trento al condenar: «el ministro que esté en pecado mortal, con sólo guardar todo lo esencial que atañe a la realización o colación del sacramento, no realiza o confiere el sacramento» (DH 1612). Obviamente será preferible que el ministro sea santo, pero en el campo de la eficacia estrictamente sacramental quien actúa

es Cristo, lo cual da una enorme estabilidad a la misma estructura sacramental de la Iglesia, que en ese punto no depende de las oscilaciones, por así decir, de la vida de gracia de cada ministro.

261. Ahora bien, no pueden considerarse como un rito mágico, sino que actúan en la medida que significan lo que Cristo ha establecido (III,64), y en ese sentido no se puede aceptar que «en los ministros al realizar y conferir los sacramentos, no se requiere intención por lo menos de hacer lo que hace la Iglesia» (DH 1611). Se entiende la *intención objetiva* del ministro, no las intenciones subjetivas a las cuales quiera el ordenar esa acción. La misma Iglesia precisó cómo debía entenderse esta intención: «“El obispo evite declarar incierta y dudosa la validez de un bautismo sólo porque el ministro herético que lo ha administrado, dado que no cree que por el baño de la regeneración son borrados los pecados, no lo ha administrado para la remisión de los pecados y por eso no ha tenido la intención de administrarlo como fue instituido por Cristo Señor”. El motivo de esto lo enseña claramente el cardenal Belarmino [...] que expone el error de los que afirman que el Concilio de Trento en el canon 11 de la sesión VII definió que no es válido es sacramento si el ministro no se propone no sólo el acto, sino también el fin del sacramento, es decir, se propone aquello por lo cual el sacramento fue instituido, [y Belarmino añade] el concilio en todo el canon 11 no menciona el fin del sacramento, ni siquiera dice que es necesario que el ministro se proponga lo que se propone la Iglesia, sino lo que hace la Iglesia, ahora bien, lo que hace la Iglesia no significa el fin, sino la acción”. De lo cual se sigue lo que dice Inocencio III [...] que es válido un bautismo dado por un sarraceno, de quien se sabe que cree que por la inmersión no se hace más que un baño, mientras tenga la intención de hacer lo que hacen los demás que bautizan» (DH 3102).

262. Sólo Cristo pudo instituir los sacramentos, en cuanto que en ellos se hace presente su Muerte y Resurrección que nos salva. La Iglesia, dotada por el Espíritu Santo, ha podido intervenir en preci-

sar algunos elementos que no son esenciales, pero en lo esencial los sacramentos dependen de Cristo. En este caso debemos hacer referencia a la importancia de la Tradición apostólica, y a que se trata de realidades que pertenecían a la práctica y costumbre de la Iglesia, de manera que no todas aparecen con claridad en las primeras fuentes. Se suele distinguir en todo sacramento el aspecto de *sacramentum tantum* (realidad exterior), *sacramentum et res* (termino intermedio, interno y estable de la significación sacramental) y la *res tantum* (gracia comunicada). Los caracteres sacramentales, en el caso del Bautismo, Confirmación y Orden son el *sacramentum et res* de esos sacramentos y se describen como una marca espiritual indeleble que habilita para determinadas acciones al fiel.

263. Lo característico de los sacramentos es que efectúan lo que significan, mediante una causalidad instrumental: en ellos las criaturas actúan como instrumento de Dios. La expresión *ex opere operato* indica que la eficacia de los sacramentos no depende ni de la santidad del ministro, ni de los actos del beneficiario, sino de Cristo, aunque, evidentemente, si el sujeto positivamente no quiere recibirlo, está claro que no habrá sacramento. Otra cosa sería que no tuviera las disposiciones adecuadas (ausencia de pecado): en tal situación se recibiría el *sacramentum et res* (e.c. vínculo matrimonial, caracteres sacramentales) y la *res* o gracia sacramental se conferiría cuando se dieran las disposiciones debidas.

264. En los *sacramentales*, en cambio, nos encontramos con una eficacia *ex opere operantis Ecclesiae*, es decir, apoyada en la oración de la Iglesia. El Catecismo los define como «signos sagrados instituidos por la Iglesia cuyo fin es preparar a los hombres para recibir el fruto de los sacramentos y santificar las diversas circunstancias de la vida» (1677). Se trata sobre todo de bendiciones, algunas con un carácter permanente llamadas consagraciones, por las que se reservan cosas o personas para Dios. Otro grupo importante son los exorcismos, ya realizados por Cristo. Estos signos poseen una gran

eficacia, pero no son equiparables a los sacramentos, por ejemplo, el efecto del Bautismo se consigue por su misma acción; para que un exorcismo alcance su efecto a veces debe repetirse, etc. Análogamente aunque las consagraciones son estables, no tienen la misma estabilidad que los caracteres sacramentales.

5.2.2 Los sacramentos de la iniciación cristiana (CEC 1212-1419)

265. Se comienza a ser cristiano mediante el sacramento del Bautismo (III, 66), lo cual conlleva tanto la purificación del pecado (tanto original como personal) como la vida divina y la pertenencia a la Iglesia (en realidad todo esto son diversos aspectos de la justificación en sentido católico [→168]). Asimismo el cristiano está llamado a dar culto a Dios y el carácter sacramental es precisamente lo que le habilita para ello. En el sacramento del Bautismo, y en el de la Confirmación el carácter como *res et sacramentum* es un aspecto fundamental y primario, que siempre se da con tal de que no haya oposición a recibirlo.

266. Sin embargo la iniciación cristiana no consiste sólo en el Bautismo, ya que la gracia recibida se complementa y reafirma por el sacramento de la *Confirmación* (III,72), que imprime un nuevo carácter y renueva la gracia bautismal. Esta profunda unidad de ambos aspectos se conservó siempre en Oriente, mientras que en Occidente, para vincular la iniciación cristiana con el Obispo, y por ello con la Iglesia local, la confirmación tendió a separarse del Bautismo. Este aspecto de fortalecimiento y plenitud del cristiano es lo que hace conveniente que la confirmación se reciba con uso de razón, pero no es algo necesario.

267. Una vez que el cristiano cuenta con el Bautismo y la Confirmación ya puede acceder al mismo Cristo como alimento, y por ello

participar en la *Eucaristía*, que es la presencia real del mismo Cristo. Por supuesto que es lícito y válido recibir la Comunión antes de la Confirmación, pero lo más congruente, y así lo atestigua además la Tradición de la Iglesia, es la sucesión Bautismo, Confirmación, Comunión.

268. Respecto a la *Eucaristía* (III,72), el *Credo del Pueblo de Dios* n.24 nos ofrece una síntesis sencilla y clara de la fe de la Iglesia: «Creemos que la Misa celebrada por el sacerdote, representante de la persona de Cristo, en virtud del poder recibido por el sacramento del Orden, y ofrecida por él en nombre de Cristo y de los miembros de su Cuerpo Místico, es el Sacrificio del Calvario, hecho presente sacramentalmente en nuestros altares. Creemos que del mismo modo que el pan y el vino consagrados por el Señor en la última Cena se convirtieron en su Cuerpo y en su Sangre, que iban a ser ofrecidos por nosotros en la cruz, así también el pan y el vino consagrados por el sacerdote se convierten en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo glorioso, y reinante en el cielo, y creemos que la misteriosa presencia del Señor, bajo lo que sigue apareciendo a nuestros sentidos igual que antes, es una presencia verdadera, real y sustancial».

269. «Cristo no puede estar así presente en este Sacramento más que por la conversión de la realidad misma del pan en su Cuerpo y por la conversión de la realidad misma del vino en su Sangre, quedando solamente inmutadas las propiedades del pan y del vino, percibidas por nuestros sentidos. Este cambio misterioso es llamado por la Iglesia, de una manera muy apropiada, “transustanciación”. Toda explicación teológica que intente buscar alguna inteligencia de este misterio, para estar de acuerdo con la fe católica debe mantener que en la realidad misma, independientemente de nuestro espíritu, el pan y el vino han dejado de existir después de la consagración, de suerte que el Cuerpo y la Sangre adorables de Cristo Jesús son los que están desde ese momento realmente delante de nosotros bajo las especies sacramentales del pan y del vino, como el Señor ha

querido para darse a nosotros en alimento y para asociarnos en la unidad de su Cuerpo Místico» (n. 25).

270. «La existencia única e indivisible del Señor en el cielo no se multiplica, sino que se hace presente por el Sacramento en los numerosos lugares de la tierra donde se celebra la Misa. Y sigue presente, después del sacrificio, en el Santísimo Sacramento que está en el tabernáculo, corazón viviente de cada una de nuestras iglesias. Es para nosotros un dulcísimo deber honrar y adorar en la santa Hostia que ven nuestros ojos al Verbo Encarnado que no pueden ver, el cual sin abandonar el cielo se ha hecho presente ante nosotros.» (n. 26).

271. La Eucaristía es Sacramento de iniciación y el Sacramento por excelencia de la vida cristiana. El resto de los sacramentos gira en torno a ella, y no es extraño, porque es el mismo Cristo. Los aspectos de presencia, sacrificio, comunión y prefiguración de la gloria no son sino diversos elementos del misterio de Cristo que se contienen en la Misa. En la Eucaristía se manifiesta con toda su fuerza la dinámica sacramental de la salvación: el fin de la Iglesia, mediante los sacramentos, es que todas las personas después de Cristo puedan encontrarse con el Verbo encarnado de una manera personal [→240], y con no menos realismo que aquellos que convivieron con Él. Esto se consigue mediante la Eucaristía, pues al haber una presencia sustancial de Cristo resucitado (III,76), se puede afirmar con la misma certeza que se afirmaba de Cristo en su vida terrena que Éste es Dios. El que Cristo convierta el pan en su Cuerpo nos recuerda la necesidad de que sea Él mismo quien alimente nuestra vida cristiana (III,80), y la presencia permanente cumple de forma desbordante las promesas del Antiguo Testamento sobre la presencia de Dios en medio de su pueblo. Las teorías teológicas que se oponen a la noción de transustanciación en el fondo se niegan a aceptar que existan sustancias, con el riesgo de acabar afirmado implícitamente que hay una única sustancia; habría que preguntarse si tales

autores han tomado en serio la creación con todo lo que implica de trascendencia divina [→66].

272. La misma materia y forma determinada de este Sacramento nos recuerda que no se trata de que Cristo se haga presente por una comida comunitaria, sino que su mismo Sacrificio de la Cruz lo podemos tener en la Misa, y esto requiere los signos que el mismo Cristo estableció. Esta es la misma razón por la cual sólo la puede presidir alguien que previamente ha sido sacramentalizado, es decir, hecho signo de Cristo por un sacramento (III,82), que también está vinculado a un gesto externo (imposición de manos) y en medio de una frágil, pero mantenida, continuidad histórica. Dado que se recibe en verdad a Cristo es lógico que este sacramento requiera la ausencia de culpa grave, asegurada por el sacramento de la Penitencia, tal como ha establecido la Iglesia. Toda la vida de la Iglesia debe girar en torno a la Eucaristía, sencillamente, porque aquí está verdadera y sustancialmente Cristo, frente a otras presencias que también son verdaderas pero se refieren a la actuación, y no a la presencia sustancial.

5.2.3 Los sacramentos de curación (CEC 1420-1532)

273. El sacramento de la Penitencia tiene en cuenta la debilidad del cristiano, que no desaparece por el Bautismo y que con frecuencia debe ser curado de sus pecados. «La Iglesia en la fe sabe, y por tanto enseña de modo vinculante que Cristo, además del sacramento del Bautismo que perdona los pecados, instituyó el sacramento de la penitencia como sacramento del perdón. Esta convicción se funda sobre todo en Jn 20,22ss. También aquí el sacerdote puede hablar “in Persona Christi” y comunicar de forma autorizada el perdón sólo

en virtud del poder del sacramento, con el que ha sido consagrado» (Doc. 92,16).

274. Como enseñó el Concilio de Trento «para la entera y perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos del penitente, a manera de materia del sacramento de la penitencia, a saber: contrición, confesión y satisfacción, que se llaman las tres partes del sacramento de la penitencia» (DH 1705). Es cierto que la praxis de la Iglesia ha conocido diversos modos (por ejemplo, en la Antigüedad era común recibir este sacramento una vez en la vida, tras un periodo de penitencia pública, aunque siempre la confesión era secreta). Lo esencial siempre han sido una serie de actos del penitente y la oración que reconcilia con la Iglesia causando la reconciliación con Dios. La reconciliación con la Iglesia es la *res et sacramentum*, que da lugar, con las debidas disposiciones del penitente, a la reconciliación con Dios. Precisamente este aspecto de reconciliación con la Iglesia hace necesario que el sacerdote deba contar con la debida jurisdicción para poder absolver válidamente al penitente.

275. Cuando no todos los actos se pueden poner físicamente (e.c. confesión vocal de los pecados en los casos legítimos de absoluciones colectivas), deben realizarse después, cuando se pueda. Esto se debe a que el sacramento puede actuar hasta cierto punto *in voto*, es decir, por el deseo del sacramento (lo que implica la voluntad de realizar todos sus elementos) si no se puede recibir físicamente. La confesión de los pecados y la satisfacción son una muestra y realización del dolor de los pecados, o contrición, que nunca puede faltar como elemento esencial. Por estas razones, después del Bautismo, el perdón de los pecados siempre está vinculado al sacramento de la Penitencia de un modo u otro.

276. En este sacramento se obtiene siempre el perdón de la *pena eterna*, pero no necesariamente de toda la *pena temporal* del pecado. Por ello el Concilio de Trento enseñó que era falso afirmar que:

«toda la pena se remite siempre por parte de Dios juntamente con la culpa» (DH 1712). De hecho se perdona la culpa y la pena eterna correspondiente aunque las disposiciones del penitente no sean perfectas, con tal de que haya dolor de los pecados. Si tal dolor no se da por puro amor de Dios, sino mezclado con otros motivos, o continúan todavía apegos desordenados a las criaturas, que no lleguen a ser pecado mortal, entonces queda cierta pena temporal, pues las disposiciones del penitente no han permitido una purificación completa. Se entiende, pues, que la Iglesia tomara conciencia de su poder de conceder indulgencias para purificar esa pena temporal, que, si no se expiara en este mundo, retendría a las almas en el purgatorio hasta su completa purificación [→290].

277. La enfermedad física requiere también la ayuda de Dios, sea para superarla o sobrellevarla, y de ahí el sacramento de la *Unción de enfermos*. También puede perdonar los pecados en determinados casos, aunque directamente su efecto es una cierta configuración con Cristo paciente y el consiguiente aumento de gracia en el campo de la enfermedad o muerte del cristiano. Ya el Concilio de Trento previno contra una consideración de la Unción como mera ceremonia humana y condenó la siguiente afirmación: «la sagrada Unción de los enfermos no confiere la gracia, ni perdona los pecados, ni alivia a los enfermos, sino que ha cesado ya, como si antiguamente sólo hubiera sido la gracia de las curaciones» (DH 1717).

5.2.4 Los sacramentos para la comunidad: Orden y Matrimonio (CEC 1533-1666)

278. La sociedad humana descansa en el matrimonio, orientado a la procreación y mutua ayuda de los cónyuges y fortalecido así por un sacramento que eleva el amor humano y lo hace instrumento adecuado para el crecimiento de los cristianos. El Concilio de Tren-

to rechazo con toda firmeza la afirmación: «el Matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley del Evangelio e instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia y no confiere la gracia» (DH 1801) De esta manera Cristo, además de curarlo de los efectos del pecado, lo perfecciona y lo elevar a fuente de gracia, ya que participa del corazón esponsal con que Cristo ama a la Iglesia, su Esposa.

279. A la luz de la sacramentalidad el fin procreador y el de mutua ayuda, los bienes y propiedades esenciales de unidad e indisolubilidad del matrimonio adquieren particular grandeza. En el contexto matrimonial se da la transmisión de la vida y los actos conyugales tienen su verdadero significado, cosa que no sucede en otros contextos. Los tres bienes clásicos del matrimonio: la prole, la fidelidad, el sacramento y los dos fines, el fin creador y el fin de mutua ayuda están todos en mutua relación y esto se plasma es la necesaria apertura a la vida de todo acto conyugal (*Humanae Vitae*, esp. n.11).

280. Ahora bien, la familia de los hijos de Dios no se limita a una comunidad humana, sino que es la Iglesia, que reposa en los sacramentos [→237]. Para la administración de los sacramentos algunos cristianos deben ser configurados con Cristo cabeza, y de ahí el *sacramento del Orden*, especialmente para la celebración de la Eucaristía (Cuerpo real de Cristo) y el cuidado de la Iglesia (Cuerpo Místico). Este sacramento imprime el carácter permanente, como signo espiritual indeleble y potencia espiritual, y la gracia para poder ejercitar dignamente el ministerio. Este sacramento es administrado por el Obispo mediante la imposición de manos y la oración consecratoria y tiene tres grados: obispo, presbítero y diácono, pues las denominadas *órdenes menores* tenían un sentido de preparación al orden, o bien diversos ministerios establecidos por la Iglesia.

281. Es esencial el haber recibido la ordenación sacerdotal para poder presidir la Eucaristía, como ya recordaba la confesión de fe pres-

crita por Inocencio III a los valdenses (1208), y se reiteró en el Concilio de Letrán IV (1215): «En este sacrificio creemos que ni el buen sacerdote hace más ni el malo menos, pues no se realiza por el mérito del consagrante, sino por la palabra del Creador y la fuerza del Espíritu Santo. De ahí que firmemente creemos y confesamos que, por más honesto, religioso, santo y prudente que uno sea, no puede ni debe consagrar la Eucaristía ni celebrar el sacrificio del altar, si no es presbítero, ordenado regularmente por obispo visible y tangible[...] Quien cree y pretende que sin la precedente ordenación episcopal, como hemos dicho, puede celebrar el sacrificio de la Eucaristía, es hereje» (DH 794). En el fondo los valdenses renovaban posiciones del gnosticismo y entendían la Iglesia como una comunidad meramente espiritual de puros, en la que los sacramentos simplemente manifestaban algo que ya existía.

282. Respecto al sujeto del sacramento del orden, Juan Pablo II: «para alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia» (DH 4983). Esta cuestión se comprende mejor considerando que «Toda la economía sacramental está fundada sobre signos naturales, que tiene su fuerza de signo inscrito en la mente de los hombres: “los signos sacramentales, como dice santo Tomás, representan lo que significan por su semejanza natural”. La misma ley vale cuando se trata de personas: cuando hay que expresar sacramentalmente el papel de Cristo en la Eucaristía, no habría esa “semejanza natural” que debe existir entre Cristo y su ministro si el papel de Cristo no fuera asumido por un varón; en caso contrario difícilmente se vería

en el ministro la imagen de Cristo; porque Cristo mismo fue y sigue siendo un varón» (Doc. 30,27).

283. Por ese mismo motivo la Iglesia, desde sus orígenes apostólicos vinculó el sacramento del Orden a la *continencia* como algo muy conveniente: al principio se ordenaba a casados, pero que desde ese momento debían guardar la continencia perfecta, como lo atestiguan concilios antiguos, aunque no se despidiera a la mujer. La praxis oriental de ordenar a casados que se abstienen de las relaciones conyugales sólo en los días de celebración litúrgica es una innovación del siglo VII sin base en la tradición más antigua de la Iglesia. De hecho la misma configuración sacramental del ordenado con Cristo pide también una entrega de corazón indiviso (1 Co 7,32-34), y precisamente ese es el sentido del celibato, cuyo significado sólo se comprende en el contexto de una vida de oración y santidad que acompañe las acciones sacramentales. En cualquier caso el autor de estas acciones es siempre Cristo y de ahí que su eficacia no dependa de la santidad del ministro, al contrario de otros aspectos del ministerio sacerdotal, en cuyos frutos influye notablemente la preparación y santidad del ministro.

5.3 La vida del mundo futuro (CEC 988-1065)

284. Con respecto a la vida del mundo futuro hay dos textos que pueden resultar muy útiles. El primero que citamos es la parte final del *Credo del pueblo de Dios* de Pablo VI, que resume las grandes enseñanzas de escatología, es decir, las verdades últimas y subraya la dimensión comunitaria y eclesial, tal como se puede ver también en el capítulo VII de *Lumen gentium*. El segundo es bastante anterior, de Benedicto XII y desarrolla más la cuestión de la retribución in-

mediata después de la muerte, que también está presente en el texto de Pablo VI.

285. «Creemos en la vida eterna. Creemos que las almas de cuantos mueren en la gracia de Cristo -ya las que todavía deben ser purificadas en el purgatorio, ya las que desde el instante en que dejan los cuerpos son llevadas por Jesús al Paraíso como hizo con el buen ladrón-, constituyen el Pueblo de Dios más allá de la muerte la cual será definitivamente vencida en el día de la resurrección cuando esas almas se unirán de nuevo a sus cuerpos. Creemos que la multitud de aquellos que se encuentran reunidos en torno a Jesús y a María en el Paraíso, forman la Iglesia del cielo donde, en eterna bienaventuranza, ven a Dios tal como es y donde se encuentran asociadas, en grados diversos, con los santos Ángeles al gobierno divino ejercido por Cristo en la gloria, intercediendo por nosotros y ayudando nuestra flaqueza mediante su solicitud fraternal. Creemos en la comunión de todos los fieles de Cristo, de los que aún peregrinan en la tierra, de los difuntos que cumplen su purificación, de los bienaventurados del cielo, formando todos juntos una sola Iglesia; y creemos que en esta comunión el amor misericordioso de Dios y de los Santos escucha siempre nuestras plegarias, como el mismo Jesús nos ha dicho: Pedid y recibiréis. De esta forma, con esta fe y esperanza, esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro» (*Credo del Pueblo de Dios* 28-30).

286. «Según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos [...] y de los otros fieles muertos después de recibir el Bautismo de Cristo, en los que no había nada que purgar al salir de este mundo [...] o cuando después de su muerte se hubieren purgado; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo [...] inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del salvador Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el

cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles, y después de la Muerte y Pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino porque se les muestra la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia, y que, por tal visión y fruición las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno» (DH 1000).

287. Sobre algunos efectos de esta visión en el organismo sobrenatural del bienaventurado el Papa Benedicto XII precisó que «esta visión de la divina esencia y la fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propiamente virtudes teologales; y que una vez que hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara, y la fruición en ellos, la misma visión y fruición es continua sin interrupción alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad.» (DH 1001).

288. No olvida tampoco la cuestión de los que mueren en pecado mortal: «Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de la muerte bajan al infierno, donde son atormentadas con penas infernales, y que no obstante en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo tal como se portó, bien o mal (2 Co 5,10)» (DH 1002).

289. En ambos textos hay un presupuesto antropológico común: el hombre está compuesto de alma y cuerpo, y en el destino último de cada hombre y de la humanidad volverán a estar unidos estos

aspectos que se separan con nuestra muerte. El alma o principio espiritual del hombre, creada inmediatamente por Dios es inmortal [→121,128] y es juzgada inmediatamente después de la muerte, en el sentido de que su destino eterno depende de cuál sea su situación ante Dios en el momento de morir. Sobre el modo en que se explica esto los teólogos propusieron diversas teorías, porque el hecho es claro; probablemente dado que el alma es de naturaleza espiritual, al quedar separada del cuerpo, la opción que haya tomado se hace definitiva, y de esa manera permanece ya para siempre con Dios o alejada de él.

290. Recuerdan también ambos textos la cuestión de la purificación del alma antes de ver a Dios. Si el difunto se encuentra en situación de amistad y gracia de Dios, pero en él han quedado pecados veniales, apegos o faltas de cualquier tipo debe pasar por una purificación. Una vez más debemos reconocer que no sabemos la manera en que esto sucede; conlleva una cierta pena del que se purifica, pero no se puede plantear como si fuera un infierno limitado, pues en los que se purifican están la esperanza y la caridad. Por su parte la Iglesia, desde el comienzo, ha tenido siempre la conciencia de que debe orar por los difuntos, y ofrece también por ellos el sacrificio de la Eucaristía.

291. Es importante notar que ya inmediatamente después de ese juicio se pasa a la situación de castigo permanente (en el caso de los pecadores que no se han arrepentido) o de premio eterno (en el caso de los justos que no necesitan purificación, o después de la misma). No faltan autores que niegan la inmortalidad del alma, o sitúan la resurrección en el momento mismo de la muerte. Ambas cosas se oponen a la fe, y eso mismo nos indica que se trata de afirmaciones falsas. Con frecuencia se escucha el argumento de que, puesto que el tiempo está vinculado al cuerpo, una vez abandonado el cuerpo, el difunto se encontraría con la Resurrección final; por ese mismo motivo se pone en duda la posibilidad de purificarse. Sin embargo

un mínimo conocimiento de metafísica nos dice que si bien el tiempo está vinculado a la materia, el alma separada posee una duración especial, muy difícil de imaginar, pero que evidentemente no es la eternidad divina por el sencillo motivo de que el alma no es Dios. La duración o permanencia en el ser depende del tipo de ser. En el alma separada puede darse la sucesión, el cambio, y de ahí que se pueda purificar: tal situación sería el purgatorio.

292. Respecto al premio eterno se emplea la noción de *visión de Dios*, en cuanto contemplación y unión con el propio Dios: la fe y la esperanza dejan paso a esa visión. Esta felicidad se da antes de la resurrección de los cuerpos y continúa después, extendiéndose al cuerpo. Pretender conocer muchos detalles más resulta difícil, pero en la Iglesia del Cielo, al final de los tiempos, se verán colmados los deseos santos de felicidad en las dimensiones tanto materiales como espirituales del hombre. Esto se ha anticipado ya en los cuerpos de Cristo y de María. Una correcta interpretación de la Resurrección del Señor y del dogma de la Asunción nos impiden hablar de una Resurrección del cristiano en la muerte si queremos que esas verdades conserven algún sentido.

293. Por último hay que recordar la realidad del infierno. Está explícitamente condenado afirmar que: «el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y en algún momento tendrá fin, o se dará la reintegración (*apokatástasis*) de los demonios o de los hombres impíos» (DH 411). Al final de la Edad Media se condenó la proposición: «Todos los cristianos han de salvarse» (DH 1362), como contraria a las enseñanzas de los santos Padres, pues lamentablemente no todos los bautizados perseveran en sus compromisos bautismales. Es significativo que cuando en el Concilio Vaticano II alguno de los padres pidió que se dijera explícitamente que hay condenados de hecho, la comisión doctrinal respondió que era algo

evidente por el sentido de la Escritura, que habla de la condenación como algo real, y no como mera hipótesis.

294. El problema es que no han faltado autores para los que Cristo ha padecido las penas de los condenados [→215] y así no hay nadie condenado, o que la bondad de Dios no puede permitir que una criatura intelectual permanezca condenada para siempre. Este tipo de argumentos se opone a la fe de la Iglesia (forma parte de la fe la existencia de los demonios que son ángeles condenados para siempre) y parecen un intento de ir más de lejos de lo prudente al abordar el misterio de la permisión divina del mal, cuyo aspecto más llamativo es el de la condenación eterna. Sabemos que nadie se condena sin culpa propia, y que Dios no determina a nadie al mal de la culpa (aunque, obviamente su justicia le lleva a que la culpa reciba su pena), pues la libertad de las criaturas intelectuales es un verdadero don. No resulta razonable que nuestro limitado entendimiento tenga que dar lecciones a Dios sobre lo que ha hecho o debería hacer, y si era oportuno o no crear un mundo en el que existiera el mal. Nos basta saber que Cristo ha muerto para que todos puedan salvarse y que quien no alcanza la felicidad eterna es por culpa propia [→82].

Lecturas sugeridas

Dada la amplitud del tema son muchas las lecturas que se pueden hacer. Respecto al tema de la Iglesia es fundamental la constitución dogmática *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I, como la *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, que debe ser leída junto con su nota explicativa previa. Entre ambas la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis* es también un punto de referencia.

Respecto a los sacramentos en general y la liturgia son muy útiles tanto la encíclica *Mediator Dei*, de Pío XII, como la constitución sobre Liturgia del Vaticano II, *Sacrosanctum concilium*.

Los decretos tridentinos acerca de los diferentes sacramentos son otra lectura de referencia.

Entre los textos de la Congregación para la Doctrina de la Fe destacamos la importantísima *Communio notio* (Doc. 75), sobre la Iglesia como comunión y la *Recentiores episcoporum Synodi* (Doc. 35), sobre problemas escatológicos.

Conclusión: El Corazón de Jesús *Summa totius religionis*

295. Para concluir estas breves reflexiones traemos simplemente una citas de Pablo VI y una oración litúrgica. La primera: «Puesto que el Sagrado Corazón de Jesús, “horno ardiente de caridad” es símbolo e imagen expresa de aquel eterno amor con el que “Dios tanto ha amado al mundo hasta darle a su Hijo Unigénito” (Jn 3,16) estamos seguros de que estas conmemoraciones contribuirán grandemente a que las riquezas del amor divino sea profundamente escrutadas y comprendidas; y también confiamos en que todos los fieles saquen de ellas fuerzas para conformar su vida más animosamente con el Evangelio, y para enmendar sus costumbres con diligencia, poniendo en práctica la ley del Señor.» (*Investigabiles divinitas*). La oración colecta segunda de la solemnidad del Corazón de Jesús dice así: «Oh Dios, que en el Corazón de tu Hijo, herido por nuestros pecados, te has dignado regalarnos misericordiosamente infinitos tesoros de amor, te pedimos que al rendirle el homenaje de nuestra piedad, manifestemos también una conveniente reparación»

296. En el signo del Corazón de Cristo podemos fijarnos en cuatro aspectos En primer lugar, la iniciativa de Dios de salvar al hombre, en segundo lugar que esta salvación se produce mediante el Hijo que

se encarna hasta el punto de asumir un corazón humano, en tercer lugar que el Espíritu Santo renueva la vida del hombre y le permite vivir en la amistad con Dios y colaborar con la Redención. A estos tres puntos principales se puede añadir un cuarto: esta realidad de la redención se vive en la Iglesia.

297. Dios ama al hombre, la frase nos puede parecer muy normal, a fuerza de oírla tantas veces, pero si se toma en serio tiene mucho más contenido y mucha más actualidad de lo que parece. No se trata de un Dios etéreo e impersonal, como el que se presenta en algunas espiritualidades orientales, del que no podemos decir nada o en el que nos disolvemos, sino que es un Dios distinto del hombre que me llama a su amistad. La misma creación nos habla ya del amor de Dios, y cómo el hombre ha rechazado esa amistad, oponiéndose a su realidad más profunda, y ha empleado mal su libertad, cayendo en el pecado. El amor del Padre, sin embargo, toma la iniciativa para salvar al hombre de su pecado.

298. ¿Quién es Cristo para que me pueda salvar? Ante todo es el Hijo Unigénito y eterno que se hace hombre; de esta manera estamos confesando que tanto el Padre como el Hijo son Dios. Se encarna verdaderamente, de ahí la referencia al Corazón humano; no se trata de un hombre que descubra en lo más profundo de su espíritu que el ser hombre en realidad es la esencia divina, sino que el Hijo de Dios, que existía desde siempre, se ha encarnado y ha nacido de la Virgen María. Al mismo tiempo la venida de Cristo y su dolorosa Pasión nos ayuda a evitar la ingenuidad de pensar que no hay mal en el mundo o que es irrelevante. Su entrega amorosa y obediente al Padre es la perfecta reparación por el pecado; esta entrega incluye toda su humanidad, lo cual se representa muy bien con el signo del Corazón, para que no se piense la Redención como un mero y frío acto de voluntad. Esto sólo era posible dada su peculiar constitución de dos naturalezas en la única Persona divina. Su Resurrección es la muestra de que el Padre ha aceptado su ofrenda, de manera que

su Cuerpo queda glorificado y da evidencias a los Apóstoles de que todo lo que decía era cierto. Al mismo tiempo Cristo resucitado comunica a los que creen en Él el Espíritu Santo.

299. Así llegamos a la transformación del hombre por acción del Espíritu Santo. Este aspecto es muy importante pues se trata de que la redención afecte a cada persona humana. El Espíritu Santo es la Persona-Amor en el misterio de Dios, por eso al quedar el cristiano configurado con el misterio de Dios, algo que nos supera completamente, tiene en sí como el reflejo de la Persona que indica el Amor del Padre y del Hijo. Esta nueva vida, aunque va más allá de una decisión de tipo moral, pues supone una auténtica transformación ontológica, requiere la respuesta del hombre a Dios. El sí al Señor abarca todo: desde la voluntad y los afectos a los detalles más concretos, y de nuevo aquí se advierte el valor del corazón de Cristo y nuestro corazón. No es cuestión de quedarse a un mero nivel de sentimientos, pero tampoco es un elemento que se pueda olvidar. Sólo una relación de auténtica amistad con Cristo permite entrar en el misterio de la Trinidad.

300. La Iglesia se entiende a partir de que es Cristo quien me sigue salvando. Si Cristo no siguiera hoy actuando de manera concreta y perceptible (de ahí la visibilidad de la Iglesia), la Encarnación quedaría como un mero recuerdo. Su actuación se realiza en los sacramentos, en particular el Bautismo y la Eucaristía, que con razón han sido vistos como brotando del corazón traspasado de Cristo, aunque el simbolismo del agua y la sangre sea incluso más amplio. Tenemos, pues, a la Iglesia, la humanidad que se deja renovar por Cristo, naciendo al pie de la Cruz, y luego por la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés. La presencia real, verdadera y sustancial del Señor en la Eucaristía, permite a todos acercarse al mismo Cristo, ahora ya resucitado y glorificado, pero siempre ofrecido al Padre, como en la Cruz.

Anexo: Preámbulos de la fe

1. Noción de preámbulo de la fe

301. Por *preámbulos de la fe* entendemos una serie de conocimientos que, si bien entran dentro de aquello que puede alcanzar la razón, sin embargo sin un presupuesto para la explicación de la fe. El siguiente texto de santo Tomás lo explica con bastante claridad.

302. «Hay que decir que los dones de la gracia se añaden a la naturaleza de una manera tal que no la eliminan, sino más bien la perfeccionan; por ello la luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, no destruye la luz de la razón natural que nos ha sido infundida. Y aunque la luz natural de la mente humana resulte insuficiente para manifestar lo que se nos manifiesta por la fe, sin embargo, es imposible que aquellas cosas que se nos han transmitido mediante la fe de parte de Dios sean contrarias a las que poseemos por naturaleza. Sería preciso que uno de los dos fuera falso; y como ambos nos vienen de Dios, Dios resultaría para nosotros autor de la falsedad, lo cual es imposible. Más bien como en lo imperfecto se encuentra cierta imitación de las cosas perfectas, en aquello que conocemos mediante la razón natural, hay ciertas semejanzas de lo que se nos Así como la doctrina sagrada se funda en la luz de la fe, la filosofía se funda en la luz de la razón natural; por ello es imposible que lo que contiene la filosofía sea contrario a lo que es de fe, aunque sea

inferior a esto último. Lo que proviene de la filosofía contiene algunas semejanzas de aquello y ciertos preámbulos para la fe, como la naturaleza es un preámbulo respecto a la gracia. Si en las afirmaciones de los filósofos se encuentra algo contrario a la fe, esto no es filosofía, sino más bien un abuso de la filosofía por defecto de la razón. Y por eso es posible, mediante los principios de la filosofía rechazar un error de este tipo, ya mostrando que es completamente imposible, ya mostrando que no es algo necesario. Así como las cosas de la fe no se pueden probar de manera demostrativa, tampoco lo contrario a ellas se puede mostrar de manera demostrativa que son falsas, pero se puede mostrar que no son [argumentaciones] necesarias.» SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Boethium de Trinitate* p.1 q.2 a.3.

303. Por supuesto esto no significa, ni mucho menos, que todas las personas, para tener fe, deban ser capaces de realizar esa serie de argumentaciones filosóficas. Muchas veces se tratará de conocimientos adquiridos de una forma mucho menos técnica, pero que la persona considera igualmente verdaderos, con independencia incluso de la fe.

304. En los apartados siguientes ofreceremos algunos de estos preámbulos, aunque de una manera muy sencilla y breve. El tema requeriría un espacio mucho mayor y un rigor técnico filosófico más depurado, pero al menos ofreceremos lo que a nuestro modo de ver son conocimientos que la razón puede alcanzar y que son un presupuesto objetivo para que la revelación cristiana y su explicación no resulte absurda.

2. Creación, participación y causalidad

305. Santo Tomás fue capaz de formular una propuesta filosófica que reunió lo mejor de sus predecesores y resultó enormemente fe-

cunda, tanto en el nivel de la razón como para la reflexión teológica. Su mayor aportación fue la participación del ser, que reunían ideas anteriores sobre participación y causalidad, junto con la referencia a un fundamento exterior al universo, cosa que permitía hablar con rigor de la doctrina teológica de la creación. Para entender mejor lo que propuso consideramos útil referirnos a lo que afirmaron autores anteriores y a las correcciones introducidas por el Aquinate.

2.1 Atomismo, platonismo y sus problemas

306. En la antigüedad Demócrito había tratado de explicar las diferencias entre las cosas, incluyendo las diferencias cualitativas, reduciéndolas a diferencias de cantidad, según la distinta colocación de los átomos. Cada átomo tenía una determinada figura geométrica, que se entendía como una síntesis entre lo lleno y lo vacío en el espacio, y cada cuerpo compuesto de átomos se distinguía del resto por el número, figura y posición de los átomos que lo componían. Cualquier tipo de movimiento y cambio se reducía al cambio local de los átomos. Esta explicación es lo que luego se denominará atomismo metafísico y consiste en que cada cuerpo no es más que la suma o composición de átomos, sin que posea una unidad intrínseca de otro tipo. Como se puede ver no había tenido en cuenta lo que luego Aristóteles explicará como el ser acto del todo. La explicación de Demócrito se extendía a la antropología, pues el alma constaba simplemente de átomos más ligeros distribuidos en los órganos de los sentidos y su conocimiento era simplemente conocimiento sensitivo: se daba una identidad entre el estado físico del órgano sensible y el estado psíquico.

307. Platón, en cambio, trató de explicar la multiplicidad mediante el recurso a lo inmaterial o espiritual, explicación ligada a su descubrimiento de los universales. En la línea de Demócrito era claro que la cantidad estaba ligada a la materialidad, pues Platón en cam-

bio señaló que el concepto y su universalidad estaba ligado a lo no-material: si la idea es única es porque no se puede repetir en una sucesión numerable, y por ello debe ser no-cuantitativa. La esencia es algo en sí mismo no repetible, único, aunque se realice en diversos individuos, por ejemplo, la idea de gato es única, sólo hay una idea de gato, que es idéntica a sí misma, y con la que se identifican parcialmente los diversos gatos concretos. Como consecuencia inmediata tenemos la propiedad de la auto-referencia: el universal se identifica consigo mismo. ^{el} "gato es gato", ^{el} "rojo es rojo". Así se cumple que el universal es idéntico a sí mismo y diverso del resto de cualquier otra cosa. La idea, por tanto, es *per se*, sólo se refiere a sí misma, y por ello es inmaterial e inextensa.

308. Por precisar esto con un ejemplo, se puede decir que al referirnos a "un gato" se está diciendo que esta connotación se puede aplicar a muchos entes similares a este. Podríamos buscar definir el "ser gato" mediante algunas propiedades comunes a los gatos y que sólo se dan en ellos, por ejemplo, maullar, o podríamos usar propiedades comunes con otros mamíferos, o animales, etc, pero todas estas propiedades siempre se refieren a algo único la "gatidad", por así decir, que en cuanto tal no es ningún gato concreto, ni la unión de todos los gatos existentes o posibles. Esta "gatidad" está ligada a una esencia específica, lo que luego Aristóteles llamará *sustancia segunda*, y con ello a la existencia de una multiplicidad, en última instancia infinita de entes que son "gatos"; cada uno en su lengua denominará "gato" a ese conjunto de entes, y "gato" a cada uno de ellos.

309. Este núcleo inteligible, único respecto a lo demás y por ello universal, puede ser sólo inmaterial, y por ello no puede ser objeto de conocimiento sensible. Debe ser objeto de un conocimiento intelectual e inmaterial que capte ese mundo de ideas. La antropología correspondiente será de tipo dualista, con la mente y el cuerpo como dos sustancias distintas. Por otra parte, en Platón también es muy

importante la noción de participación. Las ideas dependen de una idea superior, la del Uno, en diversos niveles, pues del Uno dependerían los números ideales, de éstos las ideas, y ya como una degradación lo material. En cierto modo es como un sistema deductivo, en el que lo importante son las premisas, de las que se van desarrollando las conclusiones. Si buscáramos un ejemplo visual podríamos decir que la participación platónica es como una proyección geométrica de un cuerpo en una dimensión menor, por ejemplo, la proyección de una esfera en un plano nos ofrece una circunferencia, que no posee todas las características de la esfera, sino que tiene menos y no alcanza la plenitud del modelo ideal. Veremos más adelante las grandes diferencias con la noción de participación en santo Tomás.

310. Estas explicaciones, aunque tuvieron su inicio en la antigüedad, se han perpetuado a lo largo de la historia. Muchos materialismos, hoy especialmente difundidos, piensan que toda la realidad se puede explicar mediante el movimiento de las partículas, y de hecho la revolución científica ofreció muchas explicaciones en ese sentido, aunque si nos mantenemos en el campo de la ciencia en sentido estricto, no se puede extrapolar una explicación física a una explicación completa de la realidad. Por otra parte, el platonismo recibió un fuerte impulso de la misma revolución científica, pues todo el aspecto pitagórico que subyacía en Platón, y que veía las ideas como números, permitía pensar que las matemáticas que explicaban los movimientos eran una realidad eterna.

311. Aristóteles, en cambio, advirtió las deficiencias de los planteamientos platónicos. Ante todo, la cuestión de la participación, pues del Uno, por muchas vueltas que se le dé, no podemos obtener la multiplicidad a partir de esa unidad, ni la materia de la forma. Para ofrecer una explicación mejor Aristóteles distinguió entre los universales lógicos inmateriales, que están en la mente, y las esencias de las cosas materiales; en estas últimas, además, se deberá recu-

rrir tanto a la materia como a la forma, para explicar la unidad y la diversidad. Las esencias de las cosas no son los universales, ni los universales existen prescindiendo de los singulares.

312. Aristóteles observó que ciertamente el universal sólo se identifica consigo mismos, .^{el} rojo es rojo", pero también estos universales se predicán de un sujeto "la sangre es roja", y por ello la esencia lo es de algo que existe en sí mismo. De esta manera es absolutamente necesario distinguir entre dos maneras de referirse a sí mismo: una cosa es la *perseidad de cualquier esencia*, y otra cosa distinta y complementaria es el *ser en sí mismo de la sustancia*, de lo que Aristóteles denomina sustancia primera, el sustrato individual, que es el sujeto ontológico del que se predicán las cualidades. Así como no se puede definir una cualidad en última instancia más que atribuyéndosela a sí misma "el rojo es rojo", también hace falta encontrar un sujeto último al que atribuir esa cualidad, al final hay que llegar a un individuo que exista en sí. Tenemos por ello las sustancias primeras o sustancias en sentido primario, que existen en sí mismas (son individuos) y por sí mismas (en cuanto que tienen una esencia individual), con su unidad característica, y por otra parte las sustancias segundas o esencias específicas, que son comunes a varios individuos, como la esencia del gato es común a varios gatos.

2.2 La explicación de las esencias a partir de las causas

2.3.1 Los diversos tipos de causas

313. Dado que la noción platónica de unas ideas subsistentes presentaba bastantes problemas Aristóteles entendió que era mucho más razonable explicar las esencias a partir de las causas. Santo Tomás básicamente aceptó ese razonamiento (como puede verse en *De*

Veritate 5,9). No bastaba recurrir a las propiedades de los elementos para explicar las diferentes sustancias, ni tampoco las ideas platónicas eternas e idénticas a sí mismas. Era preciso recurrir a toda una serie de niveles de causalidad: uno más inferior, que dependía de los elementos, caracterizados para Aristóteles por las propiedades de frío, cálido, húmedo y seco; otro mucho más estable que era el de los cuerpos celestes, los cuales se movían en esferas con un movimiento circular que se combinaba de diversas maneras. La articulación de estos niveles permitía explicar las sustancias y sus cambios. Este aspecto era tan importante para santo Tomás que, según él, la transformación final de la que habla la Escritura se daría porque cesaría el movimiento de los cielos, y entonces ya no habría ni generación ni corrupción de sustancias: sólo permanecerían los elementos y el hombre, ya que la forma del hombre, el alma, dependía directamente de la creación divina; más adelante explicaremos esta cuestión.

314. El esquema de los diversos niveles de causas es mucho más profundo de lo que parece, y aunque hoy sabemos que los cielos no son esferas que se muevan, sí sabemos que hay niveles de causas mucho más estables que otras, como por ejemplo las que se dan a nivel subatómico, de ahí que algún físico explicara que el cielo de los antiguos se ha pasado al núcleo de los átomos.

315. La pregunta, sin embargo, es ¿y por qué hay que rechazar la explicación de Demócrito en la que podrían entrar esa serie diversa de causas? Para Aristóteles en determinados procesos bastaba una explicación sencilla, en la cual a partir de las posiciones iniciales de las partículas y una ley de movimiento se podría llegar al resultado final, que es lo que pretendía Demócrito, y lo que fue muy desarrollado a partir de la revolución científica: el resultado final era la suma de multitud de pequeños movimientos que el calculo diferencial permitía tratar. Sin embargo, este esquema, que en fondo es reducir la física a geometría, fallaba cuando el proceso era mu-

cho más complejo, en concreto en cuanto empezaba a intervenir lo referente al calor.

316. En estos casos el proceso está determinado solamente al final, de modo que el estado final es como si determinara ese proceso. Por todo ello Aristóteles advirtió que se debía hablar no sólo de una causa del movimiento y de un estado inicial, sino de causa formal y causa material. La materia es un sustrato indeterminado del que por acción de las causas se educa una forma, es decir, se estabiliza y se determina lo que es la indeterminación de la materia. Por ello las formas están en potencia en la materia y por acción de las causas pasan a estar en acto; es importante no confundir la potencialidad de la materia como si en ella estuvieran implícitas las formas, como las conclusiones están implícitas en las premisas o las figuras están implícitas en el plano. Se trata de indeterminación imprevisible e intrínsecamente inestable. Por ello la forma es un término que estabiliza el movimiento caótico de los elementos.

317. De nuevo un vistazo a la situación de la física actual nos permite encontrar algunas semejanzas, pues en la teoría cuántica de campos el *vacío cuántico* no es la nada ni un contenedor vacío, como el vacío mecánico de Newton; es más bien un sustrato completamente indeterminado: su diferente ordenación en la coherencia de fase es lo que puede medirse mediante la cantidad de información.

318. Al mismo tiempo hay que decir algo de la *finalidad*: ya hemos dicho que la forma es el fin de un determinado proceso, y desde el punto de vista explicativo es la razón de ese proceso. Ahora bien, ese proceso no se daría si no fuera por toda una serie de causas en el ambiente que lo envuelven: santo Tomás precisaba que la tendencia o finalidad de las sustancias más complejas dependía de la acción de los cuerpos celestes. Por desgracia hay un aspecto que ha confundido un poco lo referente a la finalidad: para santo Tomás, como las esferas celestes, que influyen en toda la naturaleza, no poseían un

movimiento natural, debían estar movidas por unas inteligencias, y eso relacionaba sistemáticamente la finalidad con la inteligencia. Es obvio que una inteligencia puede pensar y tener un objetivo que luego ejecuta, y en ese sentido la finalidad conlleva una inteligencia, pero eso sería una finalidad relacionada con el designio. Ahora bien, cabe perfectamente el otro sentido de finalidad, simplemente como la tendencia a un determinado estado debido al concurso de causas del ambiente, y es en ese sentido en que tantas veces se puede leer en santo Tomás que el fin de la generación es la forma de lo generado.

319. De esta manera podemos formular sintéticamente las cuatro causas: una causa eficiente, que se puede entender como la causa del movimiento y que hace que exista determinada sustancia o se vea alterada; una causa material, que es el sustrato de los elementos, con diversos niveles de indeterminación; una causa formal, que es el término estable de un proceso y tiene que ver con su ordenación (siempre en dependencia de la causa eficiente), y una causa final, tanto en el sentido de tendencia hacia una estabilidad como en el sentido de designio o intervención de alguien que tiene una determinada idea y propósito y la ejecuta.

2.2.2 La sustancia y los accidentes

320. Antes ya hemos hecho referencia a que una sustancia primera es lo que existe en sí mismo, mientras que en la sustancia pueden existir otras características. El individuo, la sustancia primera, lo debemos designar con un nombre propio, para distinguirlo del resto. Ese nombre se convertirá en el sujeto del cual prediquemos una serie de propiedades que describen su esencia, es decir, la sustancia segunda se predica de la sustancia primera, por poner un ejemplo, de este gato concreto yo puedo decir que maúlla, que come, que es un mamífero, que respira, etc. Estos predicados, que también se

puede aplicar a otros gatos, expresan características esenciales de este gato, y por ello expresa la perseidad de este gato. Sin embargo, hay otras características que podrían darse o no darse, como pesar cincuenta gramos más o menos, variar el tono de la piel, etc. En este caso ya no se trata de elementos necesarios, sino de elementos que le pertenecen accidentalmente. Tenemos la distinción ontológica entre sustancia segunda y accidente, correlativa a la distinción lógica predicación *per se* (necesaria), predicación *per accidens* (contingente).

321. De esta manera se puede establecer la tabla de categorías ontológicas, que tiene como argumento nombres de entes, sean sustancias primeras, que existen en sí, o accidentes, que existen en otro distinto de sí. La categoría primera es la sustancia, se entiende como sustancia segunda, que se predica de determinados entes, y que expresa lo que es una sustancia primera. Nos dice aquello que caracteriza una sustancia primera, de una manera especial su género y la diferencia específica. Las otras categorías son accidentes (propiedades) que pueden existir no sólo en una, sino en muchas sustancias individuales, por ejemplo, el ser blanco puede aparecer en muchas sustancias diversas. Aristóteles hablaba de cantidad (vinculada a la materia, en el caso de los entes materiales), cualidad, vinculada a la forma, relación (que junto con las dos anteriores constituyen los accidentes propios o intrínsecos de una sustancia primera, los que tienen más que ver con su naturaleza), acción, pasión (en relación con otros entes), lugar, tiempo, hábito (adquirir determinadas propiedades), sitio (relación de ordenación respecto a otros entes).

322. Reiteramos una vez más que tanto las sustancias primeras como los accidentes dependen siempre del concurso causal: si hay determinadas causas existirá una sustancia, o adquirirá determinados accidentes, en otro caso no. De ahí la continua generación y corrupción de las sustancias, o su modificación, sea en cuanto a cualidad, cantidad o movimiento local.

2.2.3 Los límites de la explicación de Aristóteles

323. Esta explicación sin embargo tiene un defecto materialista: si el fundamento del ser de cada ente consiste en el ser de su forma educida de la materia por efecto de las causas, entonces se podría decir que cada ente es un acontecimiento de la materia, que sería algo así como la sustancia primera única que contendría los entes como sus modalidades, algo parecido a lo que explicó Spinoza. La gran aportación aristotélica fue el distinguir entre la sustancia primera y la sustancia segunda, y haber dado una explicación causal de esta última: lo que faltaba era precisamente dar una explicación de la fundamentación causal de la sustancia primera. Con las esencias y su explicación causal se puede explicar la diversidad, pero no por qué un ente es subsistente como sustancia primera. El materialismo afirma que la materia es el sujeto metafísico de la diversidad, pero entonces ya sería algo subsistente, y no se podría decir que las formas eran educidas de la materia: se caería en una antinomia, porque la materia prima ya estaría en acto, y no en potencia. Volveríamos a Demócrito, que redujo la cualidad a pura cantidad. El problema es que en la medida que existen sistemas no integrables no se puede reducir toda causalidad a un mero determinismo geométrico, con lo cual hacía falta otra cosa para salvaguardar el sistema aristotélico.

2.3 La gran aportación de santo Tomás: la participación del ser

2.3.1 El núcleo de la aportación de santo Tomás

324. La gran intuición de santo Tomás es que la explicación de Aristóteles puede explicar las esencias mediante las causas, sin necesidad de un mundo platónico de las ideas. Lo que pasa es que tales esencias son posibilidades de existencia, potencia en relación con la existen-

cia del sujeto metafísico concretos, lo que Aristóteles denominaba sustancia primera.

325. La gran aportación de santo Tomás es que considera el *ser como acto*, y este ser como acto es participado en cada cosa en razón de su esencia, determinando el que exista y el que exista de esta manera, como una entidad particular con unas propiedades dadas esenciales y accidentales. Ser y esencia se relacionan como acto y potencia del mismo modo que para Aristóteles forma y materia se relacionaban para constituir la única esencia de las entidades materiales.

326. Ser y esencia son realmente distintos porque se refiere a distintos niveles (metafísico y físico respectivamente) de una relación causal compleja que produce la existencia de cualquier entidad física. El ser acto de la forma es característico de la naturaleza de un cierto tipo de entidades, y se refiere a una acción causal que es común a todos los individuos de la misma especie. De manera semejante el ser como acto, que incluye la existencia, se refiere a la acción causal metafísica única y universal para todas las entidades que componen el universo y que a su vez ejercen una causalidad física entre ellas. Está claro que ninguna entidad puede causar a menos que exista antes.

327. Sin embargo, se plantea la pregunta de por qué es necesario distinguir entre estos dos niveles, pues parecería que basta la causalidad física. Es necesario asumir el nivel metafísico que añade algo a nivel físico y lo hace ontológicamente posible, en cuanto pensemos en la contingencia de cualquier entidad física, así como en la necesidad que tiene que caracterizar el concurso de causas que hace posible la existencia. Todas las entidades en el universo son contingentes, no existen por ellas mismas, sino que requieren un concurso de causas necesarias y suficientes para hacer que existan y que existan con unas características específicas. En concreto toda entidad física, ya sea sustancia o accidente, natural o artificial, requiere a) un

conjunto de causas, esto es, de entidades que ya existen y que la hacen existir; b) una ordenación espacio temporal de esas causas, pues tienen que interactuar según un cierto orden. Todas las entidades para existir deben necesariamente ser causadas por otras entidades que podrían no actuar, ya que son contingentes. Y son contingentes porque no poseen necesariamente el ser (esencia y existencia), ya que no lo posee de sí mismas. Incluso entidades que sean eternas en una o en las dos direcciones de la flecha temporal pueden ser contingentes. Dado que este mismo razonamiento que explica la existencia de cada entidad se puede aplicar a sus causas, que a su vez deben ser necesariamente causadas, se llegará conclusión de que el ser de todas las entidades sólo puede fundamentarse en una causalidad primera que dé sentido a estas relaciones desde fuera.

328. Las causas no pueden justificar completamente la existencia de las entidades que son el efecto de una cadena causal, o de las entidades en las que consiste la misma cadena causal, o del orden que caracteriza esta cadena. Aunque se cierre la cadena en un círculo, según la noción pagana de eternidad del cosmos y su indefinida sucesión de mundos, la existencia de una causa no causada que dé consistencia a la cadena y a cada uno de sus anillos es algo necesario, independientemente de que la cadena esté abierta o cerrada, sea finita o sea infinita.

329. Por poner el ejemplo de una cadena de personas que pasan cubos de agua de uno a otro para extinguir un fuego, si se pregunta por qué el agua está en el cubo N en el tiempo t, se podrá decir que por qué estaba en el cubo N - 1 en el tiempo t - 1. Si la cadena se cierra en un círculo, esta explicación sería indefinidamente válida sin embargo en ambos casos el agua ha debido ser tomada de una fuente para que sea capaz de existir en los cubos. El agua, en otras palabras, tiene que haber sido tomada de algo que tenga el agua por sí mismo y no de otro distinto de sí mismo, aún que cuando se cierre

la cadena ya no importa que esto haya sucedido en un cubo N y en un tiempo t.

330. La *causa primera* trasciende el universo de entidades contingentes, que están causalmente ordenadas en el nivel físico inmanente, y sin dependencia del tiempo hace participar y preserva el ser de estas entidades, tanto consideradas individualmente como consideradas en su conjunto. Como se puede advertir, esta doctrina tomista del ser se basa en el contenido y es intensiva, en lugar de basarse en la forma y ser extensiva, tal como sucede en el planteamiento de Kant. Desde el punto de vista ontológico el ser como acto no es una propiedad del sujeto, sino lo que da consistencia al conjunto de las propiedades del sujeto. Desde el punto de vista de la lógica, el ser no es un predicado, sino un *meta predicado* que tiene por argumento cualquier otra atribución predicativa (proposición) que pueda ser válidamente construida entre un sujeto y un predicado.

331. Santo Tomás se refirió a este particular esquema causal de acto potencia con el término platónico de *participación*. Sin embargo, esta participación no se refiere a la forma como acto en relación con la materia, sino más bien del ser como acto en relación con la esencia, esencia que incluye la forma y la materia. Con Aristóteles esta red de relaciones de acto potencia se consideraba como un conjunto de relaciones causales entre entidades que ya eran actuales las cuales, educían las formas de la potencialidad de la materia y así cualificada van a las nuevas entidades haciendo que existieran con sus esencias específicas. Comparada con esta interpretación, la participación metafísica es la que ofrece la consistencia ontológica última a todo el conjunto de relaciones, así como a cada una de las intersecciones y relaciones, fuera del tiempo y de manera simultánea respecto a cada momento en el ámbito material.

332. La reinterpretación tomista de la potencialidad y actualidad aristotélica permitió dar consistencia a la idea fundamental de Aris-

tóteles de explicar causalmente las esencias. Al mismo tiempo fue capaz de solucionar la contradicción intrínseca que había en la doctrina platónica de la participación. Forma y materia no se pueden relacionar como lo participado y lo participante, como pretendía Platón, dado que una es complementaria a la otra, una no puede derivar de la otra, sino que ambas deben derivar de algo en lo cual ambas participen. La única cosa que tienen ambas en común, incluso con diferentes grados y modalidades (ser en potencia y ser en acto) es el ser común de todas las entidades. Esta fue la solución de Santo Tomás al dilema fundamental de la filosofía clásica griega: aquello en lo que participan todas las entidades es el ser, no la forma en la suprema unidad, como pretendía Platón, sino el ser del puro acto, en el que esencia y ser coinciden, de manera que fundamentan la diferencia y la complementariedad de todas las otras entidades en las que ser y esencia no coinciden. Todas las formas que diversifican las entidades físicas como actos relativos a la potencia, tienen su origen a partir del acto puro, el único principio fuente del ser para todo. Este acto absoluto, absolutamente simple y actualmente infinito en relación con cualquier determinación resulta completamente inefable.

333. En suma, las entidades participan del ser como acto, que es participado del acto puro, según su diferente esencia o naturaleza. La esencia de cada entidad está relacionada con el ser participado de la causa primera como se relaciona la potencia con el acto. La esencia coincide con el ser sólo en el mismo ser subsistente, que es acto puro y no potencia. Sólo el acto puro es ser por esencia, esto es, ser necesariamente, cómo santo Tomás lo definió, mientras que otras entidades tienen el ser por participación del *Ipsum Esse subsistens*. En los entes creados la esencia limita la actualidad del ser mediante su potencialidad, y así encontramos las diferencias entre los diferentes entes, de manera parecida a como la materia limita la actualidad de una forma específica; por ello ningún individuo o

grupo de individuos agota las riquezas de la especie a la que pertenece.

2.3.2 El carácter asimétrico de la participación del ser

334. ¿De qué manera la participación del ser es un tipo de causalidad y que es lo que hace a la causalidad metafísica diferente de las otras formas de causalidad? Santo Tomás se refiere al mismo ser subsistente con el término causa primera, sin embargo, claramente establece que el uso de este término causa aplicado a la relación de participación del ser sólo podría tener un valor analógico. Como indica Santo Tomás la noción de causalidad está caracterizada, en términos lógicos, por una relación de doble implicación y por ello por la simetría de relaciones necesitantes entre la causa y el efecto. Incluso dada una ley causal, no sólo el efecto necesariamente se refiere a la causa, sino que también la causa necesariamente produce el efecto.

335. Si la relación de las entidades con el ser subsistente fuera una relación causal ordinaria, el acto puro del mismo ser subsistente dejaría de ser necesariamente, dejaría de ser esa necesidad absoluta que es el absoluto, capaz de fundamentar cualquier otro tipo de necesidad, incluyendo las leyes causales. El absoluto se convertiría en el conjunto de la totalidad de todas las relaciones posibles. La profunda diferencia entre una fundamentación realista del determinismo causal y una fundamentación lógica, tal como sucede en la ciencia moderna y antes en la ciencia griega, resulta entonces clara. Tanto la ciencia pitagórica griega como la moderna se apoyaban en la noción lógica y geométrica de simetría y por ello en la reversibilidad última de los procesos. La consecuencia más clara de este planteamiento lógico es el inmanentismo, el absoluto se identifica a sí mismo con la necesidad de la totalidad. Hoy en día, sin embargo, el descubrimiento de las antinomias lógicas y mate-

máticas ha mostrado que este absoluto, esto es, la actualidad infinita de una totalidad de relaciones perfectamente determinadas no se puede demostrar de ninguna manera consistente, pues cualquier intento en este sentido se contradice a sí mismo. De ahí que, o llegamos a una conclusión nihilista en el intento de fundamentar, o se entiende esta totalidad infinita absoluta como una especie de primitivo que no puede ser ulteriormente analizado. Éste primitivo sería previo a cualquier argumento sobre la fundamentación y se expresaría mediante axiomas como los de buen orden para los conjuntos infinitos.

336. Santo Tomás, sin embargo, plantea las cosas de manera bastante distinta. La relación de participación desde el absoluto a los entes contingentes no se puede entender como el todo y las partes de manera que las entidades que constituyen el universo fueran partes del absoluto y este último representara el universo mismo. Eso sería el panteísmo o cualquier otra forma de monismo. Más bien hay que decir que se trata de una *relación asimétrica*: el universo depende de Dios, pero Dios no depende del universo. Santo Tomás ofrece una comparación para entender mejor esto: una entidad, con su existencia, no modifica nada el mismo ser subsistente al cual se refiere necesariamente para ser una entidad, del mismo modo que una proposición no modifica nada en el ser de la entidad al cual necesariamente se refiere para ser verdadera.

337. El significado de esta analogía se comprende mejor cuando al pensar en la naturaleza abierta y al mismo tiempo asimétrica y reflexiva tanto de la referencia en el orden lógico como de la sustancia individual en el orden ontológico. Es cierto que en la sustancia se da una *reditio in seipsa*, vuelve sobre sí misma, en el sentido de que no es un accidente de otra sustancia, pero tiene una dependencia con la causa del ser. Un universal vuelve sobre sí mismo, en cuanto que se predica de sí mismo, pero necesita una dependencia de una realidad exterior. En ambos casos se trata de una autorreferencia, pero para

ser coherente, debe ser parcial, esto es, la existencia de la entidad y la adecuación o verdad de la proposición deben estar fundadas en algo distinto que ellas misma.

338. Esto nos lleva a formular el ser absoluto como infinidad actual que no puede contener en sí mismo ninguna distinción y tiene que ser absolutamente simple. Una totalidad actualmente infinita y a la vez completamente diferenciada internamente es algo contradictorio, y sería, como mucho algo equivalente al destino de los griegos o al *deus sive natura* de Spinoza.

3. El conocimiento

339. El segundo preámbulo de la fe está relacionado con el conocimiento. Por una parte, la fe nos ofrece un conocimiento que supera las capacidades naturales, lo que quiere decir que el conocimiento al que llegamos por nuestras fuerzas naturales no puede ser absoluto; por otra parte, debemos ser capaces de formular enunciados universales que sean verdaderos, incluso al hablar acerca de Dios, para todas las personas, más allá de las diferencias culturales, si queremos que el mandato misionero de Cristo tenga algún sentido. En otras palabras, se trata de superar tanto el racionalismo como el relativismo. La solución está en la noción de verdad como adecuación, expresión muy conocida pero bastante poco entendida, en el marco de la analogía, que no es otra cosa que el aspecto cognoscitivo de la participación del ser. En este preámbulo no nos centraremos tanto en los procesos que llevan al conocimiento, cosa que se indica en el tercer preámbulo, el antropológico, sino en los aspectos más lógicos de ese mismo conocimiento.

3.1 El relativismo como fruto del racionalismo científico

340. Como hicimos en el apartado anterior nos puede resultar útil recordar algo del proceso histórico a la hora de plantear el conocimiento. Ya dijimos que la revolución científica fue vista por muchos como una vuelta del platonismo, en el sentido de que mediante una serie de ecuaciones matemáticas aplicadas a la física se podría explicar toda la realidad. En el fondo era tomar el aspecto más pitagórico del platonismo, las ideas como números y proporciones, gracias al enorme desarrollo que se dio por el cálculo diferencial y sus aplicaciones a la física y a la ingeniería. Se difundió cada vez más la idea de que el mundo tenía una estructura matemática que se podía captar y expresar en una serie de ecuaciones. Una variante de este planteamiento era situar esas ecuaciones no en el mundo sino en el sujeto autoconsciente: la física de Newton funciona no porque el mundo sea newtoniano, sino porque nuestra cabeza lo es.

341. Sin embargo, las cosas no resultaron tan sencillas, pues cuando aparecieron las geometrías que no seguían los postulados de Euclides, el principio que esa geometría era la única y evidente dejó de serlo, con lo cual se hizo preciso tratar de fundamentar las matemáticas que estaban en el cimiento del conocimiento del mundo. A lo largo del siglo XIX este campo progresó mucho, pero en el primer tercio del siglo XX quedó ya claro, a partir de los teoremas de Gödel que si se formalizaba incluso una parte tan sencilla de las matemáticas como era la aritmética, resultaba imposible demostrar a partir de esa misma aritmética que un sistema formal no contenía afirmaciones contradictorias. Esto quería decir que un sistema formalizado, es decir, completamente riguroso, como era el sueño del racionalismo, si se pretendía que fuera completo, es decir, que no dependiera de nada exterior a sí mismo, debía contener contradicciones. En relación con esta idea, una serie infinita de proposiciones

que se contuviera a sí misma resultaría contradictoria. E incluso, aunque por algún misterioso procedimiento se pudiera captar ese tipo de infinito, como propusieron algunos matemáticos, en su aplicación a la resolución de problemas volverían a aparecer las contradicciones.

342. De esta manera se daba el paso desde el pensamiento fuerte del racionalismo apoyado en la evidencia y en la ciencia, al relativismo, pues no existía esa fundamentación absoluta del conocimiento. En realidad todo este proceso simplemente era la confirmación de algunas de las inquietantes afirmaciones de Platón en la VII carta en la que mostraba la dificultad para poder llegar al fundamento último de la realidad; tales dificultades, por otra parte, habían sido ya desarrolladas ampliamente en los diversos neoplatonismos, que en relación al Uno o fundamento último preferían hablar de una experiencia en lugar de conocimiento; dicha experiencia, que consideraban algo místico, era perfectamente compatible con un pluralismo religioso, ya que si nuestro conocimiento no puede llegar al fundamento último, ¿qué más da lo que afirmen las diversas religiones acerca de Dios?

3.2 La definición de verdad y la inducción

343. ¿Cómo se pueden afirmar verdades universales si nuestro conocimiento parte siempre de lo singular y no existe un mundo de ideas subsistente? Esta es la cuestión de la inducción, cómo pasar de enunciados singulares, sea sobre individuos (“Este objeto es un triángulo”) o sobre especies (“La nieve es blanca”) a enunciados universales. Una posible respuesta es enumerar completamente toda la clase de individuos, pero eso es imposible en la mayoría de los casos. Ante tal dificultad algunos propusieron que había que suponer un principio de uniformidad: con captar algunos casos, se captaba ya lo

universal, por ejemplo, al ver que Sócrates corre y que Platón corre, llegar a que todo hombre corre por ese postulado de uniformidad.

344. Sin embargo, aceptar el principio de uniformidad significa afirmar, en un plano metafísico, que la esencia se realiza siempre del mismo modo en todos los individuos, y en lógica afirmar que el dominio de definición de un predicado (según el cual se determina la pertenencia de un elemento a un conjunto) se puede dar por definido de una vez para siempre. Pero para Aristóteles y santo Tomás, como la esencia es siempre relativa y genérica con respecto a los individuos en concreto en los que se realiza, todo predicado no posee un dominio de elementos completamente determinado. La clave estará en encontrar un procedimiento recursivo universal a través del cual se pueda especificar un cierto predicado universal a partir de los diversos individuos existentes.

345. No hace falta suponer que el grado de uniformidad para los x (por ejemplo, animales) que son A (mamíferos) y B (maúllan) valga para todos los x que son A, porque puede haber diversos modos de pertenecer al conjunto (genérico) A, ya que esta pertenencia es algo analógico. Por lo tanto, según avance el proceso se especificará, ante eventuales discontinuidades, el dominio de la primera función, que de este modo será válida siempre y en todas partes, mientras que para otros modos de ser A (e.c. AC, entendiéndolo por C el tener la capacidad de ladrar), habrá otros grados de uniformidad. En el ejemplo, partíamos de gatos AB (mamíferos y maúllan) pero encontramos también perro AC (mamíferos y ladran).

346. Cuando nos referimos a verdades universales y necesarias no pretendemos decir que son absolutas o imposibles de perfeccionar. La universalidad consiste en que siempre y en todas partes que se aplique el mismo método en las mismas condiciones, se llegará a los mismos resultados. No es necesario haber establecido *a priori* el dominio de todos los casos de un universal, como si todos los casos

tuvieran que estar contenidos ya en acto en el universal y perfectamente especificados. No es preciso, para llegar al universal triángulo, conocer todos y cada uno de los triángulos, ni para hablar de la blancura, conocer todas y cada una de las clases de blancura o de las cosas bancas.

347. El poder atribuir de manera unívoca un predicado a una multiplicidad de individuos definibles con ese predicado como sujeto, y la “clausura” de una clase, supone la progresiva re-definición analógica (=proporcional a cada diferencia de cada uno de los elementos con respecto al precedente) del predicado sobre cada uno de los individuos-sujetos, sin que el dominio de definición esté fijado de una vez para siempre (es decir, sin haber fijado a priori un criterio de uniformidad).

348. Esto quiere decir que no se podrá definir la pertenencia de un individuo a una clase por el mero hecho de que la propiedad que define la clase se le atribuye de manera unívoca como a los otros miembros de la clase. La atribución unívoca a muchos presupone antes la re-definición analógica (proporcional) de cada uno de los individuos. Analógica quiere decir proporcional a la diferencia específica individual. Si llamamos ΔP a la diferencia entre dos predicados uno-de-uno, $P1$ y $P2$, atribuidos a dos sujetos individuales diversos $S1$ y $S2$, el predicado universal genérico “uno-de-muchos” atribuible unívocamente a ambos surgirá de modo natural como la relación constante de su mutua y proporcional re-definición:

$$S1:P1=S2:P2 \Rightarrow S1:S2=P1:P2$$

y de aquí

$$\Delta S \text{ proporcional } \Delta P \Rightarrow \Delta S / \Delta P = \text{constante}$$

349. Con un ejemplo esto se puede entender mejor: supongamos alguien que vive en el desierto y que no conoce más blancura que el blanco de una flor, de una tela y de la luna. Ha formado el universal “blanco” porque en cada uno de esos casos ese predicado era

proporcional a su sujeto. Si se le presenta un poco de nieve, tendrá que volver a definir la noción de blanco, para que incluya este nuevo caso, pues de nuevo se da la proporcionalidad entre el sujeto y el predicado. La noción de blanco es universal, pero no hace falta que esté determinada *a priori*, sino que su dominio se va construyendo poco a poco. Es un dominio actualmente finito, pero virtualmente infinito.

350. Para poder explicar coherentemente la inducción hay que recordar una de las distinciones fundamentales de la metafísica aportada por santo Tomás que antes citamos: la distinción entre esencia y acto de ser. El acto de ser tiene la función de acto respecto a la esencia; la esencia nos indica cuál es la naturaleza de una cosa, sus propiedades que nunca pueden faltar, ahora bien, esto todavía es algo potencial respecto al acto de ser, que actualiza de manera última esa esencia. La esencia de una criatura está determinada por una serie de causas, pero su ser depende de una causalidad superior y externa al mundo que procede de Dios, acto Puro en el que no hay composición. No basta definir algo, una esencia, para que ya exista.

351. Para la ontología moderna *existir* significa simplemente pertenecer a una clase, esto es, se reduce el ser a la cópula entre sujeto y predicado, tal como explicaba Kant. Afirmar que «existe un estudiante español» es lo mismo que decir «un español es estudiante», y en este ámbito la re-definición mutua sujeto/predicado no tiene sentido. Sería un círculo vicioso pretender re-definir el campo del dominio de un predicado sobre un elemento que debería pertenecer a ese dominio, cuando todo el ser del elemento consiste en pertenecer a ese dominio. Para el lógico y el matemático moderno vale lo siguiente: Dime en qué campo, conjunto, espacio, clase etc estás definido, y te diré no sólo qué cosa eres, sino también que eres (que existes). Sin embargo, como el ser del sujeto no depende de la definición del dominio del predicado genérico (no se identifican el ser y la

esencia), la definición mutua sujeto-predicado en la que se resuelve la inducción constitutiva no se convierte en un círculo vicioso.

352. Se puede explicar el párrafo anterior con un ejemplo: Si el ser de Sócrates se identificara con el pertenecer a la clase genérica de los hombres, sería absurdo pretender redefinir el predicado “hombre” sobre Sócrates, pues en el dominio de ese predicado ya tendría que estar Sócrates. Ahora bien, si el ser de Sócrates es independiente de la existencia de la clase genérica de los hombres, a la cual se quiere probar la pertenencia de Sócrates como un elemento específico de dicha clase, es perfectamente legítimo suponer un procedimiento recursivo de progresiva re-definición (=especificación) del dominio genérico sobre una propiedad cualquiera del individuo Sócrates (e.c. “Ser griego”, como una forma de “ser hombre”) de manera que se le introduce (“induce”) en ese dominio.

353. De esta manera el conocimiento depende de la realidad, y se va adecuando progresivamente a ella. Tenemos por tanto la noción de verdad como *adecuación* (no ecuación) entre el entendimiento y la realidad. El conocimiento es, por ello, un efecto de la verdad entendida como adecuación. Así lo presenta santo Tomás al comienzo de las cuestiones *De veritate*:

«Todo conocimiento se completa (*perficitur*) mediante la asimilación del cognoscente a la cosa conocida, de modo que tal asimilación es el fundamento mismo del conocimiento (*causa cognitionis*) [...] Y a esta adecuación de la cosa y del entendimiento, como se ha dicho, sigue el conocimiento. Así, el ser ente (*entitas*) de la cosa funda la relación que define la noción de verdad (*praecedat ratio veritatis*), pero el conocimiento es como un efecto (*effectus quidam*) de la verdad» S. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, I, 1c.

354. Nunca podemos olvidar que para santo Tomás la universalidad de la verdad está garantizada no como para los modernos de una manera axiomática, por la suposición (=hipótesis) de la existencia de ideas universales únicas para todos los hombres (en cualquier modo en que esto se quiera desarrollar), sino por la demostración de que existe (=teorema) un indefinida posibilidad para cada universal, en cuanto que existe como predicado genérico en la mente de cada hombre, de re-definirse sobre la especificidad del ente al que dicho universal se refiere para construir enunciados. En otras palabras, las definiciones son universales y unívocas precisamente porque, aunque derivan de ideas diversas para cada mente humana, mediante esas ideas diversas cada mente se puede adecuar a la especificidad del objeto, de manera que para el mismo objeto obtiene definiciones idénticas. Y esto a pesar de la diversidad irreductible de las mentes humanas que las han producido y de la diversidad de las mismas enunciaciones verbales de la definición (e.c. por diversidad de lengua, cultura, formación etc).

«Es necesario decir que la intención de Aristóteles no es la de afirmar la identidad de los conceptos de la mente por referencia a su enunciación verbal, como si para una misma enunciación se sobreentendiera una misma concepción de la mente: de hecho, las enunciaciones verbales son diversas en los diversos sujetos cognoscentes. Al contrario [Aristóteles] pretende afirmar la identidad de los conceptos de la mente por relación a las cosas: dice que los conceptos son idénticos porque se refieren de manera semejante [no idéntica: las mentes que los conciben son diversas entre sí] a las mismas cosas» SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In perihermeneias*, I,ii,21.

355. Nuestro conocimiento es verdadero, o al menos puede serlo, pero es limitado, pues la adecuación puede mejorar cada vez. No es que el nuevo paso elimine el anterior, sino que lo integra y añade nuevos elementos.

3.3 La analogía y el conocimiento analógico de Dios

356. La analogía es el aspecto semántico de la participación: dado que las cosas son de muchas maneras, consiguientemente se predicán de muchas maneras. La analogía consiste en emplear un mismo término con connotaciones diversas: no se trata de una pura equivocidad o ambigüedad, sino de una equivocidad sistemática, es decir, que obedece a una serie de principios. La analogía permite, por así decir, reducir a la unidad realidades diversas, pero sin perder la diversidad. El ejemplo clásico que propone santo Tomás: el término *sano* aplicado a un animal, a la orina, a la medicina o a la comida nos muestra claramente la diversa proporción que cada uno de estos términos tiene con la salud, que propiamente está solo en el animal.

357. En un planteamiento racionalista la analogía es un sin sentido, pues cualquier predicación debe estar perfectamente determinada dentro de un conjunto de axiomas bien definido. En el planteamiento analógico eso no es así: cada perfección es realizada de manera análoga, y supuesto eso ya se pueden formular género y especies. Se puede decir que el género animal se predica igual del caballo y del buey, pero antes he tenido que reconocer que caballo y buey realizan su ser animal de manera distinta, aunque coincidan en una serie de características de la animalidad que comparten, y por ello pueden entrar en el mismo género. Si empleáramos la terminología de los sistemas formales, lo que nos está diciendo la analogía es que tenemos que ir cambiando los axiomas y completándolos conforme vamos conociendo, siempre en dependencia de la realidad. Obvia-

mente se trata de un sistema lógico mucho más flexible, pero a la vez mucho más complejo de formalizar y de implementar.

358. Para nuestro objetivo de los preámbulos de la fe, en un lenguaje análogo se puede llegar a hablar de Dios. Dado que hemos visto antes en el ejemplo de sano que la causalidad permite la inteligibilidad de varios contenidos análogos, y la Causa Primera es causa, aunque de un modo muy peculiar, esto nos va a permitir hablar de Dios.

359. Santo Tomás explica que los nombres son signos de los conceptos, y los nombres, los términos (voces explica santo Tomás) se refieren a las cosas significadas mediante el concepto del entendimiento. Así pues, en la medida que algo es conocido por nuestro entendimiento, se le puede dar un nombre. Santo Tomás advierte que en esta vida no podemos conocer a Dios por su misma esencia, eso queda para la visión de la otra vida. Sin embargo, lo podemos conocer a partir de las criaturas “*secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis*” (I,13,1), es decir, en cuanto que es principio, y atribuyéndole lo que hay de excelente en las criaturas y eliminando las limitaciones de éstas. Eso sí, aunque podamos aplicar nombres a Dios, sin embargo, estos nombres no van a poder expresar su esencia divina, mientras que en los nombres de aquello que está a nuestro alcance el nombre sí expresa su esencia, aun con todas las limitaciones que tiene nuestro conocimiento en general, obviamente agudizadas en este campo.

360. En muchos nombres aplicados a Dios simplemente se elimina la limitación que vemos en las criaturas, como cuando decimos que es infinito, o inmaterial. No obstante, también se le pueden aplicar nombres de manera positiva que se digan de Dios sustancialmente, esto es, no que le representen de manera perfecta, sino que digan algo que realmente está en Dios (I,13,2). Santo Tomás nos ofrece un ejemplo muy claro: decir que “Dios es bueno” no equivale a decir “Dios no es malo”, o “Dios es causa de la bondad”, sino que lo que en

las criaturas denominamos *bueno* está de una manera muchísimo más alta en Dios, pues las criaturas sólo muestran de una manera lejanísima la bondad del creador. De hecho, los nombres que designan perfecciones como la bondad, la vida, etc, realmente, por lo que significan le competen a Dios en primer lugar, aunque según el modo de significar, que obviamente para nosotros depende de nuestro conocimiento, corresponden ante todo a las criaturas.

361. Una consecuencia de lo anterior es que no todos los nombres que aplicamos a Dios son sinónimos (I,13,4). Serían sinónimos si los empleáramos simplemente para eliminar la limitación de Dios o para decir que es causa de todo, pero como significan, aunque de modo muy imperfecto, la sustancia divina, corresponden a conceptos distintos. Dado que nuestro conocimiento de Dios parte de las criaturas, forma conceptos diversos a partir de las perfecciones que hay en las criaturas, y que proceden de Dios, y que en él están unidas perfectamente. Así como a las diversas criaturas corresponde un principio único y simple, que las criaturas representan de forma múltiple y variable, así a los múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, aunque conocido por medio de ellos de un modo imperfecto. Por eso, aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y varios conceptos.

4. Antropología

362. El tercer gran preámbulo de la fe tiene que ver con la antropología. Las enseñanzas cristianas suponen que el hombre es a la vez material y espiritual, capaz de llegar incluso a una serie de operaciones superiores que le permiten un conocimiento intelectual y universal, y a la vez una voluntad libre: sin estos elementos no tendría sentido la respuesta libre a la fe. Por otra parte, debe perfeccio-

narse mediante cualidades que tiene que adquirir, de ahí la doctrina del mérito y en general toda la vida moral, y a la vez debe poder establecerse su subsistencia posterior a la muerte, pues de otro modo no tendría sentido ni el juicio de Dios ni los premios o castigos después de esta vida.

363. El carácter material del hombre es algo muy claro, el problema suele venir por negar un carácter espiritual que lo trascienda. Sin embargo, ha existido el peligro a lo largo de la historia del pensamiento de considerar el aspecto espiritual completamente separado del material. Las nociones de forma y materia a las que antes aludíamos son muy útiles para poder plantear correctamente la cuestión, pues el aspecto espiritual del hombre, que trasciende la materia, es lo que determina y hace que esta materia sea verdaderamente cuerpo humano.

364. Por ello todas las operaciones del hombre comienzan en el nivel material. Se trata de operaciones inmanentes, que vuelven sobre el propio agente y suponen un cierto grado de control. El nivel más básico es el de las operaciones vegetativas, en las que se da un control de la operación, otro nivel superior es el de las operaciones senso-motoras, en las que además se controla la forma de la operación, pues la forma de la operación se hace depender de la forma captada por los sentidos. Un ejemplo de esto último es cómo un animal modifica su movimiento según lo adapta a lo que conoce de su entorno, pues si ve una piedra configura su movimiento para evitar tropezar en esa piedra. Sin embargo, el fin de su operación, está inscrito en sus instintos. En el caso del hombre se da un tercer nivel de operaciones, intelectivas y voluntarias, en las que se puede controlar también este fin y de ahí que se pueden superar los primeros movimientos instintivos: por ejemplo, una oveja ante el lobo instintivamente huye, mientras que el ser humano tiene ese primer movimiento de huida, pero puede controlarlo e idear otra

estrategia, como atacarle con una piedra o un arma, o estudiarlo adecuadamente protegido desde una jaula.

365. En el caso del conocimiento el principio es siempre una configuración con lo que se percibe del exterior: a partir de un estímulo físico la capacidad sensitiva reacciona y produce interiormente una configuración con lo exterior, que le permite una serie de operaciones. Lo captado depende de los diversos órganos de los sentidos externos, pero resulta fundamental también la elaboración interna, lo que los antiguos llamaban sentidos internos. En el caso del hombre esa posibilidad de adecuación tiene un nivel ulterior: el conocimiento intelectual, que es capaz de conocer *sub ratione universalitatis*, es decir, con una posibilidad indefinida de re-adecuarse a lo exterior. De esta manera se puede dar lo que explicábamos en el apartado anterior acerca del conocimiento de la verdad, por más que sea un conocimiento limitado, es realmente universal.

366. De manera análoga el apetito o tendencia a algo sigue a la forma aprehendida por los sentidos, según los fines instintivos, pero en el hombre al darse una aprehensión universal no dependemos en nuestra valoración de lo meramente sensitivo o del instinto, y de ahí que tengamos libertad.

367. Lo que sucede es que para que puedan darse ambos aspectos, la inteligencia y la voluntad libre, hace falta un sustrato que procese la información capaz de volver completamente sobre sí mismo; en un sistema de controles meramente materiales nunca se puede volver perfectamente sobre sí mismo: un martillo no puede martillear sobre sí mismo, como mucho una parte martillea sobre otra. De esta manera para la capacidad indefinida de re-adecuación hace falta poder volver sobre sí mismo y así tomar distancia, por decirlo de alguna manera, de las representaciones que ya tenemos, para poder formularlas de manera universal. Este es el motivo por el cual se habla de que el alma o forma del hombre debe poseer un aspec-

to espiritual, es decir, debe poder volver sobre sí misma, tener ese poder de control sobre sí, al menos en un cierto nivel, pues de otro modo no habría ni entendimiento universal ni voluntad libre.

368. Supuestas esas capacidades, es necesario decir que la persona debe perfeccionarse mediante sus actos. Lo explicado acerca de la sustancia y los accidentes resulta muy útil en este sentido, pues el hombre posee una naturaleza ya dada, pero puede y debe perfeccionarse en orden a un fin, debe adquirir una serie de cualidades que antes no tenía. Precisamente la libertad es lo que le permite adquirir una multitud de hábitos o cualidades, en lo que, por supuesto, cuenta mucho el sustrato material. Precisamente Aristóteles veía las virtudes como la moderación de las pasiones: el hombre debe perfeccionarse de manera conforme a su naturaleza adquiriendo toda una serie de nuevas cualidades accidentales.

369. En este punto se entiende perfectamente que la moralidad de un acto dependa de su conformidad con la naturaleza en orden al fin. Fue muy común la explicación de Hume, que desligaba la moral de la descripción de la naturaleza y la relegaba al campo de lo no-natural: algo construido por el hombre, en cualquiera de las formas de relativismo moral que conocemos. Obviamente con esto nos movemos en la ontología nominalista de que el ser de los enunciados es una mera cópula entre el sujeto y el predicado, y no depende de un referente externo.

370. Una posible respuesta fue la solución kantiana, la del imperativo categórico que es un reflejo en la moral de su sistema más general: igual que lo real debe adecuarse a lo *a priori* de la mente, sólo una obligación moral absoluta e incondicionada puede obligar. Este imperativo sería algo así: actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de una legislación universal. De esta manera se llega al *deber por el deber*, y de una manera muy fácil a las morales de la opción fundamental, pues con tal de que se

dé ese imperativo ya estamos en un comportamiento moral. Esto es lo que también se denomina una *autonomía* de la ley moral, pues no dependería de algo externo, *heterónomo*, respecto al sujeto.

371. Muchos han aceptado estos principios y han querido ver la fundamentación de la moral como algo originario, y que no depende de la naturaleza, pues consideran el *deber ser* tan originario como el *ser*. Sin embargo, la posición de santo Tomás es bastante distinta: no se trata de derivar automáticamente el *deber ser* del *ser*, sino derivarlo mediante la *naturaleza intencional* de la mente humana, tanto en su aspecto de entendimiento como de voluntad. En la medida en que el entendimiento conoce veritativamente que un determinado objeto es un bien, entonces hay que conseguirlo efectivamente (pues tiene afinidad con su naturaleza, que busca su mejora objetiva) si se quiere alcanzar el fin y la perfección de esa naturaleza. Para conseguirlo, determinados actos son necesarios (en unos casos es necesario realizarlos, en otros evitarlos), y tanto ese bien como tales actos resultan obligatorios para la voluntad, como facultad intencional del desear y facultad eficiente para mover todas las otras facultades de modo que se alcance ese bien. Así pues, la obligatoriedad moral no es apodíctica, sino condicionada, del mismo modo que entendimiento y voluntad son facultades intencionales, dirigidas a un objeto.

372. Obviamente una persona al actuar puede hacer algo que sea contrario a la naturaleza por buscar un bien *parcial*, que en realidad es un bien sólo *aparente*, tanto respecto a uno mismo como respecto a otras personas, dejando de lado la naturaleza social del hombre. Ese tipo de actos no contribuyen al desarrollo de la persona, sino que la deterioran: le impiden alcanzar el fin, y es lo que en toda la reflexión moral se han denominado vicios y pecados.

373. Con todo lo explicado antes también se facilita la comprensión de la vida posterior a la muerte. Dado que en el hombre hay un sus-

trato espiritual no es absurdo pensar que puede subsistir de manera individual cuando tras la muerte el cuerpo ya no puede mantener sus funciones. Al mismo tiempo, supuesta la existencia de ese primer principio del universo, si lo consideramos inteligente y libre, tiene mucho sentido que haya un premio o un castigo según se haya actuado respecto a la naturaleza que depende de Él. Por la Revelación sabemos que lo meramente natural es sólo un aspecto de la creación, pues la venida de Cristo permite al hombre alcanzar toda una serie de bienes que le superan, y respecto a los cuales también será juzgado, pero el principio de un juicio de los actos realizados según su conformidad o disconformidad con la naturaleza del hombre se mantiene siempre.

Lecturas sugeridas

Para la elaboración de este anexo hemos tenido especialmente en cuenta varias obras del Prof. Gianfranco Basti, en las que converge el pensamiento de santo Tomás junto con una particular atención al pensamiento científico y lógico más reciente. Recomendamos en castellano las publicadas en nuestro Instituto Teológico: *Filosofía del hombre* (2011) y *De la física de la información al conocimiento y libertad de la persona* (2019). En italiano e inglés está disponible el interesante manual: *Filosofía della Natura e della Scienza* (Vaticano 2001).

Índice general

Abreviaturas	3
Introducción	5
1. La verdad y las verdades católicas	6
2. Síntesis teológica	8
3. Sugerencias	10
Capítulo 1: La verdad de los misterios cristianos	13
1.1 Nuestro conocimiento y nuestro lenguaje pueden llegar a Dios	14
1.1.1 Un lenguaje sobre Dios limitado pero verdadero (CEC 27-49)	14
1.1.2 La verdad como <i>adaequatio</i> , alternativa al empirismo y al ontologismo	16
1.2 La revelación de los misterios cristianos y la respuesta de fe	20
1.2.1 Carácter sobrenatural y definitivo de la Revelación de Jesucristo (CEC 50-73)	20
1.2.2 La respuesta de fe (CEC 142-165)	23

1.3 ¿Cómo y dónde encontrar la revelación?	25
1.3.1 La Sagrada Escritura y la Tradición (CEC 74-83; 101-141)	25
1.3.2 El sentido del Magisterio vivo de la Iglesia (CEC 84-100)	27
1.3.3 La teología al servicio de la Verdad revelada .	30
Lecturas sugeridas:	31

Capítulo 2: El misterio de Dios Creador **33**

2.1 Los nombres de ser y amor resumen el misterio de Dios	34
2.1.1 La trascendencia del Dios creador (CEC 198-231)	34
2.1.2 Un Dios que conoce y ama	39
2.1.3 La Providencia divina y la cuestión del mal (CEC 309-314)	41
2.2 El misterio de la santísima Trinidad (CEC 232-267) .	43
2.2.1 La novedad sobre Dios en el Nuevo Testamento y su formulación	43
2.2.2 Posibilidades y límites de nuestro conocimiento del Misterio trinitario	48
2.2.3 Las Personas divinas en la obra de la salvación	53
2.3 La creación y las criaturas	57
2.3.1 Creación y origen de las cosas	58
2.3.2 Creación invisible y creación visible	61
2.3.3 El hombre creado a imagen de Dios	62
Lecturas sugeridas	65

Capítulo 3: La moral como retorno de la criatura racional a Dios	67
3.1 El fin del hombre (CEC 50-52; 373-379)	68
3.2 Los medios para alcanzar el fin (CEC 1730-1845) . .	71
3.2.1 Los actos humanos y su moralidad	71
3.2.2 Los principios de los actos humanos	74
3.3 De la situación de pecado a la justificación	78
3.3.1 El inicio del pecado y sus consecuencias: el pecado original (CEC 385-421)	78
3.3.2 La justificación gratuita y la colaboración del hombre (CEC 1987-2029)	82
3.3.3 Algunas observaciones sobre la gracia creada	84
Lecturas sugeridas	86
 Capítulo 4: El misterio de Cristo	 89
4.1 Testimonios sobre Jesús de Nazaret (CEC 430-463) .	90
4.1.1 Observaciones sobre la investigación histórica acerca de Jesús	90
4.1.2 Testimonios de la Escritura sobre Jesucristo .	93
4.2 La persona divina del Hijo en dos naturalezas (CEC 464-483)	95
4.2.1 De las enseñanzas bíblicas a los grandes concilios cristológicos	95
4.2.2 La unión hipostática y la humanidad del Redentor	100
4.3 ¿Cómo nos ha salvado Cristo? (CEC 512-667)	105
4.3.1 Cristo en el designio divino de salvación . . .	105
4.3.2 Cristo ha satisfecho por nuestros pecados . .	106

4.3.3 La Resurrección de Cristo y su permanente mediación	111
4.4 María, Madre de Dios y nueva Eva (CEC 484-511; 963-975)	114
4.4.1 La fe de la Iglesia respecto a la Virgen María .	114
4.4.2 El profundo sentido de los dogmas marianos como síntesis católica	116
Lecturas sugeridas	117
Capítulo 5: El misterio de la Iglesia	119
5.1 La relación esencial entre Cristo y la Iglesia	120
5.1.1 Jesucristo fundó la Iglesia, signo e instrumen- to de salvación (CEC 751-870)	120
5.1.2 La sucesión apostólica y la estructura de la Iglesia (CEC 871-945)	123
5.1.3 Participación y comunión en la Iglesia (CEC 946-962)	127
5.2 La liturgia y el régimen sacramental de la salvación .	129
5.2.1 Cuestiones generales sobre los sacramentos y la liturgia (CEC 1076-1209)	129
5.2.2 Los sacramentos de la iniciación cristiana (CEC 1212-1419)	134
5.2.3 Los sacramentos de curación (CEC 1420-1532)	137
5.2.4 Los sacramentos para la comunidad: Orden y Matrimonio (CEC 1533-1666)	139
5.3 La vida del mundo futuro (CEC 988-1065)	142
Lecturas sugeridas	147
Conclusión: El Corazón de Jesús <i>Summa totius religionis</i>	149

Anexo: Preámbulos de la fe	153
1. Noción de preámbulo de la fe	153
2. Creación, participación y causalidad	154
2.1 Atomismo, platonismo y sus problemas	155
2.2 La explicación de las esencias a partir de las causas	158
2.3 La gran aportación de santo Tomás: la partici- pación del ser	163
3. El conocimiento	170
3.1 El relativismo como fruto del racionalismo cien- tificista	171
3.2 La definición de verdad y la inducción	172
3.3 La analogía y el conocimiento analógico de Dios	178
4. Antropología	180
Lecturas sugeridas	185