

# CUADERNOS DE PENSAMIENTO

REVISTA DEL SEMINARIO ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ / N° 25



Fundación  
Universitaria  
Española



*LYDIA JIMÉNEZ  
JUAN DE DIOS LARRÚ RAMOS  
ABILIO DE GREGORIO GARCÍA  
MARÍA ESTHER GÓMEZ DE PEDRO  
ANTONIO MARTÍN PUERTA  
BEATRIZ BULLÓN DE MENDOZA  
MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA  
MARÍA BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA  
ALEJANDRA PEÑACOBÁ ARRIBAS  
DALIA SANTA CRUZ VERA  
JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ  
MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ  
VICTORIA LAMAS ÁLVAREZ*

MADRID 2012

## **Directora**

LYDIA JIMÉNEZ

## **Consejo editorial**

AMANCIO LABANDEIRA (Madrid)

ANÍBAL VIAL (Santiago de Chile)

CHRISTOPH OHLY (Munich)

CONSOLACIÓN MORALES (†)

JOSÉ LUIS CAÑAS (Madrid)

JOSÉ MANUEL PRELLEZO (Roma)

JOSÉ T. RAGA GIL (Madrid)

LOURDES REDONDO (Madrid)

MICHAELA C. HASTETTER (Munich)

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ (Madrid)



Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»  
de la Fundación Universitaria Española

## Sumario

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ . . . . .	7
La familia, entre el don del trabajo y la tarea de la fiesta	
JUAN DE DIOS LARRÚ RAMOS . . . . .	11
Familia y trabajo: proyección educativa	
ABILIO DE GREGORIO GARCÍA . . . . .	29
El papel de los laicos según Benedicto XVI: de colaboradores del sacerdote a corresponsables en la Iglesia	
MARÍA ESTHER GÓMEZ DE PEDRO . . . . .	53
La doctrina social de la Iglesia y su evolución	
ANTONIO MARTÍN PUERTA . . . . .	83
La caridad como virtud en el magisterio social de la Iglesia	
BEATRIZ BULLÓN DE MENDOZA . . . . .	111

Acción educativa de la Iglesia en los siglos XVIII y XIX MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA . . . . .	135
La influencia de san Ignacio de Loyola y santa Teresa de Jesús en la obra educativa del Padre Tomás Morales MARÍA BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA . . . . .	159
La educación de la libertad en Millán Puelles ALEJANDRA PEÑACOBIA ARRIBAS . . . . .	187
Lo <i>auténtico femenino</i> y la elevación de lo humano. Reflexiones a partir del pensamiento de Juan Pablo II DALIA SANTA CRUZ VERA . . . . .	203
La juventud como elemento de cambio social JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ . . . . .	221
Soñar la paz, soñar Europa: algunas claves del pensamiento saavedriano MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ . . . . .	239
Fine dell'arte o crisi dell'uomo? Arte e corporeità VICTORIA LAMAS ÁLVAREZ . . . . .	285

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

BULLÓN DE MENDOZA, Beatriz  
CID VÁZQUEZ, María Teresa  
GÓMEZ DE PEDRO, María Esther  
GÓMEZ SIERRA, María Eugenia  
GREGORIO GARCÍA, Abilio de  
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia  
LAFUENTE NAFRÍA, María Begoña  
LAMAS ÁLVAREZ, Victoria  
LARRÚ RAMOS, Juan de Dios  
MARTÍN PUERTA, Antonio  
ORELLA MARTÍNEZ, José Luis  
PEÑACOBIA ARRIBAS, Alejandra  
SANTA CRUZ VERA, Dalia

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid.

Teléfono 914 311 193 – Fax: 915 767 352

e-mail: [fuesp@fuesp.com](mailto:fuesp@fuesp.com)

[Http://www.fuesp.com/](http://www.fuesp.com/)

ISSN: 0214.0284

Depósito Legal: M-37.362 - 1987



## Presentación

LYDIA JIMÉNEZ\*

«No podemos dejar que la sal se vuelva sosa y la luz permanezca oculta (cf. Mt 5, 13-16). Como la samaritana, también el hombre actual puede sentir de nuevo la necesidad de acercarse al pozo para escuchar a Jesús, que invita a creer en él y a extraer el agua viva que mana de su fuente (cf. Jn 4, 14). Debemos descubrir de nuevo el gusto de alimentarnos con la Palabra de Dios, transmitida fielmente por la Iglesia, y el Pan de la vida, ofrecido como sustento a todos los que son sus discípulos (cf. Jn 6, 51). En efecto, la enseñanza de Jesús resuena todavía hoy con la misma fuerza: “Trabajad no por el alimento que perece, sino por el alimento que perdura para la vida eterna” (Jn 6, 27)», con estas palabras de la carta apostólica *Porta fidei* con la que convoca el Año de la fe<sup>1</sup>, Benedicto XVI nos invita a intensificar el testimonio de la caridad: «La fe sin la caridad no da fruto, y la caridad sin fe sería un sentimiento constantemente a merced de la duda. La fe y el amor se necesitan mutuamente, de modo que una permite a la otra seguir su camino. Gracias a la fe podemos reconocer en quienes piden nuestro amor el rostro del

---

\* Vicepresidenta de la Fundación Universitaria Española, Directora del Seminario de Pensamiento «Ángel González Álvarez» de la Fundación.

<sup>1</sup> Comenzó el 11 de octubre de 2012, en el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, y terminará en la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo, el 24 de noviembre de 2013.

Señor resucitado. [...] Sostenidos por la fe, miramos con esperanza a nuestro compromiso en el mundo, aguardando “unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia” (2 P 3, 13; cf. Ap 21, 1)»<sup>2</sup>.

El hilo conductor de los artículos que presentamos en este número veinticinco de la revista *Cuadernos de pensamiento* es, por tanto, la caridad en la verdad. En la encíclica *Caritas in veritate* sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, Benedicto XVI presenta propuestas para “civilizar” la economía, en plena crisis financiera. Actualiza la doctrina social de la Iglesia, en particular, las enseñanzas de las encíclicas *Populorum progressio*, publicada por Pablo VI en 1967, y *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II, que vio la luz en 1988. Como señala Benedicto XVI en su encíclica social, *Caritas in veritate*, la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia<sup>3</sup>, responde a la dinámica de caridad recibida y ofrecida: es «*caritas in veritate in re sociali*», anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad. Dicha doctrina es servicio de la caridad, pero en la verdad»<sup>4</sup>.

Abierta a la verdad, de cualquier saber que provenga, la doctrina social de la Iglesia «la acoge, recompone en unidad los fragmentos en que a menudo la encuentra, y se hace su portadora en la vida concreta siempre nueva de la sociedad de los hombres y los pueblos»<sup>5</sup>. Confirma así con energía la relevancia de la caridad para las cuestiones sociales y cómo su olvido conduce a una sociedad más desestructurada. La economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; no de una ética cualquiera, sino de una “ética amiga de la persona” (*Caritas in veritate* 45).

En la compleja situación económica y financiera por la que atravesamos, la familia es indudablemente el ámbito más afectado por la crisis y a la vez el más capaz de sostener a sus miembros en los momentos de dificultad. La familia es el sujeto llamado a unificar la lógica de la fiesta y el trabajo. La fractura entre los ámbitos público y privado afecta de un modo muy singular a la relación trabajo-fiesta en la familia. El trabajo se concibe como un asunto

---

<sup>2</sup> Carta apostólica *Porta fidei* con la que se convoca el Año de la fe, 11 octubre 2011.

<sup>3</sup> *Caritas in veritate* 2.

<sup>4</sup> *Caritas in veritate* 5.

<sup>5</sup> *Caritas in veritate* 9; cf. *Compendio DSI*, n. 76.



público individual, mientras la familia queda recluida al ámbito privado, asociada al tiempo libre y a la fiesta.

Es urgente reconocer que la familia tiene derecho a un trabajo compatible con la vida familiar. Las familias, las empresas y los poderes públicos han de aunar esfuerzos para que el trabajo sea una realidad que favorezca el crecimiento y la madurez de las personas. Por este motivo, como afirma el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* es particularmente necesario que: «las empresas, las organizaciones profesionales, los sindicatos y el Estado se hagan promotores de políticas laborales que no perjudiquen, sino favorezcan el núcleo familiar desde el punto de vista ocupacional. La vida familiar y el trabajo, en efecto, se condicionan recíprocamente de diversas maneras. Los largos desplazamientos diarios al y del puesto de trabajo, el doble trabajo, la fatiga física y psicológica limitan el tiempo dedicado a la vida familiar; las situaciones de desocupación tienen repercusiones materiales y espirituales sobre las familias, así como las tensiones y las crisis familiares influyen negativamente en las actitudes y el rendimiento en el campo laboral»<sup>6</sup>. Recuperar la verdadera dinámica del amor y del don resulta singularmente importante para superar esta fractura secularizante. El auténtico desarrollo humano no es el resultado de nuestro esfuerzo sino un don, como nos recuerda Benedicto XVI (*Caritas in veritate* 79). Redescubrir el don del trabajo y la tarea de la fiesta es, de este modo, un camino para fortalecer la familia y afianzarla como verdadero sujeto eclesial y social.

La doctrina social de la Iglesia se convierte así en un elemento esencial de evangelización: «Pablo VI aclaró la relación entre el anuncio de Cristo y la promoción de la persona en la sociedad. *El testimonio de la caridad de Cristo mediante obras de justicia, paz y desarrollo forma parte de la evangelización*, porque a Jesucristo, que nos ama, le interesa todo el hombre. Sobre estas importantes enseñanzas se funda el aspecto misionero de la doctrina social de la Iglesia, como un elemento esencial de evangelización. Es anuncio y testimonio de la fe. Es instrumento y fuente imprescindible para educarse en ella» (*Caritas in veritate* 15)<sup>7</sup>:

---

<sup>6</sup> PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 294.

<sup>7</sup> Cf. *Centesimus annus* 5, 54.

En este número encontrará el lector un amplio y sugerente panorama cuyo eje conductor es la caridad en la verdad, trazado por reconocidos especialistas, a ellos agradecemos, una vez más, que hayan hecho posible la publicación que ahora sale a la luz.

# La familia, entre el don del trabajo y la tarea de la fiesta

JUAN DE DIOS LARRÚ RAMOS\*

## SUMARIO

Introducción. 1. La intrínseca dimensión familiar del trabajo. 2. La tarea del gozo y de la fiesta. 3. Conclusión.

## INTRODUCCIÓN

“El trabajo y la fiesta están íntimamente ligados a la vida de las familias: condicionan las decisiones, influyen en las relaciones entre los cónyuges y entre los padres y los hijos, e inciden en la relación de la familia con la sociedad y con la Iglesia. La Sagrada Escritura (cf. *Gn* 1-2) nos dice que familia, trabajo y día festivo son dones y bendiciones de Dios para ayudarnos a vivir una existencia plenamente humana”<sup>1</sup>.

Con este sintético texto, Benedicto XVI introduce el tema del VII Encuentro Mundial de Familias, que supone una invitación a redescubrir la belleza, la bondad y la verdad de la familia<sup>2</sup>. El pasaje citado revela el realismo de la experiencia cristiana, y subraya cómo las realidades del trabajo y la fiesta

---

\* Prof. Dr. Juan de Dios Larrú Ramos, Decano de la sección española del P.I. Juan Pablo II, y profesor de Ética de la Universidad Eclesiástica “San Dámaso” de Madrid.

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, *Carta al presidente del Pontificio Consejo para la Familia*, (23.08.2010).

<sup>2</sup> A. SCOLA, *Lettera pastorale alla diocesi di Milano*, (14.09.2011).

son esenciales para comprender la relación entre familia, sociedad e Iglesia. Ambas realidades pertenecen al designio originario de Dios en la creación como dones y bendiciones dados al hombre. A la luz de la Revelación, el trabajo y la fiesta se contemplan como participaciones de la obra creadora divina en la experiencia familiar humana.

La pertinencia de una profundización sobre la cuestión es muy patente. En la compleja situación económica y financiera por la que atravesamos, la familia es indudablemente el ámbito más afectado por la crisis y a la vez el más capaz de sostener a sus miembros en los momentos de dificultad.

Además, otro motivo para la reflexión se encuentra en que, como es sabido, uno de los puntos neurálgicos de los trabajos del Concilio Vaticano II fue la relación Iglesia-mundo. Entre los documentos conciliares, la constitución pastoral *Gaudium et spes* es paradigmática para profundizar en esta cuestión. Desde mi punto de vista, la gran intuición del Beato Juan Pablo II es que el matrimonio y la familia se encuentran en el quicio de esta relación. Precisamente desde ella, a través de su imponente Magisterio, ofreció una original y profética propuesta pastoral, impulsando a la Iglesia a la Nueva Evangelización del mundo en los albores del siglo XXI. En este contexto, la convocatoria del Año de la fe, al cumplirse el cincuenta aniversario del inicio del Concilio Vaticano II y el vigésimo aniversario de la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica, en el horizonte del próximo Sínodo de los Obispos sobre la Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana, representa una ocasión privilegiada para una recepción más profunda del Concilio y una adecuada interpretación del mismo<sup>3</sup>.

El título elegido pretende situar la reflexión en la lógica y hermenéutica del don<sup>4</sup>. El don instituye y autoriza la tarea, de modo semejante a como la gracia funda y suscita la libertad. En este sentido, don y tarea se encuentran en una dinámica unitaria. El trabajo que habitualmente se asocia a la tarea, al esfuerzo arduo y penoso, incluso al castigo (por su etimología “*trepalium*”), es asociado al don, mientras que la fiesta, que usualmente se conecta con lo

<sup>3</sup> BENEDICTO XVI, *Carta apostólica Porta Fidei*, (11.10.2011); Nota de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, (7.0.2012).

<sup>4</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000, Cat. XIII (2.01.1980), 115-118.

gratificante, gratuito y lúdico, se relaciona con la tarea.

La familia es el sujeto llamado a unificar la lógica de la fiesta y el trabajo. La dificultad es que en la actualidad la familia se asocia de modo predominante a un registro afectivo; es, como se la ha denominado, una “familia afectiva”<sup>5</sup>. Una familia instaurada sobre los vínculos afectivos es, en algunos aspectos, más débil, porque se deja de reconocer su cualidad ética y civil. Como consecuencia, su única fuerza cohesiva se convierte en el amor idealizado ‘románticamente’ y, por tanto, el vínculo del sentimiento y el ligamen afectivo entre los dos cónyuges, con toda la intensidad pero también la volubilidad y las ambigüedades ligadas al sentir y a la concentración emotiva. La familia está hoy mucho más atenta a las relaciones interpersonales, a la calidad de los afectos, a la vivencia del sujeto, en aparente conflicto con su dimensión institucional. La fractura entre los ámbitos público y privado afecta de un modo muy singular a la relación trabajo-fiesta en la familia. El trabajo se concibe como un asunto público individual, mientras la familia queda recluida al ámbito privado, asociada al tiempo libre y a la fiesta.

Recuperar la verdadera dinámica del amor y del don resulta singularmente importante para superar esta fractura secularizante. En la filosofía y teología contemporáneas se ha llevado a cabo una profunda reflexión sobre el don<sup>6</sup>. El acercamiento fenomenológico y hermenéutico ha enriquecido un planteamiento puramente metafísico que fundado en el principio de causalidad resultaba excesivamente objetivante. El don es irreductible a su causa, pues si se remite a ella se acaba anulándolo. Cuando el don se objetiva y reifica tiende a ser idealizado e interpretado de modo irreal y puramente oblativo, como si tuviera que ser absolutamente libre y desinteresado. Sería absoluto o no sería,

<sup>5</sup> Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Union Générale d’Éditions, Paris 1963; AA. VV., *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Glossa, Milano 2002.

<sup>6</sup> La bibliografía, al respecto, es inabarcable. Cfr. M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, Presses Universitaires de France, Paris 1950; K. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982; G. GASPERINI (a cura di), *Il dono tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro, Roma 1999; J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996; El pequeño libro: P. GILBERT-S. PETROSINO, *Il dono*, Il Melangolo, Genova 2001 (con selecta bibliografía al final del mismo); J. GODBOUT-A. CAILLÉ, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

pues no habría don si se esperara la restitución o la recepción del mismo.

El acercamiento fenomenológico interpreta el don como ‘donación’ (*Gegebenheit*), en el doble enriquecedor sentido de don donado (la ‘cosa’), y de acto del donar. En el evento del don se entrelazan la pasividad y la actividad, que co-constituyen la experiencia interpersonal y gratuita de la familia en la que el trabajo y la fiesta se integran. Veamos cómo cada una de ellas promueve la comunión conyugal y familiar desde la perspectiva del designio de Dios.

## 1. LA INTRÍNSECA DIMENSIÓN FAMILIAR DEL TRABAJO

La realidad del trabajo se encuentra hoy en el centro de cambios rápidos y complejos. En la Sagrada Escritura se muestra cómo el trabajo pertenece a la condición originaria del hombre. El Creador, al plasmar al hombre a su imagen y semejanza, lo invita a trabajar la tierra (Gn 2, 5-6); tras el pecado de nuestros primeros padres, aun manteniendo inalterado su valor, se transformó en fatiga y sudor (Gn 3, 6-8); el Hijo de Dios haciéndose hombre, se dedicó durante muchos años a actividades manuales, pues lo conocían como “el hijo del carpintero” (Mt 13, 55). Veamos si a la luz de la Revelación podemos iluminar la intrínseca dimensión familiar del trabajo en medio de estos profundos cambios que indudablemente afectan a la familia.

La fórmula que introduce el Decálogo -“Yo soy el Señor, tu Dios, que te he hecho salir del país de Egipto, de la condición de la esclavitud” (Ex 20, 2)- conecta la autoridad de Dios y el sentido de los mandamientos con el gesto originario de la liberación de la esclavitud del trabajo y de la muerte de los primogénitos. Este prólogo insinúa que cada precepto que Dios ofrece, puede ser entendido solamente como indicación del camino que prolonga el éxodo por el desierto y lo conduce a cumplimiento. El hecho de que la fórmula se recuerde y repita más de cien veces en los cinco primeros libros de la Biblia resulta, en este sentido, bien significativo, pues el olvido de este gesto originario es como la permanente tentación del pueblo elegido.

De manera parecida a como ocurrió entonces, también hoy la pérdida de memoria acerca del origen genera una gran crisis moral para comprender la

verdad del Decálogo. Como consecuencia de ello, se verifica una recaída en la esclavitud del trabajo y en el oscurecimiento del valor sagrado de la vida humana. Aunque la relación entre ambos factores no es casual, nos ocuparemos ahora del primero de ellos.

La esclavitud de vivir únicamente para el trabajo, en un clima de feroz competencia en la que adquiere un desmedido valor el prestigio profesional, conduce con frecuencia a nuestros coetáneos a la búsqueda de una seguridad fundada en el cálculo y la previsión<sup>7</sup>. Este modo de concebir la actividad profesional, profundamente deshumanizadora, es uno de los factores que impiden reconocer las raíces de la sociedad en la familia. El trabajo deja de ser un don para convertirse en peso gravoso, y no solamente eso, sino que también corre el riesgo de convertirse en veneno que, por si fuera poco, puede producir adicción. Es significativa la asociación, indicada por Mauss, entre don y veneno a partir de la conexión etimológica entre la palabra inglesa “*gift*” que significa don y la palabra alemana “*Gift*” que significa veneno<sup>8</sup>. El don del trabajo, cuando se absolutiza, puede tornarse en veneno para la vida familiar.

La reflexión filosófica y teológica acerca del trabajo se impone al pensamiento cristiano en la época moderna, y se convierte en objeto de estudio más metódico solamente en la época contemporánea. Esta atención se lleva a cabo a raíz del fenómeno de la revolución industrial, el desarrollo del liberalismo y el socialismo<sup>9</sup>, y en el marco de la “doctrina social de la Iglesia”<sup>10</sup>. Durante el siglo XX se desarrolla lo que se ha denominado una “teología del trabajo”. Contribuyen a ella, por un lado, algunos teólogos franceses en el marco de la *Théologie nouvelle*, que desarrollan el estudio sobre el trabajo en el entorno de

<sup>7</sup> J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006, 76-77.

<sup>8</sup> Cfr. M. MAUSS, *The Gift*, Routledge, London 1990, 80-81.

<sup>9</sup> Interesantes las reflexiones a propósito de la visión del socialismo y liberalismo clásicos contra el matrimonio y la familia por sus visiones sobre el trabajo de: C.A. ANDERSON, “The Family Beyond the Ideology”, *Familia et vita* 11 (2006) 88-94.

<sup>10</sup> Un intento sintético de balance sobre esta cuestión, puede verse en: G. ANGELINI, “La teología católica e il lavoro. Un tentativo di bilancio”, *Teologia* 8 (1983) 3-29. Puede verse también: AA.VV., *Il lavoro*, Morcelliana, Brescia 1987. Desde el punto de vista de la filosofía, una reflexión sintética puede verse en V. POSSENTI, “Lavoro, “lavorismo”, otium”, *Filosofia* 41 (1990) 135-153.

la valoración de las realidades temporales<sup>11</sup>. Por otro lado, desde la filosofía, la reflexión llevada a cabo en el ámbito alemán por autores como J. Pieper y R. Guardini, contribuye a realizar una crítica de la modernidad y de sus mitos, particularmente el mito del trabajo.

K. Wojtyła, tomando como punto de partida su propia experiencia laboral en un régimen comunista, contribuye con su reflexión a un redescubrimiento del significado humano y personal del trabajo. Ante la comprensión ideológica marxista, que concebía el trabajo bajo la categoría de lucha de clases, Juan Pablo II no cesó de promover durante su largo pontificado una profundización antropológica y ética del significado del trabajo humano desde la perspectiva de lo que él llamó “Evangelio del trabajo”<sup>12</sup>.

La reflexión filosófica y teológica contemporánea profundiza en la original visión del trabajo que proviene de la fe bíblica y la Revelación cristiana. Si para el mundo griego, únicamente el trabajo intelectual se consideraba digno de un hombre libre, pues el trabajo manual se reservaba a los esclavos, la perspectiva bíblica es totalmente diferente, pues el Creador lleva a cabo su obra con sus “manos”, y Jesús mismo era un artesano (“*tecton*”). La visión sobre el cuerpo revela la originalidad cristiana del trabajo, en contraste con buena parte del mundo griego.

Las tradiciones agustiniana<sup>13</sup> y benedictina<sup>14</sup> encarnaban un ideal que se fundaba en Jn 5, 17 con la que Cristo defendía su actuar en sábado: “Mi Padre sigue actuando y yo también actúo”. Benedicto XVI, en su encuentro con el mundo de la cultura en París el año 2008, indicó cómo la concepción del tra-

<sup>11</sup> En este campo es pionera la obra de M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Éditions du Seuil, Paris 1955. Prolonga y renueva esta corriente: J.L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo: apuntes para una teología del trabajo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1997.

<sup>12</sup> Sobre este tema, con sugestivas pinceladas de la vida laboral de K. Wojtyła, puede verse: C.A. ANDERSON, “Il lavoro dell’amore per il bene comune: *Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus*”, en: L. MELINA – S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l’amore umano. L’eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007, 225-232.

<sup>13</sup> S. AGUSTÍN, *De opere monachorum*, CSEL 41, 529-596; V. CAPÁNAGA, “Para una teología agustiniana del trabajo”, *Augustinus* 5 (1960) 477-489; J.L. ILLANES, “Trabajo y vida cristiana en S. Agustín”, en: R. LAZCANO (ed), *S. Agustín. Homenaje al profesor Jaime García Álvarez en su 65 aniversario*, Revista Agustiniana, Madrid 1997, 339-377.

<sup>14</sup> El capítulo 48 de su Regla habla explícitamente del trabajo.



bajo en el catolicismo nace de la originalidad de un Dios Creador, un Dios que trabaja en y sobre la historia de los hombres<sup>15</sup>. La creación es una obra inacabada, inconclusa, y Dios trabaja en la comunión. El Padre trabaja con el Hijo y para el Hijo, y el Hijo colabora con el Padre y para el Padre. El Espíritu Santo que procede de ambos, hace participar al cristiano de esta actividad trinitaria de Dios. Si la estructura de la acción divina es comunional, la colaboración de los hombres entre sí está llamada a esta misma lógica.

Para Juan Pablo II, el trabajo pertenece a lo que en sus catequesis denomina el “misterio del Principio”. La bendición originaria de Dios de Gn 1, 28<sup>16</sup> está unida a un mandamiento y a una tarea encomendada al hombre. La bendición no es, por tanto, algo definitivo y dado por descontado en la vida del hombre, sino más bien una esperanza que va creciendo en la medida en que se cree en la promesa divina<sup>17</sup>.

El cultivo de la tierra es la “labor” humana más necesaria y elemental. La “labor” supone mantener el proceso de la vida, y es indispensable para la existencia del mundo. Se trata de una actividad totalmente necesaria y determinada. La sujeción de la tierra al hombre pertenece al designio del Creador, y esta tarea se encuentra emparentada a la de engendrar hijos. De este modo, el ámbito familiar y el ámbito social se encontraban profundamente entreverados.

---

<sup>15</sup> BENEDICTO XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins* (12.09.2008): “El mundo greco-romano no conocía ningún Dios Creador; la divinidad suprema, según su manera de pensar, no podía, por decirlo así, ensuciarse las manos con la creación de la materia. «Construir» el mundo quedaba reservado al demiurgo, una deidad subordinada. Muy distinto el Dios cristiano: Él, el Uno, el verdadero y único Dios, es también el Creador. Dios trabaja; continúa trabajando en y sobre la historia de los hombres. En Cristo entra como Persona en el trabajo fatigoso de la historia. «Mi Padre sigue actuando y yo también actúo». Dios mismo es el Creador del mundo, y la creación todavía no ha concluido. Dios trabaja, *ergázetai!* Así el trabajo de los hombres tenía que aparecer como una expresión especial de su semejanza con Dios y el hombre, de esta manera, tiene capacidad y puede participar en la obra de Dios en la creación del mundo”.

<sup>16</sup> Para una historia de la interpretación de este versículo puede verse: U. KROLZIK, *Umweltkrise. Folge des Christentums*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1979; ID., “‘Dominium terrae’. Storia di Genesi 1,28”, *Rivista di Teologia Morale* 87 (1990) 257-267.

<sup>17</sup> Sobre el estrecho vínculo entre bendición y mandamiento, cfr. G. ANGELINI, “Il “dominio” della terra. Genesi 1,28 e la questione ambientale”, *La Rivista del Clero Italiano* 69 (1988) 407-418, particularmente 410-411.

Según la distinción de la filósofa H. Arendt, el trabajo, a diferencia de la “labor” que tiene como característica propia la repetición<sup>18</sup>, se caracteriza por su potencial multiplicación; implica la aportación del artificio, la intervención del talento y de la imaginación para invertir esa “labor” y darle una intención estética. El triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad, debido a la emancipación de la “labor”, provoca que el tiempo de ocio se emplee en el consumo, y cuanto más tiempo libre, más ávidamente avanza una economía del derroche.

Frente a estas dos formas de actividad, la acción es para Arendt la actividad más propiamente humana, pues es en ella donde se percibe más claramente la diferencia cualitativa que distingue al hombre del resto de la naturaleza. La acción es el momento en el que el hombre desarrolla la capacidad de ser libre, como la capacidad de trascender lo dado y empezar algo nuevo<sup>19</sup>. Los tres rasgos fundamentales de la acción son el hecho de la pluralidad humana (intersubjetividad), la naturaleza simbólica de las relaciones humanas (lenguaje) y el hecho de la natalidad como capacidad de empezar algo nuevo (voluntad libre del agente).

La mentalidad utilitarista e individualista genera un temor ante la responsabilidad procreativa que se percibe como una carga excesiva<sup>20</sup>. De este modo, el trabajo llega a hacer superflua la familia, que incluso se convierte, en no pocos casos, en un peso y un obstáculo para la autorrealización personal<sup>21</sup>. Los así denominados Dink<sup>22</sup> son como la personificación de la total disociación

---

<sup>18</sup> La filósofa judía H. Arendt distinguió tres tipos de actividades, ‘labor’, ‘trabajo’ y ‘acción’, las cuales constituyen la complejidad de la vida activa. Esta distinción articula la obra de H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958. En correlación con la distinción ‘labor’ y ‘trabajo’, la pensadora judía distingue entre el *animal laborans* y el *homo faber*. Respecto a esta distinción véase: W. MAY, “*Animal laborans* and *homo faber* reflections on a theology of work”, *The Thomist* 36 (1972) 626-644.

<sup>19</sup> Un estudio de la teoría de la acción de esta filósofa a partir de su estudio sobre el amor en S. Agustín puede verse en: S. KAMPOWSKI, *Arendt, Augustine and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Edermans, Gran Rapids 2008.

<sup>20</sup> L. MELINA, “La cultura de la familia. Profecía y signo”, *Anales Valentinus* 57 (2003) 1-12.

<sup>21</sup> P. DONATI (a cura di), *Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005.

<sup>22</sup> Un acrónimo que corresponde a la expresión inglesa *double income no kids*; cfr. U. FOLENA,

entre el mundo laboral, convertido en el mundo público por excelencia y el mundo familiar, encerrado en la esfera privada de los afectos<sup>23</sup>. Desde esta perspectiva, la así llamada “conciliación” entre vida laboral y vida familiar resulta claramente insuficiente.

Si para Arendt la experiencia en la que se funda el totalitarismo es la soledad que produce una ausencia de identidad humana, pues ésta únicamente brota y crece en las relaciones con los demás, no es difícil pensar en nuevas formas totalitarias, en particular lo que podríamos denominar el “totalitarismo del trabajo”<sup>24</sup>. También esta experiencia de la absolutización del trabajo se vincula con la profunda soledad del hombre contemporáneo, pues no se tiene en cuenta la condición familiar del trabajador, que queda envuelto en una espiral de mentalidad utilitarista e individualista donde priman la efectividad y la eficacia. Aunque a primera vista pueda parecer paradójico, el fenómeno del activismo<sup>25</sup> se encuentra en estrecha relación con la acedia como tedio paralizante del obrar<sup>26</sup>, que conduce a una pérdida del sentido de la vida. El activismo y la acedia tienen en común el movimiento de fuga de la realidad, que hace perder de vista la relación entre la acción del trabajo y la vida social. Éste es precisamente el aspecto que destaca con fuerza la filósofa judía.

La relación entre vida familiar y trabajo se sitúa en el corazón de la cuestión social. Algunas consideraciones sobre la situación en la que nos encontramos resultan pertinentes. En primer lugar, se verifica una clara disminución del número de matrimonios que pueden permitirse el trabajo de sólo uno de los cónyuges, y un aumento patente de los matrimonios en que ambos trabajan. En segundo lugar, conviene observar cómo nos encontramos en Europa ante un progresivo envejecimiento de la población provocado en gran parte por la baja natalidad sostenida en el tiempo. Las repercusiones económicas de este proceso

---

*I Pacs della discordia. Spunti per un dibattito*, Ancora, Milano 2006, 53.

<sup>23</sup> AA.VV. *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Glossa, Milano 2002.

<sup>24</sup> Pieper emplea la fórmula casi técnica de “mundo totalitario del trabajo” en su obra: J. PIEPER, *Musse und Kult*, Kösel, München 1948.

<sup>25</sup> J.L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Eunsa, Pamplona 1997, 221-226.

<sup>26</sup> J.CH. NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, PUL, Roma 2002; G. ANGELINI-J.CH. NAULT-R. VIGNOLO, *Accidia e perseveranza*, Glossa, Milano 2005; J.CH. NAULT, *Quédate...La acedia. El mal desconocido de nuestro tiempo*, Abadía de Silos 2006.

a medio y largo plazo no escapan a nadie. Las relaciones intergeneracionales están sufriendo un cambio epocal. Pensar por generaciones es imprescindible para penetrar en el dinamismo de la comunicación de la fe, pero una generación no puede limitarse a transmitir a la posteridad bienes materiales, sino principalmente un patrimonio afectivo, moral y religioso adecuado<sup>27</sup>. La balanza generacional, merced al alargamiento de la vida media de las personas, presenta nuevos y complejos problemas a la familia y a la sociedad. El papel que juegan en la actualidad los abuelos en lo que respecta al cuidado de los nietos es un fenómeno nada despreciable<sup>28</sup>. Este fenómeno tiene sus repercusiones en el ámbito afectivo, educativo, económico, social, y en la transmisión de la fe<sup>29</sup>.

Es urgente reconocer que la familia tiene derecho a un trabajo compatible con la vida familiar. Actualmente, en el ámbito europeo, el esfuerzo por la conciliación se identifica con frecuencia con la igualdad de oportunidades para la mujer<sup>30</sup>. Ahora bien, el equilibrio entre la familia y el trabajo no es únicamente una cuestión que atañe a la mujer. Desde mi punto de vista, el término conciliación no es el más adecuado para afrontar la cuestión, pues no se trata de conciliar nada, sino de situarse en la perspectiva adecuada que es considerar a la familia como un auténtico sujeto social. Sería preferible hablar de integración del trabajo en la vida familiar.

No se trata de una sutileza terminológica, sino de plantear de modo preciso la cuestión. En este sentido, como afirmó el beato Juan Pablo II: “la familia es, al mismo tiempo, una comunidad hecha posible gracias al trabajo y la primera escuela interior de trabajo para todo hombre”<sup>31</sup>. Existe, por consiguiente, una intrínseca circularidad entre la familia y el trabajo, pues el trabajo edifica y construye la comunidad familiar y ésta es la escuela donde

<sup>27</sup> E. SCABINI-G. ROSSI (a cura di), *Promuovere famiglia nella comunità*, “Studi interdisciplinari sulla famiglia”, Vita e Pensiero, Milano 2007; E. SCABINI, *Famiglia e rapporto fra generazioni*, Lectio magistralis Instituto Giovanni Paolo II, Roma 2008.

<sup>28</sup> G. GUTIÁN, “La relación trabajo-familia: un diálogo entre la doctrina social de la Iglesia y las ciencias sociales”, *Scripta Theologica* 41 (2009) 384-385.

<sup>29</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía Encuentro Mundial de Familias*, Valencia, 9.07.2006.

<sup>30</sup> P. DONATI, “Quale conciliazione tra famiglia e lavoro? La prospettiva relazionale”, en: P. DONATI (a cura di), *Nono rapporto CISF sulla famiglia in Italia. Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, san Paolo, cinisello Balsamo 2005, 31-84.

<sup>31</sup> JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, n. 10.

el hombre aprende a trabajar.

Las familias, las empresas y los poderes públicos han de aunar esfuerzos para que el trabajo sea una realidad que favorezca el crecimiento y la madurez de las personas<sup>32</sup>. Por este motivo, como afirma el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* es particularmente necesario que: “las empresas, las organizaciones profesionales, los sindicatos y el Estado se hagan promotores de políticas laborales que no perjudiquen, sino favorezcan el núcleo familiar desde el punto de vista ocupacional. La vida familiar y el trabajo, en efecto, se condicionan recíprocamente de diversas maneras. Los largos desplazamientos diarios al y del puesto de trabajo, el doble trabajo, la fatiga física y psicológica limitan el tiempo dedicado a la vida familiar; las situaciones de desocupación tienen repercusiones materiales y espirituales sobre las familias, así como las tensiones y las crisis familiares influyen negativamente en las actitudes y el rendimiento en el campo laboral”<sup>33</sup>.

No se trata, evidentemente, de ejercer un paternalismo respecto a las familias, sino de que ellas cobren todo el protagonismo que les corresponde y que se les permita tomar la iniciativa para ejercitar su insustituible labor en la edificación de la sociedad. Como afirmó Juan Pablo II en *Familiaris consortio*: las familias deben ser las primeras en procurar que las leyes y las instituciones del Estado no solo no ofendan, sino que sostengan y defiendan positivamente los derechos y deberes de la familia. En este sentido, las familias deben crecer en la conciencia de ser “protagonistas” de la llamada “política familiar”<sup>34</sup> y asumir la responsabilidad de transformar la sociedad; de otro modo las familias serán las primeras víctimas de aquellos males que se han limitado a observar con indiferencia”<sup>35</sup>.

Por parte del Estado y de las administraciones públicas es necesario, como pidió Juan Pablo II en su encíclica *Evangelium vitae*, la promoción de “(...) iniciativas sociales y legislativas capaces de garantizar condiciones de auténtica

---

<sup>32</sup> G. GUTIÁN, “La relación trabajo-familia: un diálogo entre la doctrina social de la Iglesia y las ciencias sociales”, *Scripta Theologica* 41 (2009) 377-402.

<sup>33</sup> PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 294.

<sup>34</sup> Cfr. P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*, Cantagalli, Siena 2011.

<sup>35</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 44.

libertad en la decisión sobre la paternidad y la maternidad; además, es necesario replantear las políticas laborales, urbanísticas, de vivienda y de servicios para que se puedan conciliar entre sí los horarios de trabajo y los de la familia, y sea efectivamente posible la atención a los niños y a los ancianos<sup>36</sup>.

## 2. LA TAREA DEL GOZO Y DE LA FIESTA

Si el trabajo reviste una importancia primordial y capital para la realización del hombre y el desarrollo de la sociedad, es indispensable que el hombre no se deje dominar por el trabajo, que no lo idolatre, pretendiendo encontrar en él el sentido último y definitivo de la vida<sup>37</sup>. Vale la pena, en este sentido, recordar la exclamación de Juan Pablo II: “¡que la familia no se convierta a causa del trabajo en un encuentro superficial de seres humanos, en un hotel de paso sólo para las comidas y el descanso!”<sup>38</sup>.

La enseñanza bíblica sobre el trabajo culmina en el mandamiento del descanso<sup>39</sup>. El descanso permite recordar y vivir las obras de Dios, consiente dar gracias, aprender a gozar celebrar, descubriendo una libertad más plena.

El gozo es una dimensión difícil de asumir en la vida humana, dada la fugacidad y la finitud de la misma<sup>40</sup>. El dolor y la tristeza parecen tener un carácter más permanente, de tal modo que la nostalgia del gozo se hace una experiencia mucho más común y cotidiana. El gozo es el afecto de vivir una comunión. Es, por consiguiente, algo más que un mero estado subjetivo, pues

<sup>36</sup> JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 90.

<sup>37</sup> BENEDICTO XVI, Homilía 19.03.2006: AAS 98 (2006) 324. Citado también en: BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, n. 74.

<sup>38</sup> JUAN PABLO II, *Saludo en el rezo del Ángelus* 25.10.1981, n.2.

<sup>39</sup> Como observa oportunamente el COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, n. 258: “El descanso abre al hombre, sujeto a la necesidad del trabajo, la perspectiva de una libertad más plena, la del sábado eterno (cf. *Hb* 4, 9-10). El descanso permite a los hombres recordar y revivir las obras de Dios, desde la creación hasta la Redención, reconocerse a sí mismos como obra suya (cf. *Ef* 2, 10), y dar gracias por su vida y su subsistencia a él, que de ellas es el Autor”.

<sup>40</sup> A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale*, Citadella Editrice, Assisi 2002, 185-199.

procede del acto de gozar<sup>41</sup>. Este acto se caracteriza por la alegría de la unión real con el amado, una fruición (*frui*)<sup>42</sup> que tiene un valor de fin, el deleite de vivir con y para el amado.

Sto. Tomás de Aquino define la acción fruitiva a partir de la noción de fruto<sup>43</sup>. El fruto no hace referencia tanto al árbol respecto al cual sería efecto de una causa, cuanto al hombre que lo coge y lo gusta. En este sentido, el fruto es el último objeto de la espera y la causa del placer del hombre. En el Nuevo Testamento, el término fruto está intrínsecamente relacionado con el Espíritu Santo. Para San Pablo, frente a las obras de la carne, el fruto del Espíritu es: amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, lealtad, modestia, dominio de sí (Ga 5, 22). La alegría del Espíritu Santo es fruto de la singular presencia de Cristo Resucitado en su Iglesia, que genera la comunión con él y con los demás.

El gozo propio del matrimonio y la familia es la comunión de personas que lo constituyen, ese consorcio amoroso que une a las personas<sup>44</sup>, y que siempre es más que la simple suma de amores. Los hijos son fruto del amor conyugal, y constituyen una enorme fuente de alegría para el matrimonio y la familia. Recibir un hijo es una experiencia de un gozo incontenible, que es preciso comunicar a los demás. Como afirma *Evangelium vitae*: “El nacimiento del Salvador produce ciertamente esta «gran alegría»; pero la Navidad pone también de manifiesto el sentido profundo de todo nacimiento humano, y la alegría mesiánica constituye así el fundamento y realización de la alegría por cada niño que nace (cf. *Jn* 16, 21<sup>45</sup>)”<sup>46</sup>. Si los hijos son la principal motivación

<sup>41</sup> Para un análisis de la palabra “gozar”, véase: K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, 27-56.

<sup>42</sup> A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore. "Uti-Frui" nelle preconfessioni di sant'Agostino*, Abete, Roma 1965.

<sup>43</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 11, a. 1c. S. Pinckaers hace notar que, al contrario de como afirma Sto. Tomás, la noción de fruición precede al fruto (Cfr. S. PINCKAERS, “Appendice I. Notes explicatives”, en: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Les actes humaines. Tome premier 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, Questiones 6-17*, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Rome 1962, 381).

<sup>44</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 48.

<sup>45</sup> “La mujer, cuando va a dar a luz, siente tristeza, porque ha llegado su hora; pero, en cuanto da a luz al niño, ni se acuerda del apuro, por la alegría de que al mundo le ha nacido un hombre”.

<sup>46</sup> JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 1.

para el trabajo de los padres, son también fuente de inmensa alegría.

La familia tiene, por tanto, su origen en una experiencia hondamente alegre y festiva. El encuentro de la madre con su hijo recién nacido es sumamente revelador en este sentido. Como afirma hermosamente Virgilio: “Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem” (el niño comienza a conocer a su madre en la sonrisa)<sup>47</sup>. La sonrisa materna se convierte, de este modo, en un cálido mensaje de acogida, una constante confirmación de que existir es un inmenso bien. Esta confianza fundante permitirá al niño un crecimiento bajo la certeza de que el mundo que le rodea no constituye para él una inquietante amenaza sino una oportunidad de crecimiento en la relación con el mismo. Ser hijo significa permanecer en esa relación de amor que sustenta la existencia humana y le da sentido y grandeza.

Existo, por tanto, porque mis padres se amaron, pero el hombre no es solamente fruto del amor de sus padres sino de un acto de amor de Dios explícito. Como ha observado von Balthasar: “el infante no “reflexiona” si quiere responder a la sonrisa incitadora de la madre con amor o desamor, pues como el sol hace crecer la hierba, el amor despierta amor”<sup>48</sup>. La sonrisa primigenia y fundante expresa la experiencia originaria del amor. Esta sonrisa manifiesta la alegría ontológica de saberse amado y acogido por un tú. A diferencia de la risa<sup>49</sup>, el origen de la sonrisa es interior, el movimiento va desde dentro hacia fuera. La sonrisa es, de este modo, una epifanía silenciosa de un ser que posee dominio sobre sí y su expresión. La sonrisa materna torna hospitalaria la mirada, de modo que el niño percibe que su presencia es fuente de un gozo inefable<sup>50</sup>.

Esta experiencia refleja del niño con su madre constituye un camino de acceso a la realidad de Dios. Del tú humano se abre un sendero hacia el tú

<sup>47</sup> VIRGILIO, *Bucólicas. Egloga*, IV, l. 60.

<sup>48</sup> H.U. VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en: J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis II: La historia de la salvación antes de Cristo*, Cristiandad, Madrid <sup>3</sup>1992, 30.

<sup>49</sup> Del verbo latino *rideo* proviene el sustantivo *risus* y su derivado compuesto *subrideo*. La diferencia literal de significado consiste en la ausencia de ruido que acompaña a *subridus* respecto al estruendo sonoro de *risus*.

<sup>50</sup> Cfr. C. AVENATTI, “La sonrisa femenina como configuradora de la subjetividad: el tú de la madre y el tú de Beatriz”, *Teología y Vida* 50 (2009) 199-213.



divino, la relación con quienes nos han generado es como la huella del Origen. La mirada vigilante y controladora de Dios es fabricada, y no nos constituye sino que nos destruye. La “sonrisa de Dios” nos revela la hondura y profundidad de su amor originario. Los orígenes de nuestra vida aluden y tienen que ver con el Origen, con el misterio del Principio. De este modo, la conciencia de la filiación tiene una cualidad constitutivamente religiosa, remite a una trascendencia.

La fiesta es algo grande que nos une, y nunca puede ser reducida a pura diversión, pues implica cobrar conciencia que la vida humana no se basta a sí misma. El hombre contemporáneo ha inventado el tiempo libre, pero parece haber olvidado la fiesta. El domingo es vivido socialmente como “tiempo libre” y tiende a asumir fuertes trazos de dispersión y evasión. El fin de semana es vivido como un intervalo entre dos fatigas, donde se privilegia la diversión y la fuga de la ciudad. De este modo, la fiesta es únicamente pausa, intervalo entre dos periodos de trabajo. Al *homo faber* se le contraponen el *homo ludens*<sup>51</sup>, pero entre ellos no existe ninguna relación. La crisis de la fiesta es reflejo de la crisis antropológica, de la “crisis de sentido”. El hombre, por naturaleza, es un *homo festivus* que no solamente trabaja y piensa, sino que canta, ora, danza y celebra. La fiesta constituye un momento singular en el que el hombre, dejando de lado el quehacer cotidiano, celebra un acontecimiento, afirma la bondad radical de las cosas y reconoce la soberanía de Dios.

Los últimos papas han insistido en la necesidad de reencontrar el significado profundo del domingo como Día del Señor<sup>52</sup>. Se trata de descubrir que el hombre y la mujer son más que su trabajo, están hechos para el encuentro y la comunión. La temporalidad encuentra una luz singular en el evento de la Pascua de Cristo. El tiempo de la fiesta es el tiempo que da sentido al ritmo cotidiano de la actividad cotidiana de la familia. Las comunidades cristianas primitivas advirtieron la continuidad y la diferencia entre el sábado judío y el domingo cristiano. Si el sábado es vivido por nuestros hermanos hebreos con

---

<sup>51</sup> J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid 2000; H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952.

<sup>52</sup> JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dies Domini*, (31.05.1998); BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, nn. 73-74.

una espiritualidad “esponsal”<sup>53</sup>, la intensidad esponsal que caracteriza la relación de Dios con su pueblo alcanza su culminación en Cristo.

La Resurrección de Cristo ilumina la relación entre el domingo y la creación<sup>54</sup>. El domingo es la luz que consiente comprender la unidad entre creación y redención como nueva creación. La familia cristiana está llamada a vivir “según el domingo”, es decir, bajo la soberanía del Crucificado y Resucitado. El domingo es un tiempo de memoria y de esperanza, que invita a vivir el presente creativamente. El centro de la celebración familiar dominical es la Eucaristía. La escucha de la Palabra y la fracción del pan impulsan a la familia a vivir la caridad conyugal y familiar, a imitar a Cristo en su entrega esponsal a la Iglesia. La Eucaristía es, de este modo, el origen y la plenitud de la comunión conyugal y familiar.

Desde mi punto de vista, es preciso prestar más atención a la participación de la familia en la Eucaristía dominical evidenciando la unión profunda que existe entre la comunidad eclesial como gran familia y la familia como Iglesia doméstica<sup>55</sup>. El nacimiento de un hijo, el bautismo, la primera comunión, la confirmación, el matrimonio, y la celebración de todos los sacramentos es una ocasión propicia para que la familia pueda crecer en la tarea de la comunión. Los aniversarios de bodas, las celebraciones de la Navidad y la Pascua de Resurrección han de tener un carácter marcadamente familiar. En la familia todos los acontecimientos se pueden vivir a la luz del misterio pascual de Cristo; desde el nacimiento a la muerte, las situaciones favorables o dolorosas, los grandes y pequeños acontecimientos.

La familia es el lugar de la fiesta en sentido humano y espiritual como testimonia la presencia de Jesús en las bodas de Caná (Jn 2, 1-11). Es el lugar donde revelan los significados de la vida, se manifiesta la belleza del don recíproco y total, se madura la vocación al amor, se vive la misión eclesial y se edifica y desarrolla la sociedad.

S. Agustín elabora una sugerente teología de la fiesta. En una de sus cartas<sup>56</sup>,

<sup>53</sup> Cfr. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dies Domini*, n. 12, nota 12.

<sup>54</sup> Cfr. F.G. BRAMBILLA, “Eclissi e nostalgia della festa: per ritrovare il giorno del Signore”, *Familia et vita* 16 (2011) 9-22.

<sup>55</sup> Cfr. C. GIULODORI, “La familia: el trabajo y la fiesta”, *Anales Valentinus* 2012 (en publicación).

<sup>56</sup> S. AGUSTÍN, *Epistola* 55,1.2; CSEL 34, 1, 170.

afirma que hay dos clases de celebraciones festivas: aquellas en las que sólo se trata de la conmemoración anual, el retorno de una fecha determinada, y aquellas que se celebran en forma de misterio. En las primeras se encuentra en primer término una determinada fecha que suscita el recuerdo; en la segunda clase no se trata de la fecha precisa, sino de la entrada en la realidad íntima de un acontecer y del hacerse uno con dicha realidad. El beato Juan Pablo II, en su Carta a las familias, afirma que la familia es el gran misterio de Dios<sup>57</sup>. Por ello la familia es el ambiente privilegiado en el que la fiesta se puede celebrar como misterio, y no como simple retorno temporal.

### 3. CONCLUSIÓN

El título de esta reflexión, “La familia, entre el don del trabajo y la tarea de la fiesta”, nos acerca a redescubrir la realidad del trabajo y de la fiesta como intrínsecamente ligados a la familia en el dinamismo interno que la constituye y la mueve, la lógica del amor y del don.

Hemos podido comprobar cómo no se trata de temas marginales, sino que se encuentran en el corazón de la concepción de la familia en su relación con la Iglesia y la sociedad. La secularización y privatización de la familia han provocado un oscurecimiento del significado de estas realidades para la vida familiar. Sin embargo, para cada persona el trabajo y la fiesta son esenciales para alcanzar una vida plena y lograda. Todo hombre ha de aprender a trabajar y a festejar para ir recorriendo el camino hacia la patria celeste.

Las familias cristianas están llamadas a ser una verdadera escuela para el trabajo y la fiesta. La alianza educativa que se verifica en la familia es fundamental para que la persona descubra el significado de su actividad y de su descanso, y de este modo vaya aprendiendo a vivir la temporalidad.

La configuración de la temporalidad es hoy una tarea singularmente importante. No basta configurar el tiempo como una multitud de instantes que han de ser vividos en continua e intensa emoción. Si así fuera, sería imposible vivir bien la temporalidad, y se terminaría como sabiamente afirma S. Agustín, devorando o consumiendo tiempo, y a la vez siendo devorado y consumido por

---

<sup>57</sup> JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 19.

él<sup>58</sup>. No quedaría espacio para la cotidianidad, que se pretende suplantar ahora por la permanente novedad de lo divertido. En el dominio de lo inmediato, falta el sentido de la construcción de una vida.

Desde estas claves podemos comprender cómo los sociólogos contemporáneos han descrito nuestro contexto como una cultura líquida<sup>59</sup>, dominada por las “relaciones puras”<sup>60</sup>, marcadas por el sello de la revocabilidad, la fragmentariedad y la precariedad, en la lógica del vértigo y la precipitación del instante. Como ha señalado recientemente Benedicto XVI en su discurso a los novios en Ancona: “nuestra cultura incita a que cada uno se mueva de manera individual y autónoma, con frecuencia en el estrecho perímetro del presente”<sup>61</sup>. Redescubrir el don del trabajo y la tarea de la fiesta es, de este modo, un camino para fortalecer la familia y afianzarla como verdadero sujeto eclesial y social.

---

<sup>58</sup> S. AGUSTÍN, *Confesiones*, IX, 4, 19: “devorans tempora, devoratus temporibus”. Conviene notar que, en contraste con nuestra comprensión del tiempo, para S. Agustín, -siguiendo la comprensión romana-, el tiempo no empieza en el pasado para, a través del presente, progresar hacia el futuro, sino que proviene del futuro, y por así decir, corre hacia atrás a través del presente para acabar en el pasado.

<sup>59</sup> Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.

<sup>60</sup> A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992.

<sup>61</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los novios*, Ancona (11.09.2011).

# Familia y trabajo: proyección educativa

ABILIO DE GREGORIO GARCÍA \*

## SUMARIO

Introducción. 1. Noción y sentido del trabajo humano. 2. Patologías de la actividad laboral. 3. Proyección educativa. a) En el ámbito cognitivo. b) Ámbito afectivo social. c) Ámbito de la libertad. d) Ámbito de la moralidad. 4. Una reflexión final sobre el valor del trabajo.

## INTRODUCCIÓN

**P**ara reflexionar y saber acerca de las materias medulares de la condición humana es conveniente acudir a esas fuentes sapienciales que, o bien recogen el mirar profundo y prolongado de los sabios sobre lo que es perenne en el hombre, o bien nos advierten acerca de cuáles son los caminos a transitar para alcanzar la “salvación”, entendida ésta como la dotación de sentido, como “vida lograda” que dirá Robert Spaemann y glosará brillantemente Alejandro Llano. Pues bien: una de esas fuentes inagotables de sabiduría para conocer la consistencia, el “principio de humanidad”, es el Génesis. En Gen, 1, 26 y ss.:

“Dijo entonces Dios «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo,

---

\* D. Abilio de Gregorio, profesor de Literatura, I.E.S. Salamanca; pedagogo y escritor.

sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella.» Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo, diciéndoles: «procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra». Dijo también Dios: «Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento. También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce»”.

Se proclama que, ante lo existente creado, ante el cosmos, el hombre tiene un puesto preeminente o señero. Cualquiera de las antropologías filosóficas, teológicas o psicológico-genéticas partirán de esta evidencia: el hombre ocupa en el cosmos un puesto singular incomparable con el que pueda ocupar cualquier otra especie viva. Tiene algo que los demás seres creados no tienen y que, al mismo tiempo que le constituye en dominador de cuanto le rodea, le dota de un valor absoluto y fin en sí mismo. El narrador del Génesis proclama esta dignidad del ser humano y señala los fundamentos de la misma: “*y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó*”.

Scheler explicará esa superioridad por la presencia del espíritu en la constitución de la persona manifestado por su “apertura al mundo”: “el hombre ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es libre frente al mundo circundante”. Es lo que hace hombre al hombre.

Herder verá en esta apertura al mundo y autotrascendencia mediante la libertad y la razón la condición esencial del ser a imagen y semejanza de Dios. Plessner, remiso a aceptar la idea del espíritu centrará su atención en el carácter excéntrico del hombre: lo que a éste le caracteriza es la capacidad de autorreflexión (la excentricidad) hecho originario del que se deriva la capacidad de tratar objetiva y distanciadamente con la realidad circundante. Gehlen, en fin, que comienza caracterizando al hombre como un ser defectivo si se lo compara con el resto de los seres que lo acompañan en la creación, definirá al hombre como un ser prático: es el ser que actúa. El hombre es el ser que se crea a sí mismo al subyugar el mundo.

## 1. NOCIÓN Y SENTIDO DEL TRABAJO HUMANO

El trabajo, pues, entendido como acción “concreadora” por la cual el hombre perfecciona la realidad física, por la que bonifica al mundo, le añade perfección, tiene la virtualidad de perfeccionarlo a su vez como hombre. El trabajo como fuente de humanización. Es mediante esa relación transformadora y creativa con el mundo circundante como el hombre expresa y toma conciencia de su superioridad ontológica y, en consecuencia, de su dignidad y puesto preeminente en el cosmos. Cuando se afirma que el trabajo dignifica, en último análisis es esto lo que se está afirmando. Podríamos decir que, en la medida en que el hombre bonifica el mundo por medio del trabajo, se bonifica a sí mismo y, en la medida en que se bonifica a sí mismo, bonifica el mundo que le ha sido encomendado.

Sin embargo el efecto dignificador del trabajo no se produce como un efecto consecuente inmediato de la ocupación laboral, sino que es una potencialidad, que se convierte en acto como consecuencia de desarrollarlo en unas determinadas condiciones. De otra manera sus efectos pueden ser precisamente degradantes o, como se afirma en el pensamiento marxista, alienantes. Es decir, o el trabajo se piensa, se proyecta y se ejecuta desde la perspectiva de la humanización, o el mundo que se produce con el trabajo creador termina engullendo al hombre para degradarlo. Pío XI manifestaba en *Quadragesimo anno* (53) su preocupación porque de las fábricas salga ennoblecida la materia inerte, pero los hombres se corrompan y se hagan más viles. Preocupación que será posteriormente reiterada por Juan Pablo II en *Laborem exercens* (9).

Y es al llegar a esta reflexión cuando nos salta casi por asociación libre y espontánea de ideas la perspectiva de la familia como espacio natural y privilegiado de humanización o de personalización y, en consecuencia, la vinculación familia y trabajo como garantía de humanización de éste.

En efecto, así como la vinculación materno y paterno-filial en el orden de toda la naturaleza parece estar orientada a la conservación de las especies y a la eficacia de su funcionalidad en cuanto tales, la familia se nos presenta como el espacio natural privilegiado donde la persona tiene la posibilidad de llevar a cabo su epigénesis auténticamente personalizadora por la presencia del amor. De tal manera que todas las realidades que se viven en la familia cuando ésta

es realmente lo que es, adquieren la virtualidad de la humanización.

Y una de las primeras condiciones que ha de tener el trabajo humanizador para serlo, es su carácter transitivo. Lo que caracteriza a la acción humana es su cualidad de acción teleológica, de acción que va más allá de sí misma, de acción con sentido. En *El Principito* Saint Exupery, que hace pasar al protagonista por diversos planetas en busca de sentido, se topa en el quinto planeta con el farolero, el trabajador de quien sospecha una superioridad respecto al rey, al vanidoso o al hombre de negocios puesto que cree encontrarse con alguien cuyo trabajo tiene sentido: al encender el farol es como si hiciera nacer una estrella para alguien. Pero, termina abandonando también con decepción este planeta porque descubre con desilusión que el farolero trabaja sin saber para qué: simplemente porque, dice, es la consigna... Su trabajo es absurdo, no tiene sentido más allá de sí mismo.

Me temo que el farolero sería el prototipo de multitud de hombres y mujeres que no acudirían diariamente a sus puestos de trabajo –dentro o fuera de sus hogares- si no fuera por el amor oblativo de su familia. Esta convierte incluso el trabajo menos brillante o más opaco en una ofrenda “para que tengan vida”. No es lo que se hace lo que produce impulso humanizador al trabajo del hombre, sino su sentido o significado, es decir, el alcance de su trascendencia. El escultor en su quehacer del taller ¿qué hace? ¿Golpea con el cincel simplemente bloques de mármol o está yendo más allá: está “dando vida” (vida estética) a la roca? Y cuando el trabajo más rutinario y menos apreciado socialmente es medio necesario para “sacar a la familia adelante”, ese trabajo va más allá de sí mismo y se transforma en creación, pues, de alguna manera podríamos afirmar que el trabajo al servicio de los miembros de la familia forma parte del compromiso procreador. Para ponderar su verdadero valor no podemos quedarnos en la inmanencia del acto laboral realizado, sino que es preciso traer al primer plano a las personas sobre las que repercute para que quede de relieve su verdadera dimensión humana. Y es necesario tener en cuenta esta perspectiva, nos recuerda el magisterio de la Iglesia, no sólo por parte del trabajador para sentir la dimensión humana del trabajo que realiza, sino también por parte del empleador a la hora de retribuir el trabajo, de tal manera que las condiciones del contrato laboral se conviertan en instrumento que posibilite al trabajador el cumplimiento de su vocación a la vida de familia.



La primacía de la humanización en el trabajo nos lleva, por otra parte, a poner a reflexión el hecho práctico del trabajo como medio que permite satisfacer las necesidades del trabajador y de su familia. Sin embargo, cuando hablamos de las necesidades no podemos caer en el reduccionismo de considerar al ser humano como sólo un “homo aeconomicus”, o como un mero sujeto de producción y consumo instado solamente por la tendencia hedonista del bienestar. Concebimos a la persona como una unidad tridimensional, bio, psico-social, con proyección transitiva o trascendente. Y de cada una de estas tres dimensiones o fondos emergen como pulsiones o mecanismos dirigidos a la conservación y realización de la persona las necesidades. Necesidades destinadas al cumplimiento o logro (perfección) de nuestra naturaleza polidimensional.

Así, constatamos que la persona activa una serie de recursos movidos por necesidades vitales y de seguridad a las que responden (satisfacen) bienes de carácter económico. Pero también tiene necesidades que emergen de su fondo endotímico y que pujan por alcanzar bienes de otro orden: el reconocimiento o estima, el respeto, la aceptación, el éxito, la amistad, el afecto, etc. Son las necesidades de autoafirmación y de afiliación. Hay, en fin, necesidades de autorrealización y de autotrascendencia, de sentido, vinculadas a la creatividad, al ser con otro, al ser para otro, al ser en sintonía con el plan de Dios.

El trabajo debiera tener en cuenta satisfacer necesidades de toda esta polidimensionalidad, tanto por parte del trabajador que ejecuta una acción intencional y por lo tanto con capacidad de dotarla de sentido, como por parte del empleador (cuando el trabajo es por cuenta ajena) al establecer las condiciones de trabajo.

Pero dotar de estos significados al trabajo se nos presentará como prótesis artificiales si no se dispone de una perspectiva unificadora que anime la acción laboral. Esta perspectiva puede venir dada por la consideración y la ejecución del trabajo desde la motivación de la responsabilidad familiar en clave cristiana. En efecto: corresponde al orden de la naturaleza hacerse responsable de lo procreado hasta su pleno desarrollo o perfección. Más allá de las necesidades de supervivencia vital y de bienestar de los hijos (labor de crianza) se sitúan las pulsiones de base relacionadas con la autoafirmación del yo y de carácter afectivo-social así como las necesidades de sentido de la vida de carácter

transitivo de los hijos a quienes hemos puesto en la existencia. Y esto lo hemos de lograr como seres práticos en interacción con el mundo. Esta praxicidad, pues, habrá de llevarse a cabo de tal manera que no se pierda de vista ni los fines ni su jerarquía. Sería lamentable que, por una parte, el trabajo de los padres se realizara de tal manera que atendiendo de forma absorbente y única a las necesidades materiales de la prole (a veces previamente neurotizadas hasta la compulsión), descuidara la atención a las necesidades afectivas de la misma, con merma del tiempo, para la presencia y atención que éstas exigen, así como el descuido de la acción para hacer presentes ante los hijos de los que se es responsables los valores de sentido que pueden exigir tiempo de escucha y tiempo de diálogo en circunstancias de tiempo y espacio formal o informal.

## 2. PATOLOGÍAS DE LA ACTIVIDAD LABORAL

Decía el Papa Benedicto XVI al presentar a los cardenales Ennio Antonelli, Presidente del Consejo Pontificio de la Familia, y Dionigi Tettamanzi, Arzobispo de Milán, el encuentro de las familias en 2012:

“En nuestros días, lamentablemente, la organización del trabajo, pensada y realizada en función de la competencia de mercado y del máximo beneficio [...] contribuye a disgregar a la familia y la comunidad y a difundir un estilo de vida individualista” (23 agosto, 2010).

“Tenemos que trabajar mucho para sacar a los hijos adelante...”, afirman muchos padres para disculpar su poca dedicación a los problemas que presenta la prole. Pero si alguien ingenuamente pregunta hacia dónde, posiblemente no obtenga respuesta aclaratoria.

Estas consideraciones nos conducen a poner a reflexión algunas patologías en relación con la dedicación laboral. En algunos casos la desmedida inversión de tiempo a la actividad profesional podría presentarse como una evasión o huida de responsabilidades familiares poco gratas o de apariencia baladí. El trabajo se convierte en un burladero. Bajo la máscara de la heroica entrega para conseguir el bienestar de los miembros de la familia, en ocasiones se esconde la cobardía o la comodidad para no enfrentarse a situaciones poco

gratas de la vida doméstica. En otras ocasiones será la búsqueda obsesiva del éxito o del reconocimiento profesional o, incluso, la necesidad de llenar vacíos de comunicación y vacíos afectivos que debieran tener su fuente saciadora en las cálidas relaciones familiares.

Quizás uno de los cambios sociológicos más significativos en las vigencias sociales del último siglo haya sido el del role de la mujer en el ámbito laboral y, en consecuencia, en el ámbito familiar. De la mano de la igualdad de oportunidades en el campo de la educación ha ido conquistando cada día mayores espacios en la vida profesional y la actividad social. Esto nos ha hecho tomar conciencia a todos de que las relaciones hombre-mujer en la familia están de facto cada vez más presididas por la libertad y la igualdad. Pero, si a este hecho de la plausible incorporación de la mujer a la vida laboral extrafamiliar no se aplican otros factores equilibrantes, podríamos estar creando una familia vulnerable. No se trata, pues, de entender el trabajo como un medio de realización individual, sino de situarlo en la senda de realización conjunta de un proyecto que se funda al crear una familia. En consecuencia, varón y mujer se lo plantean como un hacerse juntos y como un compromiso mancomunado por el que pretenden orientar sus tomas de decisiones en orden al cumplimiento de dicho proyecto. La menor disponibilidad de tiempo, por ejemplo, para atender quehaceres relacionados con la educación de los hijos o con la administración del hogar deberá habilitar formas de participación y de integración en la comunidad familiar que pongan en cuestión tradicionales repartos de roles y de jerarquías de ocupación.

En todo caso, quizás convenga afirmar que en el núcleo de la actual praxis de la vida familiar está la convicción de que ni el matrimonio ni la maternidad-paternidad es un destino ligado a una etapa evolutiva de la vida de los individuos, sino una opción libremente aceptada. Y lo propio de los actos libres es que exigen responder de los mismos (responsabilidad). Quien practica una libertad adulta sabe que no se puede querer todo al mismo tiempo y que, por lo tanto, es preciso elegir, elección que ha de hacerse desde criterios éticos. Es legítimo e incluso plausible el deseo del pleno desarrollo profesional personal o de la intervención creativa en la vida social. Pero cuando se ha contraído la responsabilidad de poner a unos hijos en la existencia, todo derecho individual en este orden debiera entenderse como un derecho subordinado y dependiente

de otro anterior: el de los hijos a disponer de las condiciones óptimas posibles para su desarrollo.

Y tomarse en serio la educación de los hijos es estar en disposición de ir contra corriente. En algunos casos esa corriente puede ser fácilmente remontada; en otros, su impetuoso empuje va a poner a prueba las fuerzas y la constancia de los padres educadores. Si acabamos de señalar como una de las patologías del trabajo la absorción obsesiva del mismo hasta el abandono de atenciones prioritarias al mundo de la afectividad y de la íntima convivencia familiar, es preciso señalar la concomitancia que se suele producir con otra patología en estrecha relación de causa-efecto. Me refiero a las corrientes consumistas de nuestra sociedad que parecen arrastrar consigo todo el depósito de valores morales, principios y convicciones de familias e individuos y que, con frecuencia, nos convierten en esclavos complacidos atados a la rueda de la producción para el consumo, y del consumo para asegurar la producción. Basta con desear algo para tenerlo; basta con tener algo, para desear tener otra cosa, sin tiempo para disfrutar de lo que ya se tiene. Lo que importa ya no es ni siquiera el tener, sino el comprar. El problema de este talante social consumista es que afecta a las raíces de la educación, toda vez que, como ya se ha indicado, neurotiza la necesidad de consumo, centrando de forma obsesiva al sujeto en dichas necesidades e incapacitándolo para el desarrollo de otras dimensiones básicas de su personalidad.

¿Qué es lo que convierte a una conducta tan corriente y cotidiana como es la de consumir, en algo digno de poner en alerta a moralistas, sociólogos, ideólogos, psicólogos y educadores, etc.? Sencillamente, que “la capacidad de consumir se ha elevado a la esencia del hombre”. (A. Cortina).

Puede parecer hiperbólica la expresión de la profesora Cortina y, quizás sea excesivamente contundente. Sin embargo, si se mira con detenimiento nuestro trayecto cultural colectivo, vemos cómo los distintos ideales de vida lograda (esencia del ser humano) han ido pasando de los arquetipos aristotélicos a los kantianos, a los vitalistas, a los personalistas, a los marxistas, etc. hasta llegar al vigente en nuestra sociedad que queda definido por la equivalencia entre vida lograda y posesión de bienes de consumo. Paul Ekins define la sociedad de consumo como “aquella en que la posesión y el uso de un número y variedad crecientes de bienes y servicios constituyen la principal

aspiración cultural y se perciben como el camino más seguro para la felicidad personal, el status social y el éxito nacional”. Y Jérôme Segal, en esta misma línea, caracteriza a la sociedad de consumo como “aquella que convierte en dinámica central de la vida socioeconómica el desarrollo de nuevos bienes de consumo y el deseo de tales bienes. El autorrespeto y la estima social de los individuos están estrechamente ligados a su nivel de consumo en comparación con otros individuos en la sociedad”.

Así pues, aceptar ponerse en sintonía con la sociedad de consumo supone adoptar una serie de valores y de actitudes que afectan al núcleo duro de la vida, con todas las consecuencias que ello tiene en la hechura de una personalidad y en su orientación ética.

En primer lugar, hemos de pensar que la relación necesidad-deseo-consumo se rompe para ser sustituida por la relación deseo-necesidad-consumo. Lo propio de la sociedad de consumo no es, como tantas veces se ha dicho, la de crear nuevas necesidades, para despertar deseos hacia los bienes correspondientes. Lo propio de la sociedad de consumo es que crea deseos, los cuales se van a convertir en necesidades. Paralelamente se manejarán todos los recursos a su alcance para debilitar las posibles instancias de resistencia al deseo. El mercado sabe que las necesidades, por amplias que sean, siempre son limitadas y, por lo tanto, el límite de la producción de bienes de consumo estaría en ese límite de necesidades. El deseo, por el contrario, es ilimitado. Y el deseo tiende a surgir y se convierte en necesidad por la mera presencia del producto, si el producto se nos aparece como atractivo y apetecible. En esta relación entre deseo y producto siempre tendrá la sartén por el mango el mercado. Piénsese, por ejemplo, en todo ese mundo de la informática de consumo. No es la necesidad del consumidor la que dicta la aparición de nuevos productos. Son los productos en el escaparate los que instan al deseo de poseerlos.

A una sociedad constituida por individuos “deseantes”, que elevan con una enorme facilidad sus deseos a la categoría de derechos, le corresponde un sistema social que gira todo él sobre el eje producción-consumo, y una administración convertida en alegre banco emisor de derechos demandados por el deseo de la denominada ciudadanía. La alienación del hombre ya no es consecuencia simplemente de un trabajo alienante dominado por el capital (Marx),

sino que hoy el hombre se enajena al diluirse lo estrictamente humano en la permanente satisfacción del deseo. Hacia ahí apunta Marcuse cuando afirma:

“Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración, ¿por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios diferentes? Y si los individuos están precondicionados de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos, aspiraciones, ¿por qué han de querer pensar, sentir e imaginar por sí mismos? Es verdad que los bienes materiales y mentales ofrecidos pueden ser malos, inútiles, basura, pero Geist (espíritu) y conocimiento no son argumentos convincentes contra la satisfacción de las necesidades”.

Este cambio de vinculación necesidad-consumo por deseo-consumo, es lo que convierte precisamente el consumo en un fenómeno que trasciende lo económico para convertirse en un fenómeno social y cultural y, en consecuencia, en un problema de educación. La profesora Cortina expresa plásticamente el valor cultural del consumo en las sociedades desarrolladas cuando marca con sutileza la diferencia connotativa entre “ir a la compra” e “ir de compras”. Se “va a la compra” porque se necesita algún producto determinado y suele suponer un cierto trabajo o incomodidad que, a lo sumo, se sobrelleva. Se va “de compras”, aunque no se necesite nada, para divertirse, para pasar la tarde, para relacionarse, para ver qué hay, para superar el aburrimiento, etc. Ni qué decir tiene que, cuando alguien se sitúa ante el fenómeno del consumo con la actitud del que va “de compras”, está en una óptima disposición de conducta para dejarse enredar por el deseo y terminar comprando lo que no necesita, hasta el punto de no saber qué hacer con lo adquirido.

¿Qué tiene esto de censurable desde una perspectiva educativa? Alain Touraine en su “Crítica de la modernidad” lo expresa con las siguientes palabras: “Porque lo que se denomina la sociedad de consumo no es un sistema técnico o económico; es la construcción de la realidad social según un modelo opuesto al de sujeto, al que destruye, por tanto; aquel que reemplaza el sentido por el signo, la profundidad de la vida psicológica por la superficie del objeto, o la seriedad del amor por los juegos de seducción. Paisaje trivializado en el que se agitan personajes estereotipados”.

Por otra parte, el consumo se inserta hoy en otro esquema de considerables

consecuencias educativas. Es el esquema autoestima-éxito social-consumo. En efecto: sabemos que una de las tendencias naturales de mayor fuerza tractora de nuestra conducta es la tendencia a la autoestima. Necesitamos tener un autoconcepto positivo, una imagen de nosotros mismos que nos resulte básicamente gratificante. De ello va a depender una buena parte del dinamismo psíquico de nuestra personalidad. Pero esa autoestima se asienta evolutivamente sobre la base de la estima de los demás significativos en los períodos primeros de la formación de la personalidad. Una vez consolidadas esas bases, el sujeto ha de ser capaz de prescindir de la imagen que los demás le devuelven de él, para mirarse a sí mismo y estimarse por lo que es y por lo que realmente vale.

Ese paso de madurez, sin embargo, queda interrumpido cuando, a consecuencia de unas vigencias sociales de pensamiento, se establece una igualdad dogmática entre autoestima y éxito social. Tu autoestima, se nos dice, dependerá del éxito social que tengas. (En rigor, ya no es auto-estima). Pero dentro de esas mismas vigencias, el éxito social se hace visible (si no, no es éxito social) a través de la capacidad de consumo. El último modelo de automóvil, la ropa de marca, el chalet en la sierra o en la playa se convierten en señales de éxito social. En la medida en que así lo captan los demás, se refuerza la pseudoautoestima del que se exhibe y se le impulsa a un mayor consumo.

Como se comprenderá, el juego es maquiavélico: un autoconcepto prendido de los frágiles hilos del reconocimiento de éxito social por parte de los demás, y este reconocimiento, a su vez, pendiendo de los hilos del consumo. ¿Cabe mayor superficialidad?

El esquema autoestima-éxito social-consumo, funciona de forma complementaria con una segunda secuencia: identidad-pertenencia-consumo. Hay una necesidad impresa en nuestra psicología que nos lleva a configurar una identidad de nosotros mismos, es decir una percepción y un sentimiento de diferenciación respecto a los demás. Esta configuración, sin embargo, se lleva a cabo a través de los distintos sentimientos de pertenencia. Pertenencia a una familia frente a otras familias; pertenencia a un determinado grupo social frente a otros grupos sociales. En la definición de mi identidad, inevitablemente me refiero a distintas pertenencias: varón (frente a mujeres), profesor (frente a grupos de otras profesiones), salmantino (frente a otros lugares de origen...). Mi autoconcepto será tanto más positivo cuanto más gratificantes me resulten

los sentimientos de pertenencia. Por ello tendemos siempre a aparecer ante la estima de los demás como pertenecientes a grupos o clases estimados socialmente con prestigio. Esos grupos o clases estimados socialmente se convierten, pues, de forma consciente o inconsciente en referente emulador de la conducta de una buena parte de la sociedad. Se desea, no siempre conscientemente, tener sus mismos rasgos y, por ello, se tiende a imitarlos.

Es aquí donde entra en juego el fenómeno del consumo. El consumo, como dice A. Cortina, tiene un valor simbólico y, en consecuencia, emite mensajes. Hay productos que se nos presentan en algún momento como asociados a determinadas clases con prestigio, a determinados grupos de referencia social. El impulso a la emulación o imitación de esas clases se convierte, pues, en motor de consumo. Lo que ayer era propio y específico de la denominada alta clase social es lo primero que pretende alcanzar el nuevo rico y será, tarde o temprano, adquirido por las clases medias. El fenómeno es mucho más claro en el consumo de bienes para niños. En ese deseo natural de disponer de lo mejor para los hijos, se aspira a disponer, aun a costa de sacrificios, de lo mismo que disponen las clases de referencia, que se da por supuesto que ha de ser lo mejor.

Así las cosas, el consumo comienza a ser un elemento configurador de estilos de vida. La sociedad tiende a estructurarse ya no en clases sociales, sino en estilos de vida determinados por el tipo de consumo. Si miramos, por ejemplo, al conjunto de nuestra juventud, sería hoy casi imposible determinar por signos externos a qué clase social pertenecen, pero si rastreamos su consumo, nos daremos cuenta que éste va marcando distintos estilos de vida que, a su vez, vienen incitados por la emulación a distintos grupos de referencia.

Probablemente este impulso consumista esté en el punto de confluencia de determinadas vigencias culturales que dan perfil a nuestra época. Por una parte, nos encontramos con un clima moral en el que rige el principio de la autogratificación, el derecho a la felicidad individual, la cultura del yo (yo tengo derecho...) Este clima moral se encuentra, a su vez, con las aguas provenientes de la sociedad democrática que consagra el principio de igualdad (“¿y por qué yo no voy a tener los mismos derechos a disponer de lo que disponen los demás?”), y con las aguas provenientes de una sociedad dominada por la tecnoeconomía cuyo principio es la eficiencia (hoy casi todo está al alcance de nuestras manos en períodos cortos de tiempo). Esto configura a un tipo de



ciudadano que anteriormente he definido como “deseante”, que se siente con derecho a la gratificación de sus deseos, “como todos los demás” (principio de igualdad), y lo quiere además de forma rápida y eficaz.

Descritos estos rasgos de la sociedad de consumo, hemos de preguntarnos en qué medida influyen en la formación de la personalidad de los hijos y, por lo tanto, qué pautas educativas habría que apuntar.

### 3. PROYECCIÓN EDUCATIVA

La primera cuestión que nos tendremos que plantear es la que se refiere a los valores que están en juego en el peculiar estilo de vida de la sociedad de consumo.

En primer lugar, se ha de destacar que estamos ante el predominio de un tipo de racionalidad distinta a la que ha tenido vigencia hasta el advenimiento de la sociedad postindustrial. Si nos detenemos a mirar las distintas etapas por las que ha ido pasando el pensamiento a lo largo de nuestra historia, observamos que el más alto estatuto epistemológico en la Edad Media le correspondía al pensamiento teológico. Incluso la filosofía era considerada sirvienta de la teología. La razón teológica, pues, se convierte en medida de todas las cosas. Con el paso del tiempo, será la razón pura, razón filosófica, quien ocupe tan alto sitio, hasta el punto de pretender subordinar el pensamiento teológico a sus dictados (deísmo). No durará mucho tiempo este reinado: irrumpe poco más tarde la razón científica con toda la fuerza de lo empírico para imponer sus reales sobre toda actividad intelectual. Todo lo que no sea ciencia carece de categoría epistemológica significativa. Se inicia así una suerte de carrera alocada para dotar a todos los estudios y sus correspondientes profesiones del título nobiliario de ciencia. Ciencias de la educación, ciencias jurídicas, ciencias de la información, etc. No obstante, en este curso evolutivo, la primacía de la ciencia va a ser sustituida por la hegemonía de su hija predilecta: la tecnología, la razón instrumental. Si nos importa conocer lo que las cosas son (ciencia), es solamente para poder averiguar qué se puede “hacer” con ellas, para qué sirven, qué utilidad me proporcionan. Se impone, pues, la edad del “homo faber” y el criterio de utilidad. Obsérvese que el más alto puesto en el

concierto de los saberes se reserva hoy para las ingenierías. Pietro Prini decía hace años que estamos asistiendo al cambio de la metafísica del ser por la metafísica del hacer.

Pero este hacer, en último análisis, se ejecuta sobre el pautado de la economía. Por eso, tendríamos que afirmar que el pensamiento actual es, ante todo, pensamiento económico, el predominio de la razón económica, ante la cual se subordina la razón instrumental, la razón científica e, incluso, la razón pura. “No investigamos más que en aquello que podamos patentar”, dicen los grandes laboratorios. A partir de ese momento, la razón deja de ser razón para convertirse en fuerza. Ya no es el despotismo del ilustrado; es la ley del más fuerte económicamente. Es lógico pensar que, si lo que predomina es la razón económica en nuestra sociedad, ha de ir menguando el sentido de lo humano, tal como advierte Jean-Claude Guillebaud en “El principio de humanidad”. Si perdemos de vista este principio, *“no nos queda más futuro que la barbarie”*.

Por otra parte, un estilo de vida asentado en el consumo al dictado del deseo (no de la necesidad), es síntoma y, a la vez, consecuencia de una axiología hedonista. Ya se ha señalado en otro apartado que, reducido el mundo pulsional del hombre al placer, y, dada la corta duración de éste, no queda más remedio que dirigirse a un consumo permanente de bienes suministradores de placeres para tener la sensación de vivir en estado permanente de satisfacción. Para el hedonista primario, consumir, pues, no es sino el medio de dar respuesta a las exigencias de un valor por encima de cualquier otro valor: el placer personal.

Para el hedonista hay una proposición que se convierte en primer principio ético: “te amarás a ti mismo por encima de todas las personas y de todas las cosas”. Se instaura así de la mano del consumo la “cultura” del individualismo. Un “individualismo gregario”, en feliz expresión de Hanna Arendt, toda vez que el consumo al dictado de los movimientos del marketing globalizado, convierte a cada persona en un solitario gozador de bienes (todos iguales) en solitarios abrevaderos individuales (pero todos iguales) para cada miembro de la manada.

Si se pone el placer en el primer plano de los valores, entonces el cuerpo toma una especial relevancia. En una sociedad de la abundancia como la nuestra, todo cuanto rebasa a la satisfacción de las necesidades vitales fundamentales parece derramarse sobre el propio cuerpo en una especie de bucle de consumo. Se instaura así un culto del cuerpo, una adoración solipsista del

propio cuerpo. Y aparece un mercado de fetiches en torno al cuerpo: las clínicas de los milagros estéticos, los alimentos de cultivos ecológicos, las dietas adelgazantes, los gimnasios de mantenimiento, las prendas que realzan o aminoran, etc. Lujos de pueblos ahítos que consumen ya más en reparar las consecuencias de sus excesos que en satisfacer necesidades verdaderas. Frivolidad de unas sociedades que no han sido capaces de encontrar fuera de su propio cuerpo otro ámbito de cultivo con sus excedentes de bienestar.

La dinámica propia del consumo, por último, se ve obligada a convertir lo nuevo, lo joven, en categoría capital de calidad. No hay posibilidad de acelerar la rueda de la producción y del consumo, si no se crea un clima de exaltación de lo efímero. “Esto ya no se lleva...; ahora se lleva esto otro”. Consumir cuanto es de actualidad parece ser el marchamo del buen gusto. Estar al día es mensaje de éxito social. Obsérvese que, con frecuencia, cuando se quiere advertir la alta calidad y lujo de algo, se lo complementa con la expresión “último modelo”. Se perfila, pues, un tipo de ciudadano que se podría definir como un consumidor compulsivo de novedades.

Este rasgo no suele reducirse a los artefactos y bienes fungibles, sino que se extiende incluso al mundo de las ideas, al mundo de valores y al mundo del arte. Actualmente, un intelectual de prestigio no es solamente el que incorpora las últimas producciones intelectuales por banales que sean, sino el que dice crear novedades. Pero crear precisa una gran fertilidad de la que muy pocos disponen. Por eso, son hoy intelectuales de prestigio para una sociedad adoradora de las novedades, los que limitan su creatividad a destruir (“deconstruir”, dirán para dorar la píldora), a provocar, a escandalizar en nombre del oficio de intelectual o de artista. “*Nada hay más tedioso que la monótona búsqueda de la novedad*”, dice J. A. Marina.

Toda esta suerte de pesticidas contaminantes va a filtrarse hasta los acuíferos de la educación y pondrá en riesgo la hechura de la personalidad de los hijos.

### **a. En el ámbito cognitivo**

Sabemos que el desarrollo intelectual hasta la madurez de capacidades que se ha de alcanzar en la adolescencia, ha de pasar forzosamente por la superación del estadio del pensamiento mágico anímico (primera infancia)

y del pensamiento lógico concreto (niñez), para llegar al pensamiento lógico formal, es decir el pensamiento capaz de manejar conceptos abstractos y universales. Y sabemos que la madurez intelectual implica el dominio de un pensamiento autónomo (pensamiento y autonomía...).

No parece, sin embargo, ser un clima adecuado para este desarrollo el descrito más arriba en el que niños y adolescentes (y adultos) viven inmersos: mundo de las cosas materiales, mundo de la novedad, mundo de los estímulos sensibles inmediatos, cultura de “zapping”. Pero sobre todo, un mundo de manipulación del pensamiento para instar al consumo. Una manipulación que, glosando a G. Lukács, se lleva a cabo tanto de forma brutal como de forma refinada. Brutal, en tanto en cuanto niega la existencia de necesidades que no sean las más primarias y elementales y, por ello, induce a abandonar el cultivo de las dimensiones superiores menos vinculadas al consumo. Refinada, porque no niega las necesidades superiores, pero crea la ilusión falsa de que se satisfacen con bienes que no se corresponden con ellas.

Frente a estos retos educativos, se ha de insistir cada vez con más urgencia en la necesidad de crear mentalidades críticas en nuestros niños y adolescentes. Si los padres se sitúan frente a esa sociedad de consumo con un filtro sólidamente crítico, aunque no planifiquen complicadas estrategias educativas, proporcionarán a sus hijos elementos suficientes como para enfrentarse a la tiranía de dicha sociedad. Mas si los padres no son sino masa moldeable y moldeada en manos de esa sociedad, no piensen en estrategias de resistencia de cara a los hijos. Éstos crecerán como hijos “de la calle”.

## **b. Ámbito afectivo social**

Desde el punto de vista afectivo social, hemos de recordar que, al llegar a la adolescencia, los hijos comienzan por descubrir su yo como realidad singular que les pertenece y que anida en su intimidad. Por eso son tan celosos de dicha intimidad y emplean con tanta frecuencia el pronombre personal “yo”. Sin embargo, aunque no lo parezca, sufren una notable inseguridad afectiva. No están demasiado seguros de sí mismos y precisan de la aceptación de sus iguales (sobre todo de los del otro sexo) para autoafirmarse. Para llegar a la madurez afectiva, es necesario que desarrollen el sentimiento que E. Erikson

definió como “identidad clara”.

Pero es bien cierto que, a mayor inseguridad, mayor tendencia hacia un consumo imitativo que cree la ilusión de pertenencia a un determinado grupo de referencia. La necesidad de consumir una específica música, unas específicas marcas, unos específicos productos de diversión que le asimilen al adolescente a aquellos grupos de los que espera recibir reconocimiento y aceptación. Si las condiciones de consumo no son las establecidas socialmente en el ámbito en el que se desenvuelve o en el que pretende desenvolverse, puede encontrar barreras para su autoaceptación con las correspondientes disfunciones de conducta.

Responder, sin embargo, de forma mimética a las exigencias consumistas de dichos entornos no resuelve, a la larga, los desajustes afectivos de la inseguridad y del bajo autoconcepto. Por el contrario, pueden verse agravados toda vez que se va configurando por ese camino una “identidad difusa” (la de la masa) y una cierta incapacidad para abrirse a valores de la afectividad dual madura.

Aunque resulte arduo para los padres, es preciso buscar la afirmación del yo de los hijos más por la diferencia que por la imitación de la masa. Desde pequeños es importante que vayan tomando conciencia de no ser “gente corriente” y experimenten la satisfacción de ser diferentes.

Por otra parte, ante toda la presión de los estereotipos sociales de imagen, será preciso no hacer hincapié en aquellos que puedan afectar a los hijos. Determinadas ansiedades y desasosiegos de los padres por supuestos defectos físicos de los hijos en relación con los modelos canónicos del entorno, no hacen sino proporcionarles inseguridad y buscarán refugio a la misma en consumos esclavizantes. Para ello, se debe tratar de destacar preferentemente sus cualidades más humanas, y prepararlos para que afronten con resistencia los inconvenientes que puedan surgir en la convivencia escolar. Pero, sobre todo, se ha de insistir en que la autoestima no puede nacer del narcisismo ni del consumo, sino que es el resultado natural de sentir satisfechas las necesidades afectivas por parte de quienes nos resultan significativos en cada etapa de nuestra vida.

### **c. Ámbito de la libertad**

Por lo que a la libertad se refiere, sabemos que se convierte en uno de los “pathos” más agónicos de la adolescencia. En realidad, todo crecimiento

personal es una marcha sostenida hacia la libertad cuya plenitud, como la de la felicidad o la de la inteligencia es inalcanzable. Pero la libertad, entendida no como espontaneidad arbitraria (hacer lo que me da la gana), sino como capacidad de autodeterminación consciente.

Esa tendencia inevitable hacia la libertad es aprovechada, como otras muchas tendencias, por quienes manejan el mercado para estimular el consumo, de tal manera que se va creando la ficción de que cuanto más capacidad tenga de consumir, más libre me encuentro. Es evidente que la manipulación es siempre una contralibertad. Al empresario de salas de fiesta para adolescentes, le interesa exaltar la libertad de éstos respecto a la autoridad de sus padres. Hablará como un predicador de la educación liberal, pero, en el fondo, lo que pretende es encadenar al joven desde muy temprano al consumo de diversión de la que se beneficia económicamente. Se le presentará la libertad como “pasión y empuje”, como un vuelo sin límites en las alas del deseo. Y para ese deseo ilimitado siempre tendrán una oferta que consumir. Se les venderán las libertades al precio de la libertad.

Una vez más, habrá que incidir en una visión más árida de la libertad, pero la única capaz de colmar su aspiración: no hay libertad sin mentalidad crítica y sin voluntad autónoma. Y para ello se han de fijar límites. Han de aprender que, como afirma Marina, *“hay zonas negociables y zonas no negociables. La autonomía no puede construirse sino a través de la obediencia”*. Pero, sobre todo, los hijos han de aprender que la libertad no se adquiere cuando uno se convierte en objeto de su propia adoración, sino cuando aprende que la verdadera libertad se adquiere en la medida en que alguien hace suyo el bien de los demás. Para ello ha de enseñárseles a salir de sí mismos mediante la negación de sí mismos cuando el bien de los otros lo requiere. Pero esto es el amor, realidad imposible de reconocer por quien no ha descubierto la responsabilidad.

#### **d. Ámbito de la moralidad**

Por último, el clima frívolo de una sociedad de consumo, tal como la hemos descrito, tiene mucho que ver con el freno al desarrollo de una moralidad madura. En efecto: entendemos que una personalidad moral madura no es aquella que tiene unas determinadas conductas aceptadas como buenas por una

colectividad o por una concreta doctrina filosófica o religiosa. Una personalidad éticamente sólida es aquella cuya conducta es coherente con unos criterios autónomos sólidamente fundados, como consecuencia de haber construido un ideal de vida o disponer de una pensada filosofía de vida. Para llegar a este estadio tardío de madurez (juventud) habrá que haber superado los gradientes preconventionales y convencionales propios de la niñez. Estos períodos se caracterizan por la vigencia de una moralidad heterónoma, es decir, una moral que se fundamenta en las normas dadas o impuestas, o en las vigencias de la sociedad a la que se pertenece. Sólo cuando se da el salto a una moralidad autónoma fundamentada, podemos comenzar a hablar de personalidad moral madura.

La sociedad de consumo, sin embargo, actúa como fuerza de gravedad que dificulta al sujeto tomar vuelo hacia dicha madurez. Sumergida la persona en el caldo espeso de “lo que se lleva”, terminará considerando la convención social como suprema norma de comportamiento. Es bueno lo que la mayoría considera como bueno; es malo lo que la mayoría considera como malo. Y así, llega un momento en que la mayor perversión ética reside en ese matrimonio entre el bien y el mal, del que habla L. C. Lewis, hasta el punto de no saber distinguir qué es el bien y qué es el mal.

Enraizados en una sociedad de consumo que se rige por la ley del deseo (hedonismo), podemos pensar que se produce, incluso, una regresión ética hacia los estadios más primitivos del desarrollo de la moralidad: es bueno lo que me produce placer; es malo lo que me produce dolor, malestar o incomodidad. Ese deseo impulsivo o compulsivo a consumir no es sino una necesidad neurotizada. Cuanto más se gratifica una necesidad neurotizada, más se la neurotiza y, por lo tanto, más encerrado queda el sujeto en el laberinto de su deseo sin capacidad para salir hacia lo otro y hacia los otros. Por eso, otro de los efectos del consumismo irracional de cara a la moralidad puede llegar a ser la falta de sensibilidad suficiente para construir ideales suficientes de vida o el encuentro con valores de sentido.

Una adecuada educación de la personalidad moral madura pasará por una educación en el uso racional de los bienes de consumo, en el uso de los bienes en función de necesidades y no simplemente de deseos. Educación en la austeridad. Pero también pasa por la presentación de ideales que permitan

a los hijos salir de sí mismos. La austeridad aislada de cualquier ideal o de cualquier fin, puede conducir a personalidades rígidas e inflexibles. Por el contrario, la austeridad puede entenderse como una renuncia que toma sentido desde una determinada causa o ideal.

Terminamos evocando el principio que establece Agnes Heller al hablar de las necesidades humanas y su satisfacción:

“Nuestra obligación de reconocer todas las necesidades humanas como reales es consecuencia del reconocimiento de la necesidad más preciosa de los hombres y mujeres modernos: la necesidad de autonomía. Pero si lo que hay en el fondo es simplemente la necesidad de autonomía, entonces el tipo de necesidades cuya satisfacción restrinja o aniquile la autonomía humana no pueden ser reconocidas como verdaderas.”

#### 4. UNA REFLEXIÓN FINAL SOBRE EL VALOR DEL TRABAJO

El deseo de dotar a los hijos de los mayores y mejores medios para enfrentarse con solvencia ante el futuro, puede llevar a muchos padres a perder la perspectiva desde la que ha de tomar sentido su faceta de estudiantes. Convertir a los hijos solamente en estudiantes, con olvido de otros referentes, en el mejor de los casos, sólo consigue lograr buenos estudiantes. Por ello, sería conveniente adosar a este capítulo una breve reflexión acerca de uno de los marcos en los cuales se ha de enmarcar el significado del estudio: los valores del trabajo.

Hay una superstición social que nos viene a decir que un buen estudiante, por el mero hecho de serlo, se está preparando automáticamente para integrarse en la sociedad adulta y activa a través del trabajo. Por eso hay muchos estudiantes que exhiben su expediente académico como un fetiche o como un salvoconducto para exigir un puesto en el mercado laboral acorde con sus calificaciones. Podríamos discutir en qué medida el sistema educativo ha de responder a las exigencias del sistema productivo. Pero, a los efectos de esta reflexión, es suficiente constatar el hecho de que entre ambos sistemas hoy media una clara distancia. Por eso sería conveniente que los padres ayudaran a sus hijos a acercarse también al mundo de las responsabilidades laborales.



El trabajo productivo es una de las actividades que va a ocupar buena parte del acontecer del hijo cuando llegue a integrarse en la vida adulta. Formará parte de eso que J. Marías denomina “instalaciones” personales en las cuales nos vamos realizando en una u otra dirección. El trabajo productivo o profesional puede ser la puesta en acto de un proyecto de vida, o puede ser una ocupación sobrevenida por las múltiples circunstancias concurrentes en una vida. De cualquier forma, el trabajo va a ser otro de los cañamazos sobre los cuales se va a tejer la realización personal (“vida lograda”) y, por lo tanto, se juega en él buena parte de la felicidad personal. Depende de las actitudes que se vayan tomando respecto al mismo. Es cierto que el trabajo está estrechamente vinculado a la satisfacción de necesidades. Pero conviene no olvidar que las necesidades del hombre no son solamente de orden económico y material, sino que hay necesidades de autoafirmación y necesidades de autorrealización a las que también el trabajo productivo o profesional está llamado a satisfacer. Todo ello nos ha de llevar a algunas reflexiones relacionadas con la educación familiar.

Aun siendo conscientes de las dificultades para articular fórmulas generalizables, hemos de dejar constancia de que la mayor parte de las experiencias de alternancia estudio-trabajo en el campo de la investigación pedagógica, parecen indicar que es una fórmula que ayuda a madurar la personalidad del joven e, incluso, a plantearse la actividad del estudio con otras perspectivas. No es fácil, sin embargo, sistematizar estas fórmulas desde las programaciones curriculares. Pero sí sería posible que la familia busque iniciativas que posibiliten al joven experimentar la realidad y la responsabilidad de un trabajo distinto al de sus estudios. Con frecuencia solemos escuchar en las familias expresiones del tenor de “lo tuyo es estudiar; ya nos ocupamos para eso los demás de los problemas del trabajo...”. Con ello se viene a transmitir el mensaje de que su universo de responsabilidades termina en las aulas y en los libros. El deseo de éxito en los estudios, incentivado desmedidamente por los padres, puede crear en los hijos conciencia de “clase exenta” respecto a otras obligaciones, con pérdida de sensibilidad para las tareas y los problemas comunes de la comunidad familiar.

Acercarse a las vivencias del mundo de las responsabilidades laborales podría proporcionarles una rica experiencia: compartir el trabajo de los padres cuando ello sea posible (despachar en el comercio, llevar una contabilidad,

colaborar en las labores del campo...), o aceptar un trabajo ocasional con motivo de las vacaciones (cuidar niños, repartir correspondencia...) o, cuando menos, atender un área de responsabilidades familiares, porque también el trabajo del hogar es un trabajo profesional.

Por otra parte, el valor que los hijos puedan dar al trabajo productivo o profesional va a depender en gran manera del valor que se da al mismo en el ámbito familiar. En amplios sectores de nuestra sociedad todavía permanece una concepción helénica y feudal del valor del trabajo no intelectual: mientras al trabajo intelectual se le sigue considerando actividad “liberal”, al manual se le considera trabajo “servil”. “Me estoy sacrificando –dicen algunos padres- para que no tengas que trabajar como yo”. Con ello, al mismo tiempo que se fomenta una falsa dicotomía entre formas de trabajo, se da una visión empobrecedora y poco humanizadora del trabajo (el trabajo como castigo). No nos ha de extrañar, pues, que el estudiante se distancie todo lo que pueda de tal castigo.

Un clima de constante queja en la familia por la frustración íntima que produce a los padres su profesión; la proyección puramente economicista del trabajo; la irresponsabilidad y la picaresca en el cumplimiento del deber laboral, etc. todo ello llevará a los hijos a reaccionar ante la imagen del trabajo de forma negativa, percibiéndolo más como una amenaza que como una fuente de realización personal. Por el contrario, percibir que los padres llevan a cabo su labor profesional tanto con sentido de la responsabilidad (se preocupan por perfeccionarse), como con sentido de servicio y mostrando satisfacción personal, obviamente puede inducir a los hijos a entender que el trabajo es un campo de realización positiva de la propia personalidad.

En otro orden de cosas, es cierto que no sería conveniente hacer una conexión exclusiva entre trabajo y dinero, porque sería empobrecer los valores posibles del trabajo, pero pretender desconectarlo sería un angelismo utópico y bobalicón. Por eso, cuando nos planteamos unas actitudes educativas en relación con el valor del trabajo, habría que plantearse también las estrategias educativas respecto al dinero. Como dice D. Isaacs, es preciso enseñar al niño y al adolescente que el dinero es algo que se gana, se gasta, se ahorra y se da. Por lo tanto, y dentro del peculiar estilo de cada familia, podríamos enseñarle a ganar algún dinero a través del esfuerzo personal, aunque sean en el mismo seno de

la familia, pero teniendo cuidado, al mismo tiempo, de enseñarle a gastarlo con sentido de sobriedad, es decir, en función de necesidades. Asimismo se le puede enseñar a ahorrarlo para que perciba que la consecución de algo valioso siempre ha de suponer la privación de deseos y cosas más contingentes. Pero, sobre todo, habrá que enseñarle que en el dar puede haber mayor satisfacción que en el recibir. Esto le permitirá cultivar la apertura hacia los demás que es, en el fondo, lo que le va a ayudar a configurar la personalidad madura.

No podemos terminar nuestra reflexión sin hacer alusión a uno de los problemas que se puede presentar con hijos adolescentes: el abandono de los estudios con la pretensión de empezar a trabajar. En el diagnóstico de este problema caben una multiplicidad de causas que conviene no perder de vista cuando se trata de aconsejarlos o de tomar una decisión.

En unos casos, tal determinación puede estar motivada por el mismo fracaso escolar. Éste, con frecuencia, desencadena sucesivas “tragedias” familiares cada vez que llega el boletín de notas o los resultados de los exámenes. El adolescente o el joven se siente responsable, no solamente de sus fracasos, sino también de dichas tragedias y tratará por todos los medios de buscar una evasión que lo libere.

En otros casos puede ser la constante alusión a los “sacrificios de la familia para que pueda estudiar”. Padres y quizás hermanos que ya trabajan exigen una permanente actitud de agradecimiento formulada en términos de resultados positivos en los estudios, resultados que no siempre son fáciles para el estudiante, sobre todo si cuenta con alguna dificultad. Cargado con un doble sentimiento de culpabilidad por los malos resultados, tenderá a sacudirse de encima los estudios y verse libre del reproche constante.

Pero también puede venir dada la decisión, y es lo más frecuente, por afán de independencia y de prestigio ante otros adolescentes. No podemos olvidar que al joven le molesta depender de sus padres para satisfacer necesidades y deseos (sobre todo si los padres son remisos a satisfacer todas las necesidades y deseos de sus hijos...). Por ello, algunos se sienten movidos a trabajar cuanto antes para ganar dinero, sobre todo si están influidos por amigos que trabajan y que, generalmente, exhiben con arrogancia su autonomía y dominio del mundo ante quienes han de depender aún de sus padres.

Puede influir, por último, el ambiente próximo en el que se mueven. Ellos

comprueban, por ejemplo, en los adultos una obsesión por ganar y gastar dinero y una constante creación de nuevas necesidades. En un tal clima de consumismo, el adolescente participa de esas necesidades, demanda más dinero y, en consecuencia, cree que la salida fácil es abandonar los estudios para trabajar.

Desde un punto de vista educativo, se trata de prevenir las causas que pueden desembocar en esta toma de decisión, pues una vez que el adolescente ha hecho la opción de romper con las aulas, es muy difícil que vuelva a ellas.

# El papel de los laicos según Benedicto XVI: de colaboradores del sacerdote a corresponsables en la Iglesia

MARÍA ESTHER GÓMEZ DE PEDRO\*

## SUMARIO

Introducción. 1. Disyuntiva esencial: ser o no ser. 2. Dinamismo de la fe. 2.1. Fe como gracia. 2.2. Fe como respuesta. 2.3. Fe como vocación personal. 3. “Corresponsables de la misión” de la Iglesia: un “laicado maduro”. 3.1. Salvando escollos. 3.2. Misión del bautizado. 3.3. Campos de acción. 4. Conclusión.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

**P**ara abordar este tema, de tanta actualidad e importancia, hablaré desde mi doble condición de laica cristiana y como estudiosa del pensamiento de Joseph Ratzinger. En su obra encontramos dos grandes tratamientos del tema, uno doctrinal y otro pastoral. Gran parte de su pensamiento como teólogo pertenece al primero, mientras que como sucesor de Pedro, predomina la orientación pastoral. Sus reflexiones teológicas, a su vez, emanan de su reflexión en torno

---

\* Dra. María Esther Gómez de Pedro, profesora de Filosofía y académica del Centro de Estudios Tomistas de la Universidad Santo Tomás de Santiago, Chile.

<sup>1</sup> Conferencia dictada –revisada para su publicación– en el IV Congreso: Católicos y Vida Pública, celebrado en la Universidad Santo Tomás. Santiago, Chile, 21 octubre 2011.

a, por un lado, documentos eclesiales o, por otro, a cuestiones eclesiales de importancia: están sus comentarios o referencias a los documentos emanados del Vaticano II, sobre todo al Decreto sobre la actividad apostólica de los fieles laicos en la Iglesia, *Apostolicam Actuositatem*, o la exhortación postsinodal de Juan Pablo II, *Christi fidelis laici*, que siguió al Sínodo celebrado el 1987 sobre los laicos y, por otro lado, sus propios documentos elaborados como prefecto de la Congregación de la Fe. El tono pastoral en su magisterio papal, toma la forma de una exhortación a una vida cristiana según el Evangelio de Cristo.

## 1. DISYUNTIVA ESENCIAL: SER O NO SER

Nuestro punto de partida quiere ser, como él mismo hace a menudo, el de una disyuntiva que nos situará frente a un hecho. Además aportará fundamentos para reflexionar, a partir de la identidad propia, sobre su misión específica.

Pues bien, el Santo Padre Benedicto XVI pone al hombre de hoy frente a una disyuntiva: no es lo mismo conocer a Cristo y dejarse alcanzar y transformar por Él que no conocerlo; es decir, no es lo mismo ser salvado del pecado que vivir bajo su dominio; no es lo mismo saberse amado desinteresadamente que vernos en la existencia de “seres arrojados” por el destino, sin lugar para la verdadera amistad; no es lo mismo contar que no con las semillas de la fe, la esperanza y la caridad que vivir sin ellas; pues por la fe se completa el conocimiento natural, al permitirnos descubrir la existencia de un Dios Padre que nos regala la existencia y vela amorosamente por nosotros, lo cual nos hace vivir la confianza en la Providencia divina; pues por la esperanza tenemos la certeza de que el amor vence el mal y la muerte, se proyecta en la eternidad y da un sentido a los sufrimientos; y es la esperanza la que nos hace esperar ser perdonados y perdonar; pues por la caridad bebemos de la misma fuente del amor, que nos ama con gratuidad, el único que puede hacernos felices, nos capacita para amar verdaderamente a los demás y poner en práctica obras de caridad; es decir, que no es lo mismo recibir la gracia del Bautismo que no recibirla. El Bautismo, según señala Ratzinger, es un “renacer”<sup>2</sup> que transforma

---

<sup>2</sup> “¿Qué significa realmente el Bautismo? ¿Qué significa estar bautizados? [...] Bautismo significa la entrada en un nuevo ámbito vital, el acceso a una nueva dimensión de la vida

nuestro ser, que nos hace hijos, miembros de la familia de Dios y herederos de sus promesas —en la tierra y de forma definitiva en el cielo—. La consecuencia lógica no puede ser más que la de una profunda gratitud y alegría por el don recibido, cosa que el Santo Padre repite innumerables veces, y que ha sido la música de fondo en sus escritos y discursos, como teólogo, Obispo o Cardenal. “Esta es la alegría, la alegría del Evangelio, que nadie nos puede quitar. Esta es la alegría que debemos anunciar en la nueva evangelización”<sup>3</sup>.

«El Bautismo es un adelanto del Sí de Dios y con ello del Sí de un amor más fuerte que la muerte. De un amor que justifica la vida, sea cual sea el futuro. Esto es el Bautismo. Evangelio, buena noticia de que hay un Sí sobre mi vida que permanece y que le da sentido. Y así deberíamos entender el bautismo en nuestra vida. Ser bautizado significa entrar en ese Sí de Dios que me precede y que me lleva. Y tal vida significa, entonces, entrar en la alegría que nadie puede quitar»<sup>4</sup>.

Hay, por tanto, una diferencia ontológica, esencial, que va más allá de la mera “etiqueta o acto social”. Y esto es un hecho definitivo que transforma la vida del bautizado y la distingue de la del no bautizado. Esta nueva vida del Bautismo nunca se pierde porque imprime un sello imborrable en la persona, es decir, le imprime carácter y está llamada a crecer y a dar frutos hasta la santidad, meta de la vida cristiana. Y precisamente porque su desarrollo exige constantes cuidados, cuando faltan es difícil encontrar las manifestaciones de esa nueva vida recibida en el bautismo. Esto implica que los planes de Dios

---

humana. Bautismo es un volver a nacer. La Iglesia no es cualquier asociación en la que uno entra o de la que puede de nuevo salir. Lo que realmente sucede al hacernos cristianos toca la médula de la vida. Y por eso la aceptación en la Iglesia no puede hacerse de forma burocrática, a través de una cita o de una factura, sino que es necesario el sacramento en el que actúan conjuntamente cielo y tierra, los elementos de esta tierra, en el que está presente por un lado la historia de la búsqueda humana de Dios y por otro el encuentro de Dios con el hombre. El Bautismo es un renacer”. (J. RATZINGER, “Taufe” / “Bautismo – Origen e indicador de la vida cristiana”, Homilía con ocasión del centenario de la parroquia y de las bodas de plata sacerdotales del Párroco A. Hausmann, en St. Juan Bautista en München-Haidhausen, 24 de junio 1979; en *Gesammelte Schriften* 8/2, Herder, Freiburg im Breisgau 2010, 1331). (Traducción Propia)

<sup>3</sup> J. RATZINGER, “Evangelizar y simplificar. Discurso en el Sínodo Extraordinario sobre Europa” (Enero 1992), en *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid 1995, 189.

<sup>4</sup> “Bautismo...”, op, cit, 1331-2.

Padre se truncan en este o aquel hijo suyo, porque no ha alcanzado la plenitud a la que estaba llamado.

Pues bien, si es mejor ser bautizado que no serlo, entonces su valoración y adecuado cultivo impulsa a comunicarlo. Brota como una necesidad del corazón el transmitir a otros la belleza y la alegría de esta nueva vida que, cuanto más pujante es, con mayor ardor mueve a hacer a otros partícipes de ella. Esto es el “apostolado”, es decir, el llevar a los demás la Buena Noticia del Evangelio. En palabras de Benedicto XVI:

«Nuestra respuesta es el anuncio del Dios amigo del hombre, que en Jesús se hizo prójimo de cada uno de nosotros. La transmisión de la fe es parte irrenunciable de la formación integral de la persona, porque en Jesucristo se cumple el proyecto de una vida realizada: como enseña el concilio Vaticano II, «el que sigue a Cristo, hombre perfecto, también se hace él mismo más hombre» (*Gaudium et Spes*, 41). El encuentro personal con Jesús es la clave para intuir la relevancia de Dios en la existencia cotidiana, el secreto para vivirla en la caridad fraterna, la condición para levantarse siempre después de las caídas y moverse a constante conversión»<sup>5</sup>.

La vivencia de la filiación conlleva necesariamente la de la fraternidad dentro de la familia de los hijos de Dios, por la que somos y nos sentimos Iglesia. Esta verdad juega en el magisterio del Papa Ratzinger un papel central dentro de la misión del cristiano. Pero es que además permite entender la vocación de todo hombre a crear lazos de comunión, superando así la tendencia individualista al aislamiento y la búsqueda exclusiva del bien individual, consecuencia de la herida del pecado, entendida como separación y ruptura –con Dios y con los otros<sup>6</sup>. La fuerza para superar tal ruptura y responder a nuestra

<sup>5</sup> Benedicto XVI, Discurso a la 61ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana, 27 mayo 2010.

<sup>6</sup> “La fe es, correspondientemente y desde su más íntima esencia, un “co-existir”, fuera de aquel aislamiento de mi yo, que era su enfermedad. El acto de fe es apertura a la inmensidad, apertura de las barreras de mi subjetividad [...], el yo liberado, se encuentra en un yo mayor, nuevo. Pablo define como un “volver a nacer” este proceso de disolución del primer yo y de su nuevo despertar en un yo mayor. En este nuevo yo, hacia el que la fe me libera, me encuentro unido no sólo con Jesús, sino con todos aquellos que han recorrido el mismo camino. En otras palabras, la fe es necesariamente eclesial, vive y se mueve en el nosotros de la Iglesia, unida con el yo común de Jesucristo. En este nuevo sujeto se rompe el muro entre el yo y el otro; el muro que divide mi subjetividad de la objetividad del mundo y que me lo



vocación originaria la recibimos, pues, en el bautismo y exige, por nuestra parte, un compromiso constante que colabore con tal gracia.

«El que nace de nuevo no está solo, sino que entra en la comunidad de aquellos que se transforman en hermanos de Jesucristo por medio de ese renacer; se une a la nueva familia del pueblo de Dios, de la Iglesia. El Bautismo implica no sólo una relación personal con Dios sino también con los demás, un estar y vivir juntos en la comunidad de los santos, en la Iglesia católica»<sup>7</sup>.

Así es como el Bautismo, desde su dinamismo interno, nos convierte en misioneros, pues la recepción de la nueva vida conlleva una tarea, una misión de la que somos responsables ante Dios: hacerla fructificar en nosotros y en los demás. Esta idea fue una de las grandes “herencias” del Concilio Vaticano II: todo bautizado, por el mero hecho de serlo, está llamado a aspirar a la santidad y a ser misionero. Cada hijo de Dios, está llamado a reproducir en su vida los rasgos de “Cristo”, a imitarle, es decir, a ser cristianos. Todos, sí, sin excepción. Pero este “vivir según Cristo” ha de ser consecuencia del ser cristiano y no reducirse a una mera moral.

«Ser bautizado significa también estar al amparo de los mandamientos de Dios y tomarlos como una gracia que se nos regala para ir por el buen camino. Viene al caso la frase del Papa León el Grande: “*Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam*” –Cristiano, reconoce tu dignidad! Reconoce que posees la dignidad de pertenecer a la familia de Jesús y contéplalo no como una esclavitud sino como un regalo y un signo de la grandeza que posees al poder vivir del estilo interior de esta familia, al devolverle así al mundo su dignidad y al trazar los límites a la barbarie»<sup>8</sup>.

Ratzinger se sitúa así en un plano que atiende prioritariamente al ser de las personas más que a su actuar, que es su consecuencia. *Operati sequitur esse* dicen los clásicos latinos: el actuar, el operar viene dado en función de lo que se es y no al revés. Esta óptica esencial y no funcional<sup>9</sup> permite rasgar las

---

hace inaccesible, el muro entre mí y la profundidad del ser. En este nuevo sujeto yo estoy al mismo tiempo con Jesús, y todas las experiencias de la Iglesia me pertenecen también a mí, se han convertido en mías”. (J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, Edicep, Valencia 2005, 42).

<sup>7</sup> “Bautismo...”, *op. cit.*, 1332.

<sup>8</sup> *Idem*, 1333.

<sup>9</sup> “La ética es consecuencia del ser: primero el Señor nos da un nuevo ser, este es el gran don;

apariencias y descubrir por la fe la dignidad de cada hijo de Dios; superando así la visión humana que todo lo juzga según criterios de éxito, apariencia o poder. Más allá de lo exterior, somos partícipes de la misma vida divina y compartimos la misión común de dar gloria a Dios.

Cuando hablamos de la santidad hay que superar la idea de que es algo reservado a los rezan o hacen penitencia todo el día, o de los que, como San Francisco, besan a los leprosos o se ponen en lugar de los legionarios de galeras, como San Vicente de Paul. En efecto, la santidad no consiste principalmente en obras externas, sino que es la consecuencia de dar a Dios la prioridad en la vida, de unirnos a su voluntad, de asemejarnos al Hijo en su confianza y abandono en el Padre, de vivir la fe, la esperanza y la caridad de forma cada vez más “cristiana” amando a Dios sobre todas las cosas. En su último viaje a Alemania el Papa la ha presentado a los jóvenes como la consecuencia de la gracia santificante y ha corregido sus falsas caricaturas.

«Queridos amigos, muchas veces se ha caricaturizado la imagen de los santos y se los ha presentado de modo deformado, como si ser santos significase estar fuera de la realidad, ingenuos y sin alegría. A menudo, se piensa que un santo es sólo aquel que hace obras ascéticas y morales de altísimo nivel y que precisamente por ello se puede venerar, pero nunca imitar en la propia vida. Qué equivocada y decepcionante es esta opinión. No existe ningún santo, salvo la bienaventurada Virgen María, que no haya conocido el pecado y que nunca haya caído. Queridos amigos, Cristo no se interesa tanto por las veces que flaqueamos o caemos en la vida, sino por las veces que nosotros, con su ayuda, nos levantamos. No exige acciones extraordinarias, pero quiere que su luz brille en vosotros. No os llama porque sois buenos y perfectos, sino porque Él es bueno y quiere haceros amigos suyos. Sí, vosotros sois la luz del mundo, porque Jesús es vuestra luz. Vosotros sois cristianos, no porque hacéis cosas especiales y extraordinarias, sino porque Él, Cristo, es vuestra, nuestra vida. Vosotros sois santos, nosotros somos santos, si dejamos que su gracia actúe en nosotros»<sup>10</sup>.

---

el ser precede al actuar y a este ser sigue luego el actuar, como una realidad orgánica, para que lo que somos podamos serlo también en nuestra actividad. Por lo tanto, demos gracias al Señor porque nos ha sacado del puro moralismo; no podemos obedecer a una ley que está frente a nosotros, pero debemos sólo actuar según nuestra nueva identidad. Por consiguiente, ya no es una obediencia, algo exterior, sino una realización del don del nuevo ser”. (S.S. Benedicto XVI, Discurso a los seminaristas de Roma, 12 febrero 2010).

<sup>10</sup> S.S. Benedicto XVI, Vigilia de Oración, Feria de Friburgo, 24 septiembre 2011.

La vida divina recibida en el Bautismo nos hace participar de la misión de Cristo como profetas, sacerdotes y reyes. Profetas para denunciar, desde la verdad, el mal y el pecado, sacerdotes para mediar entre Dios y los hombres y ofrecerle sacrificios espirituales, y reyes, miembros de la familia de Dios y herederos de su gloria.

## 2. DINAMISMO DE LA FE

Admitido el hecho irrefutable de la fe transformante, veamos en qué consiste su dinámica interna. Distinguiremos para ello tres momentos esenciales en el desarrollo de la fe hacia su fin propio, la santidad.

### 2.1. Fe como gracia

El primer momento es el de la gracia de la fe. Igual que se recibe la vida, es un don que se recibe, pero que puede quedar sin fruto si se desconoce y no se potencia. Esta experiencia de fe ha de ser real: hay que saberse, e incluso a veces sentirse, tocado por Cristo en un encuentro personal que renueva. Cristo no es ni una idea ni un conjunto de normas morales, sino que es una Persona que ama y quiere ser amada. Es posible porque está con nosotros, “Su tienda, él mismo con su cuerpo, permanece entre nosotros como uno de nosotros. Podemos hablarle de tú y dialogar con él. Él nos escucha y, si estamos atentos, percibiremos también que nos responde”<sup>11</sup>.

«Sí, queridos amigos, Dios nos ama. Ésta es la gran verdad de nuestra vida y que da sentido a todo lo demás. No somos fruto de la casualidad o la irracionalidad, sino que en el origen de nuestra existencia hay un proyecto de amor de Dios. Permanecer en su amor significa entonces vivir arraigados en la fe, porque la fe no es la simple aceptación de unas verdades abstractas, sino una relación íntima con Cristo que nos lleva a abrir nuestro corazón a este misterio de amor y a vivir como personas que se saben amadas por Dios»<sup>12</sup>.

Pues bien, esta experiencia debe ser actualizada constantemente para que

---

<sup>11</sup> Vísperas Catedral Munich, 10 septiembre 2006.

<sup>12</sup> Jornada Mundial de la Juventud (JMJ), Vigilia de Oración en Cuatro Vientos, Madrid, 20 agosto 2011.

las semillas sembradas en el corazón se transformen en frutos y sea posible una regeneración en la vida de la Iglesia y de la sociedad. Y ha de ser vivida en un doble ámbito: personal y comunitario, de Iglesia. Este primer momento lo describe así Benedicto XVI:

«El Señor nos da su amor, la gracia de ser cristianos, hermanos y hermanas suyos. Es una buena nueva que llena de alegría nuestra vida y que da seguridad a nuestro actuar: el Señor nos previene siempre con su bondad, y la bondad del Señor es siempre más grande que todos nuestros pecados»<sup>13</sup>.

¿Cómo puede propiciarse tal experiencia? Su origen hay que buscarlo en el Espíritu Santo, sin cuya inspiración nadie puede llamar a Jesús Señor (*1 Cor* 12, 3). El Espíritu Santo, que recibimos en el Bautismo y más perfectamente en la Confirmación, siempre está actuando para despertar o acrecentar la fe. Y aunque cada experiencia es personal, hay algunas vías privilegiadas como la oración, la escucha de la Palabra de Dios, los sacramentos —especialmente la Eucaristía y Penitencia—, o ciertas experiencias que propician el encuentro a través de todo lo anterior, como pueden ser retiros o Ejercicios Espirituales. Con Ratzinger podríamos resumir así este primer momento:

«La fe es obediencia. La obediencia significa que conocemos la imagen esencial de nuestro ser —la criaturalidad—, con la cual llegamos a ser verdaderos. Significa que reconocemos la relación de responsabilidad como forma fundamental de nuestra vida [...]. Esta obediencia concierne a Dios mismo. Por una parte, presupone una relación vigilante y viva con Dios, y por la otra, hace que esta relación sea posible, puesto que sólo quien obedece percibe a Dios»<sup>14</sup>.

## 2.2. Fe como respuesta

Nos introducimos en el segundo momento: el del crecimiento en el conocimiento y en la vivencia del ser hijo de Dios, es decir, responder a Dios dando pasos concretos en la vocación del bautizado a la santidad y al apostolado. Dicho con otras palabras, es tomarse en serio la tarea de la conversión<sup>15</sup>, es

<sup>13</sup> Audiencia General, Sala Pablo VI, 7 de marzo de 2007.

<sup>14</sup> J. RATZINGER, “El poder de los cristianos”, Discurso en Dresde, 1987, en *Ser cristiano en la era neopagana*, 107-8.

<sup>15</sup> Cfr. la interesante y sugerente reflexión de RATZINGER, “La fe como conversión”, en

vivir unidad de vida. Para ello hay que crecer y formarse como hijos: frecuentar el trato con el Padre y el Hijo para aprender de ellos –a través de la oración personal y comunitaria-, conocer las verdades de fe y la doctrina del Evangelio –catequesis, lectura espiritual y de la Biblia, estudio del magisterio de la Iglesia y del Catecismo-, actuar según las indicaciones y gustos del Padre –lo cual implica vivir las exigencias morales del Evangelio haciendo vida los Mandamientos, pero como fruto del amor a Dios, y no por miedo al castigo o como mero moralismo-, practicar y adquirir progresivamente las virtudes humanas y sobrenaturales necesarias para responder a la vocación de hijos. En este camino es una gran ayuda la compañía de un guía o director espiritual, por cierto. Este crecimiento implica, además, una actitud de lucha activa contra las tendencias al egoísmo, fuertemente asentadas en nuestra naturaleza herida por el pecado, y cierto ascetismo y austeridad contra un modelo de vida fácil y cómodo que hace del propio gusto la norma de conducta. Según ha recordado en Madrid a los jóvenes:

«Bien sabéis que, cuando no se camina al lado de Cristo, que nos guía, nos dispersamos por otras sendas, como la de nuestros propios impulsos ciegos y egoístas, la de propuestas halagadoras pero interesadas, engañosas y volubles, que dejan el vacío y la frustración tras de sí. [...] la vida en plenitud [...] hacédla crecer con la gracia divina, generosamente y sin mediocridad, planteándoos seriamente la meta de la santidad. Y, ante nuestras flaquezas, que a veces nos abruma, contamos también con la misericordia del Señor, siempre dispuesto a darnos de nuevo la mano y que nos ofrece el perdón en el sacramento de la Penitencia»<sup>16</sup>.

Como bien señala el Papa, es en este momento, ante lo elevado de la meta y lo limitado de nuestras fuerzas, cuando se experimenta la necesidad de que la gracia de Dios venga en ayuda de nuestra debilidad. Esta participación de la vida divina que es la gracia se nos comunica principalmente a través de los sacramentos, de ahí el recurso frecuente a la Santa Misa y a la confesión<sup>17</sup>.

---

*Teoría de los Principios Teológicos*, Herder, Barcelona, 1985, 63-76.

<sup>16</sup> S.S. Benedicto XVI, JMJ Discurso Plaza Cibeles, Madrid, 18 agosto 2011.

<sup>17</sup> “Vivid este encuentro con el amor de Cristo en una fuerte relación personal con él; vividlo en la Iglesia, ante todo en los sacramentos. Vividlo en la Eucaristía, en la que se hace presente su sacrificio: él realmente entrega su Cuerpo y su Sangre por nosotros, para redimir los pecados de la humanidad, para que lleguemos a ser uno con él, para que aprendamos también nosotros

Se percibe así con evidencia la necesidad de la Iglesia –como administradora y dispensadora de la gracia- y el sentido de pertenencia a la misma; Cristo y su Iglesia aparecen así en el horizonte del bautizado como dos realidades inseparables.

Como hemos visto, a medida que esta nueva vida se va desarrollando, va impregnando inevitablemente conducta, gestos, pensamientos y afectos de esta nueva vida de hijo<sup>18</sup> y, por supuesto, mueve a dar testimonio y a salir en su defensa. Se abre así la etapa del apóstol, alimentada en la unión con Dios. La vida nueva deja de ser un lujo o un añadido para pasar a conformar la vida cotidiana. Todo lo humano es susceptible de ser vivido cristianamente, cualquier profesión o actividad debe aspirar a llevar el sello de los hijos de Dios. Y por eso la santidad aparece como una consecuencia de la unidad de vida, del compromiso bautismal vivido en toda su radicalidad<sup>19</sup>.

No es otra la explicación de la rápida extensión de la fe cristiana en los primeros siglos de nuestra era. Sin medios y sin planificaciones estratégicas un grupo reducido de creyentes impregnó la sociedad del Imperio romano de la fe en Cristo. Y ello gracias a la vivencia de fe, sencilla pero coherente y convincente, incluso hasta dar la vida si era necesario.

---

la lógica del entregarse. Vivirlo en la Confesión, donde, ofreciéndonos su perdón, Jesús nos acoge con todas nuestras limitaciones para darnos un corazón nuevo, capaz de amar como él. Aprended a tener familiaridad con la Palabra de Dios, a meditarla, especialmente en la *lectio divina*, la lectura espiritual de la Biblia. Por último, sabed encontrar el amor de Cristo en el testimonio de caridad de la Iglesia” (Discurso a los jóvenes de Turín, 2 mayo 2010).

<sup>18</sup> “Todo creyente siente la necesidad de uniformarse a los sentimientos del corazón de Cristo para amar a Dios y al prójimo como Cristo mismo ama. Y todos nosotros podemos dejarnos transformar el corazón y aprender a amar como Cristo, en una familiaridad con él alimentada con la oración, con la meditación sobre la Palabra de Dios y con los sacramentos, sobre todo recibiendo frecuentemente y con devoción la sagrada Comunión. [...] Queridos, la Eucaristía es un extraordinario don de amor que Dios nos renueva continuamente para alimentar nuestro camino de fe, fortalecer nuestra esperanza, inflamar nuestra caridad, para hacernos cada vez más semejantes a él” (S.S. Benedicto XVI, Audiencia 24 noviembre 2010).

<sup>19</sup> “Esta alegría de conocer a Dios que se ha [...] revelado hasta lo íntimo de su ser, implica también la alegría del comunicar. [...] La misión no es algo añadido exteriormente a la fe, sino la dinámica misma de la fe. Quien ha visto, quien ha encontrado a Jesús, tiene que ir a decir a sus amigos: “Lo hemos encontrado, es Jesús, crucificado por nosotros”. (“*Lectio divina*” con los Seminaristas de Roma, 12 febrero 2010).

«La invitación real de experiencia a experiencia, y no otra cosa, fue humanamente hablando la fuerza misionera de la antigua Iglesia. La comunidad de vida de la Iglesia invitaba a la participación en esta vida, en la que descubría la verdad con la que la misma vida se nutre. Y al contrario, la apostasía de la edad moderna se funda en la caída de la verificación de la fe en la vida de los cristianos. En esto se muestra la gran responsabilidad de los cristianos hoy día»<sup>20</sup>.

### 2.3. Fe como vocación personal

Se abre ahora el tercer momento, el de las decisiones vitales, en el que cada cristiano descubre en su vocación personal el papel que Dios quiere para él. Especialmente es la juventud el momento más idóneo para descubrir esa vocación o camino concreto de santidad con la certeza de que “en el origen de nuestra existencia hay un proyecto de amor de Dios”<sup>21</sup>. De ahí que el Papa no dude en “proponer a los jóvenes la medida alta y trascendente de la vida, entendida como vocación: que los llamados a la vida consagrada, al sacerdocio, al matrimonio, sepan responder con generosidad a la llamada del Señor, porque sólo así podrán captar lo que es esencial para cada uno”<sup>22</sup>.

Dentro de la vocación común de los bautizados a la santidad, Cristo mismo eligió y sigue eligiendo a algunos para que, desempeñando en bien de todos el especialísimo servicio de actuar “in persona Christi”, santifiquen, enseñen y rijan la comunidad de bautizados. De hecho, la comunidad no podría explicarse ni mantenerse sin la celebración de los sagrados misterios<sup>23</sup>. Así es como nace la vocación especial de los apóstoles —y los Obispos y sacerdotes como

---

<sup>20</sup> RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 40.

<sup>21</sup> S.S. Benedicto XVI, JMJ Vigilia en Cuatro Vientos, Madrid, 20 agosto 2011.

<sup>22</sup> Discurso a la 61ª Asamblea General de la conferencia Episcopal Italiana, 27 mayo 2010.

<sup>23</sup> “Lo específico de la Iglesia no es que haya en ella personas simpáticas, lo cual, por otra parte, es deseable y sucederá siempre. Lo específico es su *exusia*; a ella le han sido dados poder y fuerza para pronunciar las palabras de salvación y cumplir acciones de salvación de las que el hombre tiene necesidad, y para las cuales no tiene capacidad de realización por sí mismo [...] “Este es mi Cuerpo”; “Yo te perdono tus pecados” es algo que da miedo; ¡un hombre que puede ponerse en la boca el Yo de Dios!, y puede hacerlo por mérito del poder que el Señor le ha dado a la Iglesia [...]. Si estas palabras del poder que proviene de Dios ya no son más pronunciadas, y si no permanecen firmemente ancladas en su fundamento, el calor del pequeño grupo sirve para muy poco. Lo esencial se ha perdido y el grupo lo percibe rápidamente” (J. RATZINGER, “El poder de los cristianos”, Discurso en Dresde, 1987, en *Ser cristiano en la era neopagana*, 113)

sus continuadores<sup>24</sup>- designados por el mismo Jesús para bautizar, perdonar los pecados en su nombre, celebrar el misterio pascual en liturgia sacramental, es decir, transmitir la vida divina. “Elegió a los que quiso” (Mc 3, 13), dicen los Evangelios, para llevar a cabo un especial servicio en bien del pueblo de Dios. Toda vocación tiene ecos existenciales: “Existe el momento de la llamada, que exige una decisión instantánea, una decisión mucho más importante de cuanto podríamos imaginar y de lo que es perfectamente razonable. Tienen preferencia la razón de Jesús y su llamada: llegan primero”<sup>25</sup>.

A los jóvenes del mundo reunidos en Madrid les decía: “os invito a pedir a Dios que os ayude a descubrir vuestra vocación en la sociedad y en la Iglesia y a perseverar en ella con alegría y fidelidad. Vale la pena acoger en nuestro interior la llamada de Cristo y seguir con valentía y generosidad el camino que él nos proponga”<sup>26</sup>.

La vocación viene de Dios, y por eso es un servicio realizado en espíritu de aceptación gozosa y agradecida de la elección de Dios, pero nunca un derecho ni una ocasión de crecer profesionalmente. Por eso no se cansa el Papa de insistir en esta gratuidad y prioridad de Dios al llamar. Pero sería otro error pensar que Dios sólo llamara al sacerdocio. Más bien todo lo contrario, pues cada uno es llamado a desempeñar su misión en la Iglesia. Toda misión procede de una llamada, razón por la cual “cada uno ejerce su ministerio según la vocación recibida”<sup>27</sup>. Veamos primero lo específico de la vocación sacerdotal para considerar luego lo de las otras vocaciones.

En una de sus Audiencias ha aludido Benedicto XVI a Clemente Romano.

---

<sup>24</sup> “[...] san Clemente explica claramente la doctrina de la sucesión apostólica. Las normas que la regulan derivan, en última instancia, de Dios mismo. El Padre envió a Jesucristo, quien a su vez mandó a los Apóstoles. Estos, luego, mandaron a los primeros jefes de las comunidades y establecieron que a ellos les sucedieran otros hombres dignos. Por tanto, todo procede “ordenadamente por voluntad de Dios” (42)” (S.S. BENEDICTO XVI, Audiencia 7 de marzo de 2007).

<sup>25</sup> J. RATZINGER, *Servidor de vuestra alegría (Reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal)*, Tr. M. Villanueva, Herder, Barcelona 2005, 35.

<sup>26</sup> S.S. BENEDICTO XVI, JMJ Vigilia Madrid, 20 agosto 2011.

<sup>27</sup> J. RATZINGER, „Diener euerer Freude“, (Servidor de vuestra alegría), en *Gesammelte Schriften* 12, Herder, Freiburg im Breisgau, 2010, 479. La versión original alemana, que aquí traducimos, expresa con mayor fuerza que la traducción española la idea a transmitir.



Este santo, tercer Papa de la historia, es el autor más antiguo que nos ha transmitido en su Carta a los cristianos de Corinto la diversidad de funciones existentes entre los cristianos, ya finales del siglo I. Con él aparece en la literatura cristiana el concepto de *laikós*, que significa “miembro del laos”, es decir, del “pueblo de Dios”.

«[...] recuerda que el mismo Señor “estableció dónde y por quiénes quiere que se realicen los servicios litúrgicos, a fin de que, haciéndose todo santamente y con su beneplácito, sea acepto a su voluntad [...] En efecto, al sumo sacerdote le estaban encomendadas funciones litúrgicas propias; los sacerdotes ordinarios tenían asignado su lugar propio [...] mientras que el laico está sometido a los preceptos laicos” (*Carta a los Corintios*, 40, 1-5)»<sup>28</sup>.

Según el Papa, esta distinción entre laicos y jerarquía no implica una contraposición sino “la conexión orgánica de un cuerpo, de un organismo, con sus diferentes funciones”<sup>29</sup>, todas queridas por Dios. En esta visión la Iglesia continúa la misión del Hijo, enviado por el Padre, de ser instrumento de salvación para los hombres por medio de la acción del Espíritu Santo<sup>30</sup>. Así considerada, rompe los esquemas sociológicos y políticos y pone de manifiesto que es obra de Dios y no creación humana. Por otro lado, recalca la importancia de todos los miembros del Cuerpo de Cristo, cada uno con una misión.

Más en concreto, el sacerdocio común de los bautizados es elevado en algunos al sacerdocio ministerial con el sello del sacramento del Orden sacerdotal, y ello exclusivamente para el servicio de los fieles y por voluntad divina. La complementariedad entre ambos sacerdocios, el ministerial y el común o laical, es un tema recurrente en Ratzinger, tanto como Cardenal como desde su ministerio petrino. Así lo trata, por ejemplo, al comentar las palabras de San Agustín acerca de la dignidad del sacerdote, el cual dice:

«Cuando me aterra lo que soy para vosotros, entonces me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros, en efecto, soy Obispo, con vosotros soy

---

<sup>28</sup> S.S. BENEDICTO XVI, Audiencia 7 de marzo de 2007.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> Cfr. J. RATZINGER, “El Concilio y las misiones fuera del Decreto misional”, en *El nuevo pueblo de Dios (Esquemas para una eclesiología)*, Tr. D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 2005, 419ss.

cristiano. Aquel es el nombre del cargo, éste es el de la gracia; aquel, el del peligro; éste, el de la salvación»<sup>31</sup>.

Ratzinger recalca que la salvación procede no del cargo sino de la gracia bautismal, que es lo fundamental. Además entiende el cargo como mera relación que hay que valorar no en sí mismo sino en función de los receptores del sacramento. De esta manera, el sacerdocio ministerial se explica únicamente desde y para el sacerdocio común, es decir, desde la vida divina recibida en el bautismo y para su sostenimiento e incremento.

«[...] se pone de manifiesto una verdadera teología del ministerio en la diferenciación de las funciones. [...] Me parece que aplica la misma reflexión que a la Unidad y distinción de las tres Personas en la Trinidad [...] naturalmente a otro nivel muy distinto. El ministerio es un concepto de relación. Visto desde sí y para sí mismo, cada cristiano es simplemente ‘cristiano’ y no puede llegar a ser nada más elevado. Se da la unidad y la inseparabilidad en la única vocación cristiana. “Ad se”, en sí, cada uno es sólo cristiano, y esta es su dignidad. “Pro vobis”, es decir, en relación a los otros, en cualquier caso es una relación irrefutable y que afecta al aludido en todo su ser, se transforma en portador del ministerio. Ministerio y relación son idénticos [...] El Obispo (y correspondientemente el presbítero) o es siempre “para vosotros” o no lo es en absoluto. Así, gracias a esta fórmula asentada en la teología trinitaria, se muestra claramente como la identidad común a todos del ser cristiano (el “sacerdocio común”) y la realidad del ministerio específico existen conjuntamente»<sup>32</sup>.

El sacerdocio común antecede, pues, ontológicamente al ministerial, que se pone al servicio del primero. Así, el campo específico del sacerdote al proporcionar los medios para preparar el Reino de Dios, es la Iglesia, mientras que el del laico es el mundo y su misión será la de colaborar en que el mundo sea una alabanza a Dios y un templo de su gloria. La liturgia sacramental se prolonga así en la alabanza que, desde las realidades temporales, se eleva al cielo.

Mientras que el sacerdote se define por su relación de servicio a los fieles no sucede lo mismo con el laico “pues vive en una red de relaciones mucho

<sup>31</sup> SAN AGUSTÍN, Sermon 340, 1: PL 38, 1483, citado en *Lumen Gentium* (Constitución conciliar del Vaticano II), 32.

<sup>32</sup> J. RATZINGER, „Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes“ (Sobre la cuestión del sentido del servicio sacerdotal), II.3: *Priester und Laie: Gesammelte Schriften* 12, *op. cit.*, 379. (Traducción Propia)

más amplia. Esta amplitud hace que tal vez no se logren definir bien sus deberes, pero justamente este minus de normas y de definición indica el plus de responsabilidades personales y de dinámica espontánea de la fe<sup>33</sup> apunta el Cardenal Ratzinger tras el Sínodo de los laicos. De hecho, la “forma normal de ser cristiano”<sup>34</sup> es la laical y su apostolado propio es hacer presente el Evangelio en la vida cotidiana del mundo. El mundo es su ámbito propio de acción, mientras que el sacerdote, al consagrarse al servicio de la liturgia de Dios, queda segregado del mundo. Por eso desde los inicios del cristianismo se reserva a los laicos la actividad social y política, impulsada y orientada por los ministros, con los que, en docilidad, mantienen una estrecha unión; sacerdotes y laicos actúan en el mundo y en la Iglesia al modo como arterias y venas riegan y vivifican el cuerpo entero hasta sus extremidades, dinamismo posible gracias a la fuerza de la sangre bombeada por el corazón.

Con claridad afirma el Papa “la índole secular característica de los fieles laicos. El mundo, en el entramado de la vida familiar, laboral, social, es el lugar teológico, el ámbito y medio de realización de su vocación y misión (cfr *Christifideles laici*, 15-17). Cada ambiente, circunstancia, y actividad en el que se espera que pueda resplandecer la unidad entre la fe y la vida está confiado a la responsabilidad de los fieles laicos, movidos por el deseo de comunicar el don del encuentro con Cristo y la certeza de la dignidad de la persona humana”<sup>35</sup>.

A su vez, los fieles pueden tener diversas vocaciones: a una especial intimidad con Dios en la vida consagrada, anticipo de la vida del cielo, sea en la vida contemplativa<sup>36</sup> o en la vida activa, o a colaborar con Dios en la

---

<sup>33</sup> “Balance del Sínodo de los laicos”, 1987, en *Ser cristiano en la era neopagana*, 166.

<sup>34</sup> *Dios y el mundo*, Tr. R.P. Blanco, De Bolsillo, Barcelona 2005, 368.

<sup>35</sup> S.S. Benedicto XVI, Discurso a la XXIII Asamblea Plenaria del consejo Pontificio para los Laicos, Vaticano, 15 noviembre, 2008.

<sup>36</sup> “Las mujeres y los hombres que se retiran para vivir en compañía de Dios, precisamente gracias a esta opción suya, adquieren un gran sentido de compasión por las penas y las debilidades de los demás. Amigas y amigos de Dios, disponen de una sabiduría que el mundo, del cual se alejan, no posee y, con amabilidad, la comparten con quienes llaman a su puerta. Pienso, por tanto, con admiración y reconocimiento, en los monasterios de clausura femeninos y masculinos que, hoy más que nunca, son oasis de paz y de esperanza, tesoro precioso para toda la Iglesia, especialmente a la hora de recordar el primado de Dios y la

re-creación de nuevos hijos suyos en la formación de familias cristianas<sup>37</sup>. Y junto con descubrir la vocación al estado de vida, los fieles que permanecen en el mundo, normalmente afrontan una segunda elección, la de una profesión que les permita desarrollar al máximo sus potencialidades y colaborar con ella a su misión dentro de la Iglesia y de la sociedad. Es la vocación profesional.

Con esto se muestra cómo cada bautizado, de la conciencia de su responsabilidad, da una respuesta personal a la misión común. Esta misión es un don pero su crecimiento depende en parte de nosotros.

### 3. “CORRESPONSABLES DE LA MISIÓN”: UN “LAICADO MADURO”

#### 3.1. Salvando escollos

Recapitemos lo visto de cada a solucionar algunos de los errores más habituales en el tratamiento de este tema, cosa que nos permitirá comprender la visión de Iglesia de Ratzinger.

Primer error: la Iglesia la componen exclusivamente los curas y las monjas. Se corrige contemplando la Iglesia como cuerpo, donde cada miembro es parte del cuerpo y tiene su propia función, gracias a la fe, que nos integra en una comunidad, que sólo funciona si cada uno se hace responsable de lo suyo.

---

importancia de una oración constante e intensa para el camino de fe” (S.S. Benedicto XVI, Audiencia 1 diciembre 2010).

<sup>37</sup> “A muchos, el Señor los llama al matrimonio, en el que un hombre y una mujer, formando una sola carne (cf. Gn 2, 24), se realizan en una profunda vida de comunión. Es un horizonte luminoso y exigente a la vez. Un proyecto de amor verdadero que se renueva y ahonda cada día compartiendo alegrías y dificultades, y que se caracteriza por una entrega de la totalidad de la persona. Por eso, reconocer la belleza y bondad del matrimonio, significa ser conscientes de que solo un ámbito de fidelidad e indisolubilidad, así como de apertura al don divino de la vida, es el adecuado a la grandeza y dignidad del amor matrimonial” (Vigilia, Madrid, 20 agosto 2011). No duda en afirmar que “los esposos cristianos pueden recorrer juntos un camino de santidad, sostenidos por la gracia del sacramento del Matrimonio. [...] Que el Espíritu del Señor suscite también hoy la santidad de los esposos cristianos, para mostrar al mundo la belleza del matrimonio vivido según los valores del Evangelio: el amor, la ternura, la ayuda recíproca, la fecundidad en la generación y en la educación de los hijos, la apertura y la solidaridad hacia el mundo, la participación en la vida de la Iglesia” (Audiencia 27 octubre 2010).

De ahí que una Iglesia sin laicos responsables de su compromiso bautismal no cumplirá su misión. Por eso el Papa llama repetidamente a los laicos a asumir su misión cada vez con mayor plenitud, de forma corresponsable, siguiendo los pasos de su predecesor Pablo VI, quien en una alocución en Frascati, en octubre de 1963, acuñó la expresión “Es la hora de los laicos”.

La catolicidad de la Iglesia nos puede dar luces sobre su misión. La Iglesia tiene una vocación universal, es decir, católica, debido a que administra los medios necesarios para la salvación de todo hombre y por los que se crea la verdadera unidad, perdida por el pecado y la división del egoísmo que produce<sup>38</sup>. Esta universalidad de la Iglesia se pone de manifiesto de forma visible en su interior, compuesta de “diversos estamentos: el estado religioso, el estado de los laicos, más los ministerios jerárquicos, sobre lo cual hay que decir a su vez que sólo esta variedad posibilita y realiza la unidad del organismo”<sup>39</sup>. Pero también se manifiesta hacia afuera, pues, haciendo realidad la esencia misma del Hijo que no vive para sí sino para los demás, y desde su misma actitud de servicio, se pone a disposición de todos los hombres<sup>40</sup>.

Un segundo error consiste en pensar que la fe es algo tan íntimo y personal que no tendría manifestaciones externas. Falso, porque donde hay experiencia de fe se transforma la vida entera, la familiar, la del trabajo, los amigos, las

---

<sup>38</sup> Frente al proyecto inicial de Dios de unirnos a todos en torno a Sí en el amor, el pecado aparece como fuente de división. El pecado –al negar su dependencia de Dios– hace que el hombre sólo se reconozca a sí mismo y no tenga en cuenta a los demás. Ratzinger ve en la división de lenguas de la torre de Babel el mejor símbolo de esta división por la cual “el egoísmo ha roto los puentes del entendimiento” (T.P.). La salvación de Cristo, desde esta óptica, apunta a rehabilitar la unidad perdida de tal manera que los hombres puedan volver a ser miembros de la misma familia, de un mismo cuerpo, a partir de la reconciliación con Dios. El símbolo será el milagro de la mutua comprensión generado en Pentecostés. La misión de la Iglesia no es otra, por eso, que la de la historia de la salvación: el milagro de superar toda división que atomiza a los miembros de la familia humana. “Así sólo en las misiones aparece completamente lo que es la Iglesia: Servicio del misterio de la unión, que Cristo quiso operar en su cuerpo crucificado” (“El concepto de Iglesia y la pertenencia a la misma”, en *El nuevo pueblo de Dios*, 118).

<sup>39</sup> “El Concilio y las misiones fuera del Decreto misional”, en *El nuevo pueblo de Dios*, 423.

<sup>40</sup> “La Iglesia seguirá siendo fermento en la sociedad si los sacerdotes, las personas consagradas y los laicos que creen en Cristo, fieles a su vocación específica, colaboran juntos” (S.S.BENEDICTO XVI, Homilía 25 septiembre 2011, Friburgo de Brisgovia).

diversiones, etc. Otra cosa es que no sea fácil vivir esta fe de forma coherente y comprometida. Al comentar el Decreto del Vaticano II sobre la misión de los laicos, *Apostolicam Actuositatem*, el entonces teólogo Joseph Ratzinger justificaba la necesaria visibilidad de la fe a partir de su carácter inherentemente dinámico. Por un lado, lleva en sí en germen el reino de Dios y esta semilla impele a su instauración en cada momento de la historia, aunque su perfecto cumplimiento sólo se alcanzará en la vida futura. Por otro lado, las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, sobre todo esta última, recibidas en el Bautismo, tienen un poder interno de reacción tal que dejarían de ser lo que son si no se comunican<sup>41</sup>. De la mano del Pseudo-Dionisio, recuerda el famoso principio de que “el bien es difusivo de sí”. Dios es el Bien en persona y su mismo ser consiste en amar, en darse. Pero también la Iglesia, que vive del ser de Dios, puede existir sólo en la medida en que se difunde, se entrega, se trasciende a sí misma. En esto radica la dinámica interna que le hace ser fiel en la misión: la difusión y entrega del mensaje recibido. Con una expresión con resonancias evangélicas, afirma que “las misiones son expresión de la divina hospitalidad [de la amistad de Dios]”<sup>42</sup> como invitación a participar en el banquete de bodas. Tal invitación es el mayor servicio que la Iglesia está llamada a realizar, por misma voluntad divina, a través de todos sus miembros.

Pero para colaborar en ese proceso dinámico de la fe, hay que creer en su poder reactivo y salvador, cosa que hay que corregir como causa de la inactividad de muchos cristianos<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> J. RATZINGER, “Fundamento de su visión dinámica del ser cristiano (acaso la declaración más importante de todo el texto) en dos motivos: en las ideas del reino de Dios y de la gloria divina, que representan en efecto para la Iglesia no sólo un futuro remoto, sino que por ser su futuro constituyen el resorte que la empuja hacia adelante y, en este sentido, como todo verdadero futuro, son fuerza que opera ya en pleno presente. El segundo motivo radica en la idea de fe, esperanza y caridad, sobre todo en el forzoso impulso que brota de la caridad, la cual dejaría de ser ella misma si dejara de comunicarse. Así, “la voluntad de servir a la gloria de Dios por el advenimiento de su reino”, debe ser eficaz en todo cristiano, y “a todos los cristianos se les impone, consiguientemente, la gloriosa tarea de trabajar para que el mensaje divino de la salvación sea conocido y aceptado dondequiera por todos los hombres” (*Apostolicam Actuositatem*, 3)”, “El Concilio y las misiones fuera del Decreto misional”, en *El nuevo pueblo de Dios*, 431-2.

<sup>42</sup> “¿No hay salvación fuera de la Iglesia?”, en *El nuevo pueblo de Dios*, 399.

<sup>43</sup> “Los cristianos tienen poca confianza en su propia visión de la realidad. En su piedad privada

### 3.2. Misión del bautizado

Pues bien, los laicos, impregnados de una fuerte vivencia de fe que, superando el egoísmo, adoptan la actitud de servicio y salen de sí mismos, han de realizar su especial contribución a la misión de todo bautizado, desde dos ámbitos: uno espiritual y otro temporal.

El fin del primero es evangelizar y santificar, es decir, anunciar el Evangelio y llevar la gracia de Cristo al hombre concreto, mientras que el segundo persigue “permear y perfeccionar el orden de las realidades seculares con el espíritu evangélico”<sup>44</sup>. La estrecha colaboración laico sacerdote se presenta con claridad en este primer ámbito, sobre todo en la práctica de los sacramentos y en la preparación para su recepción, donde los laicos pueden realizar una labor inestimable. Las catequesis, y el servicio del ministerio de la palabra y de la comunión –respetando la acción propia del sacerdote-, es uno de estos ámbitos “institucionalizados”. También las misiones u obras de caridad organizadas pertenecen a este primer tipo. Pero queda abierto un campo inmenso para la acción misionera “no institucionalizada” cuyo criterio sería el que Juan Pablo II llamó la “imaginación de la caridad”<sup>45</sup>, realizado con un “corazón abierto que se deja conmover por el amor a Cristo y así presta al prójimo más que un servicio: amor”<sup>46</sup>. Valora por eso los laicos que van a lugares de misión y, con sus talentos, testimonian el Evangelio<sup>47</sup>. Sin embargo, el cauce

---

mantienen fielmente su fe, pero no se atreven a pensar y a admitir que ésta tiene algo que decir al hombre en su totalidad y que les puede proporcionar una visión de su futuro y de su historia. El conjunto de la Revelación, desde el pecado original hasta la redención, les parece tan irracional y poco realista, como para atreverse a presentarlo en una discusión pública”. (“Libertad y liberación”, Conferencia en Lima, Centro de Orientación Religiosa, Pontificia Universidad Católica de Lima, 1987, p. 10).

<sup>44</sup> Cfr. *Apostolicam actuositatem*, n. 5; *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, 1997, Congregación para el Clero, Premisa.

<sup>45</sup> JUAN PABLO II, *Tertio Milenio Ineunte*, n.50.

<sup>46</sup> S.S.BENEDICTO XVI, Homilía 25 septiembre 2011, Friburgo.

<sup>47</sup> “Son cada vez más numerosos los laicos que parten hacia los países de misión para colaborar allí según su preparación profesional y sus talentos, y al mismo tiempo para dar un testimonio de amor cristiano a los habitantes de las regiones más pobres del mundo. Es una actividad digna de admiración y de reconocimiento”. (Discurso al tercer grupo de Obispos polacos en visita “Ad limina”, 17 diciembre 2005).

privilegiado ha sido y seguirá siendo el del testimonio de una vida impregnada por los criterios y las virtudes evangélicas en cualquier ámbito y actividad, al que debe acompañar, siempre que sea posible, el anuncio explícito de la alegría del Evangelio.

El segundo campo de acción, que es el específicamente suyo, pide del laico una gran coherencia de vida para impregnar su ambiente y su actividad de la visión cristiana, pues la salvación atañe al orden temporal y lo renueva. Al asumir Dios la naturaleza humana, nada de lo humano permanece indiferente, por eso se requiere una orientación activa de todos los campos seculares hacia Dios, como su fin último. El orden temporal incluiría el mundo de la familia, la cultura, la economía, artes y todas las profesiones, la comunidad política y las relaciones internacionales, así como todas las instancias generadas en la sociedad. El apostolado aquí, en su mayor parte, es no institucionalizado, debido a su complejidad y su extensión, y sus protagonistas son los laicos. La imagen evangélica que mejor retrata este campo de misión es la de la levadura que, desde dentro, hace fermentar la masa. El cristiano inmerso en las realidades temporales está llamado a hacerlas fermentar por medio de su presencia reactiva.

Tal reactividad es, por cierto, incompatible con la comodidad del no complicarse la vida o con la pusilanimidad o miedo de ir contra corriente cuando sea necesario. Como levadura reactiva –la del espíritu de las bienaventuranzas<sup>48</sup>– el fiel laico debe dar testimonio de la prioridad de los bienes divinos sobre los materiales viviendo en su vida una cierta austeridad que no se doblega a la sociedad de consumo ni a la de la imagen social y que cumple además con sus obligaciones ciudadanas. Da testimonio además a través del descanso dominical necesario para dar a Dios lo que es de Dios; de la atención

---

<sup>48</sup> “Mas la caridad de Dios [...] hace a los seglares capaces de expresar realmente en su vida el espíritu de las Bienaventuranzas. Siguiendo a Cristo pobre, ni se abaten por la escasez ni se ensoberbecen por la abundancia de los bienes temporales; imitando a Cristo humilde, no ambicionan la gloria vana (Cf. Gál., 5,26) sino que procuran agradar a Dios antes que a los hombres, preparados siempre a dejarlo todo por Cristo (Cf. Lc., 14,26), a padecer persecución por la justicia (Cf. Mt., 5,10), recordando las palabras del Señor: “Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mt., 16,24). Cultivando entre sí la amistad cristiana, se ayudan mutuamente en cualquier necesidad” (*Apostolicam Actuositatem*, 4).



y cuidado a los mayores, de la prioridad de la vida familiar frente al trabajo y prestigio profesional que tanto esclaviza, del correcto uso del tiempo de ocio en diversiones sanas que no degradan a las personas, de una honradez que, con mansedumbre y fortaleza, denuncia toda mentira, abuso o mal. Es decir, apoyado en Dios manifiesta en su vida lo que profesa de palabra, y con ello puede ser interrogante en medio de sus hermanos.

En este sentido, el Papa ha hablado de la urgencia de que los laicos pasen de ser “colaboradores de los sacerdotes” en la misión de la Iglesia, a ser corresponsables de su ser y actuar. En otras ocasiones ha hablado de la necesidad de un laicado maduro y comprometido que asuma sus responsabilidades con valentía, animado y fortalecido siempre por sus pastores y reconociendo en la jerarquía el ordenamiento querido por Cristo para su Iglesia. Madurez es sinónimo de responsabilidad capaz de asumir de forma personal las propias tareas y de responder por ellas en un trabajo colaborativo en unión con los pastores. Es verdad que, en última instancia, es ante Dios ante Quien hemos de responder de la misión encomendada, como ha recordado en su Encíclica sobre la esperanza<sup>49</sup>, pero sabiendo que esta viene mediada por sus pastores. En esta unión con el Papa, con los Obispos y de los Obispos con el Papa reconoce un fruto de la verdad de la Iglesia y de la eficacia de la misión, como ha recordado recientemente en Alemania<sup>50</sup>.

Este paso, aclara, exige un cambio de mentalidad, que supere una visión tanto clericalista como secularizada de la Iglesia<sup>51</sup>. En el clericalismo, la labor “responsable” del laico se reduciría a imitar o a reemplazar al sacerdote en su ministerio sacramental o a ser su sombra, con lo cual se mermaría su campo de acción. Quedaría sin vivir su labor específica de fermento en las realidades temporales pensando que es suficiente con “ir a Misa el domingo” o dar catequesis; a pesar de ser necesario. Por otro lado, debido a la falta de conciencia

---

<sup>49</sup> S.S. BENEDICTO XVI, *Spes Salvi* (2007), especialmente nn. 41-48.

<sup>50</sup> Homilía 25 de septiembre 2011, Friburgo. Esta doctrina está recogida en el Decreto sobre los laicos *Apostolicam Actuositatem*, capítulo V, sobre el orden que debe observarse en el apostolado de los laicos (nn 23 a 27).

<sup>51</sup> Cfr., J. RATZINGER, “Reflections on the Instruction regarding the collaboration of the lay faithful in the ministry of priests” (1997), “Balance del Sínodo sobre los laicos”, en *Ser cristiano en la era neo pagana*, 166.

de su identidad laical y quizás a una tendencia a nivelar tareas y ministerios –al estilo de una pseudo democracia en la Iglesia-, puede caer en el riesgo de apropiarse acciones que están de por sí reservadas al ministro ordenado y confundir la tarea con la gracia<sup>52</sup>.

La segunda concepción errónea es la secularizada que, al valorar por igual toda realidad humana, esté o no salvada por Cristo, debilita y relativiza la acción misionera en la Iglesia, y, por lo tanto, también la laical. Con conocimiento de causa, pone en guardia frente al peligro de identificar acción laical con asumir cargos directivos o de importancia en la estructura eclesial. Así, aunque, “No faltan tareas para los laicos comprometidos, hoy tal vez falta a veces espíritu misionero, creatividad y valentía para recorrer también caminos nuevos”<sup>53</sup>. Peligro que acecha a todos, también a los apóstoles que discutían sobre quién era el más importante, y por eso antes que competir por tales derechos de precedencia, “se debería competir en la Iglesia [...] por ser más santo”<sup>54</sup>.

### 3.3. Campos de acción

A la hora de concretar cómo ha de ser la acción misionera o qué ámbitos son más urgentes, lo hace con detalle. Aun valorando cómo “Muchos comprometen en esa actividad sus medios materiales, otros su tiempo; otros colaboran con su oración”<sup>55</sup> recuerda, en un Discurso a los Obispos portugueses, que:

---

<sup>52</sup> Cfr. Especialmente S.S. BENEDICTO XVI, Discurso al Primer grupo de Obispos Alemanes en visita “ad limina”, 10 noviembre 2006. “Precisamente porque el testimonio activo de los laicos es tan importante, es igualmente importante que no se confundan los rasgos específicos de las diversas misiones. La homilía durante la santa misa le compete al ministro ordenado. Cuando hay un número suficiente de sacerdotes y de diáconos, les corresponde a ellos la distribución de la sagrada Comunión [...] Dado que la Iglesia se funda en la voluntad de Cristo, la estructura sacramental jerárquica no puede ser alterada por los hombres. Solo el sacramento del Orden autoriza a hablar o obrar *in persona Christi*”.

<sup>53</sup> S.S. BENEDICTO XVI, Discurso al Segundo grupo de Obispos Alemanes en visita “ad limina”, 18 noviembre 2006.

<sup>54</sup> J. RATZINGER, Conferencia “La Eclesiología de la *Lumen Gentium*”, 2000. Tomado de [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html)

<sup>55</sup> S.S. BENEDICTO XVI, Discurso al Tercer grupo de Obispos Polacos en visita “ad limina”, 17 diciembre 2005.

«Verdaderamente, los tiempos en que vivimos exigen una nueva fuerza misionera en los cristianos, llamados a formar un laicado maduro, identificado con la Iglesia, solidario con la compleja transformación del mundo. Se necesitan auténticos testigos de Jesucristo, especialmente en aquellos ambientes humanos donde el silencio de la fe es más amplio y profundo: entre los políticos, intelectuales, profesionales de los medios de comunicación, que profesan y promueven una propuesta monocultural, desdeñando la dimensión religiosa y contemplativa de la vida. En dichos ámbitos, hay muchos creyentes que se avergüenzan y dan una mano al secularismo, que levanta barreras a la inspiración cristiana. Entre tanto, quienes defienden con valor en estos ambientes un vigoroso pensamiento católico, fiel al Magisterio, han de seguir recibiendo vuestro estímulo y vuestra palabra esclarecedora, para vivir la libertad cristiana como fieles laicos»<sup>56</sup>.

Veamos algunos de los campos de acción del apostolado de los laicos. Uno, de especial urgencia es el compromiso social a favor de la vida humana desde su inicio hasta su muerte natural, hoy tan atacada. Este campo exige cristianos valientes capaces de dar razón de la dignidad de cada persona -de ahí la importancia de una formación moral fundada en una antropología verdadera- y de vivir en coherencia con ella. Como lo fue santa Gianna Beretta Molla, médica católica que prefirió no someterse a una delicada operación que pondría en peligro la vida de la hija que llevaba en su seno, a pesar de que ella misma arriesgaba su vida.

Estrechamente ligado a este campo, señala la importancia del mundo de la política, al que, como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dedicó en el 2002 un documento bajo forma de Nota doctrinal. Esta realidad está especialmente necesitada de personas que busquen el verdadero bien humano por encima de partidismos e ideologías de moda. Los principios de la doctrina social de la Iglesia son criterio e inspiración válidos para leyes y programas sociales justos, pues se asientan en valores morales universales que superan las posturas relativistas hoy tan extendidas<sup>57</sup> y permiten redescubrir la validez del recurso al derecho natural, tal como lo presentó al Parlamento

---

<sup>56</sup> Discurso a los Obispos portugueses en Fátima, 13 mayo 2010.

<sup>57</sup> “Conciencia de su identidad cristiana y de los valores morales universales que se fundan en la naturaleza del hombre, a fin de que se comprometan, con una conciencia recta, a promoverlos en los ordenamientos civiles, con vistas a la edificación de una convivencia que respete al hombre en todas sus dimensiones” (Discurso al tercer grupo de Obispos polacos en visita “ad limina”, 17 diciembre 2005).

alemán en septiembre del 2011. La familia, la justicia social, el ordenamiento moral de los avances de la técnica, una sana distribución de las tareas entre los miembros y sociedades intermedias de la sociedad, un correcto ordenamiento económico al servicio de la persona y no del enriquecimiento de algunos, la promoción de una verdadera cultura humanizadora y de una correcta y completa ecología, son algunas tareas que exigen la intervención en política de católicos bien preparados, doctrinal y profesionalmente.

«[...] es preciso afrontar, con determinación y claridad de propósitos, el peligro de opciones políticas y legislativas que contradicen valores fundamentales y principios antropológicos y éticos arraigados en la naturaleza del ser humano, en particular con respecto a la defensa de la vida humana en todas sus etapas, desde la concepción hasta la muerte natural, y a la promoción de la familia fundada en el matrimonio, evitando introducir en el ordenamiento público otras formas de unión que contribuirían a desestabilizarla, oscureciendo su carácter peculiar y su insustituible función social»<sup>58</sup>.

De forma transversal y atravesando a todos los anteriores, destaca un campo de especial importancia que ha sido signo distintivo de los cristianos desde sus orígenes: el de la caridad.

«¡A los laicos les corresponde hacerse cargo del testimonio de la caridad, especialmente con los más pobres, los que sufren y los necesitados, así como asumir todo compromiso cristiano orientado a construir condiciones de una paz y justicia cada vez mayores en la convivencia humana, de forma que se abran nuevas fronteras al Evangelio!»<sup>59</sup>.

A este respecto, Benedicto XVI no duda en presentar ejemplos actuales, en primer lugar, de políticos católicos coherentes. Al amparo de su santo patrón Tomás Moro, se encuentran hombres como los padres de la Europa unida – el alemán Konrad Adenauer, el italiano, actualmente siervo de Dios, Alcide de Gasperi<sup>60</sup> y el franco alemán beato Robert Schuman-, el rey Balduino de

<sup>58</sup> Discurso IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana, Verona, 19 octubre 2006.

<sup>59</sup> Discurso a la XXIII Asamblea Plenaria del consejo Pontificio para los Laicos, Vaticano, 15 noviembre, 2008.

<sup>60</sup> De él se pudo decir a su muerte: “Desaparece de la tierra un cristiano humilde y leal que dio a su fe testimonio entero en su vida privada y en la pública” (Consultado el 21 de septiembre de 2011 en

Bélgica o el recientemente fallecido príncipe del Impero Austro Húngaro Otto de Habsburgo.

Me gustaría aludir también al mundo de la cultura, en el que el Papa ha destacado recientemente al arquitecto Antonio Gaudí, artífice de la impresionante Basílica barcelonesa de la Sagrada Familia, “obra de arte [...] signo visible del Dios invisible, a cuya gloria se alzan sus torres, saetas que apuntan a [...] la Belleza misma”. Como arquitecto, supo plasmar la tensión humana a la divinidad, con lo que “hizo algo que es una de las tareas más importantes hoy: superar la escisión entre conciencia humana y conciencia cristiana, entre existencia en este mundo temporal y apertura a una vida eterna, entre belleza de las cosas y Dios como Belleza. Esto lo realizó Antoni Gaudí no con palabras sino con piedras, trazos, planos y cumbres”<sup>61</sup>. En las obras de caridad quisiera destacar al beato Federico Ozanam, francés que puso marcha las conferencias San Vicente de Paúl.

Un campo de rabiosa y constante actualidad es el de la educación, a todos los niveles. Quisiera centrarme en uno de ellos, haciéndome eco de la llamada que dirigió a los profesores universitarios católicos reunidos en el monasterio de El Escorial, España, en agosto del 2011. Allí nos pidió formar parte de esa “cadena de hombres y mujeres que se han entregado a proponer y acreditar la fe ante la inteligencia de los hombres. Y el modo de hacerlo no solo es enseñarlo, sino vivirlo, encarnarlo”<sup>62</sup> y ser así testigos creíbles. Llamó a los profesores a preservar la genuina idea de Universidad, “casa donde se busca la verdad propia de la persona humana” sirviéndonos de la razón y de la fe, que

---

*<http://infocatolica.com/blog/historiaiglesia.php/0908170534-los-origenes-de-la-actual-uni> ).*

<sup>61</sup> S.S. BENEDICTO XVI, Homilía en la dedicación de la Basílica de la Sagrada Familia, Barcelona, 7 noviembre 2010. “En este recinto, Gaudí quiso unir la inspiración que le llegaba de los tres grandes libros en los que se alimentaba como hombre, como creyente y como arquitecto: el libro de la naturaleza, el libro de la Sagrada Escritura y el libro de la Liturgia. Así unió la realidad del mundo y la historia de la salvación, tal como nos es narrada en la Biblia y actualizada en la Liturgia. Introdujo piedras, árboles y vida humana dentro del templo, para que toda la creación convergiera en la alabanza divina, pero al mismo tiempo sacó los retablos afuera, para poner ante los hombres el misterio de Dios revelado en el nacimiento, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. De este modo, colaboró genialmente a la edificación de la conciencia humana anclada en el mundo, abierta a Dios, iluminada y santificada por Cristo”.

<sup>62</sup> Discurso a profesores universitarios jóvenes, El Escorial, 19 agosto 2011.

unen conocimiento y amor, desde la humildad del que sabe que la verdad es siempre mayor que cualquier conocimiento que se pueda poseer. Así, abriendo su corazón, les pidió: “echad las redes mar adentro, en la alta mar del saber, confiando en la palabra de Cristo, aun cuando sintáis el cansancio y la desilusión de no haber “pescado” nada. En el vasto mar de la cultura Cristo necesita siempre “pescadores de hombres”, es decir, personas de conciencia y bien preparadas, que pongan su competencia profesional al servicio del bien, es decir, en último término, del reino de Dios”<sup>63</sup>. Junto con los alumnos están llamados a contribuir activamente al proyecto cultural de la Iglesia sin limitarse a “ser [sólo] objeto de atención pastoral”<sup>64</sup>.

Por lo sencillo y creíble del testimonio, quisiera presentar el de un empresario español a la hora de vivir su profesión antes y después de entender las exigencias de su vocación bautismal: “Al principio de mi carrera profesional, cuando un obrero entraba en mi despacho, no veía nada más que un obrero, y le trataba como tal. Luego, cuando tuve responsabilidades familiares, vi en él algo más, y me dije: También él tiene mujer e hijos, y angustias mayores que las mías. Cuando por los Ejercicios Espirituales fui conociendo a Cristo, amándole y tratado de imitarle, vi en aquel hombre al bautizado, al hombre de Dios, poseído de inmensa dignidad. Entonces, mi conducta para él adquirió inmediatamente un nivel trascendente”<sup>65</sup>.

Para terminar una alusión a la misión que ha desempeñado y está llamada a seguir desempeñando la mujer en la Iglesia. De hecho, Benedicto XVI ha propuesto el ejemplo de varias mujeres santas y su aportación a la renovación de la Iglesia en una serie de audiencias, a lo largo del 2010 e inicios del 2011. Reconoce que “en la gran tradición cristiana se reconoce a la mujer una dignidad propia, y —siguiendo el ejemplo de María, Reina de los Apóstoles— un lugar propio en la Iglesia, que, sin coincidir con el sacerdocio ordenado, es igualmente importante para el crecimiento espiritual de la comunidad”<sup>66</sup>. Pero su papel no queda reducido al pasado, pues “También hoy la Iglesia recibe un gran beneficio del ejercicio de la maternidad espiritual de numerosas mujeres,

<sup>63</sup> Discurso en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, Roma, 25 noviembre 2005.

<sup>64</sup> Discurso al Mundo de la Cultura, Universidad de Pavía, 22 abril 2007.

<sup>65</sup> P. T. MORALES, *Hora de los laicos*, Madrid, Encuentro 2003, 348.

<sup>66</sup> Audiencia General, 27 octubre 2010.

consagradas y laicas, que alimentan en las almas el pensamiento de Dios, fortalecen la fe de la gente y orientan la vida cristiana hacia cumbres cada vez más elevadas”<sup>67</sup>. Por eso, en su reciente libro *Luz del mundo*, afirma que “hay tantas funciones destacadas, importantes de las mujeres en la Iglesia que no puede hablarse de discriminación. Ése sería el caso si el sacerdocio fuese una suerte de señorío, mientras que, por el contrario, debe ser todo servicio. Si se contempla la historia de la Iglesia, la importancia de las mujeres –desde María, pasando por Mónica y hasta llegar a la M. Teresa- es tan eminente que, en muchos sentidos, las mujeres plasman la imagen de la Iglesia más que los hombres”<sup>68</sup>.

Todos estos modelos ponen de manifiesto que, junto a una esmerada preparación profesional y doctrinal adornada con una honradez insobornable<sup>69</sup>, la misión del laico debe caracterizarse por un testimonio de calidad, “camino privilegiado de la misión eclesial”. Una vida arrastra más que mil palabras y el testimonio de una vida alegre y coherente es uno de los mejores reclamos de felicidad y autenticidad, tanto para no creyentes como para creyentes descreídos. “En efecto, la acogida de la propuesta cristiana pasa a través de relaciones de cercanía, lealtad y confianza”<sup>70</sup> que preparan al encuentro personal con Cristo, del que son un anticipo visible. “Lo que fascina es sobre todo el encuentro con personas creyentes que, por su fe, atraen hacia la gracia de Cristo, dando testimonio de Él”<sup>71</sup>. No hace falta tener dotes humanas especiales, basta recorrer a diario el camino de la santidad que nos asemeja progresivamente a Cristo, “el más bello de los hijos de los hombres” (*Sal* 44). El mismo Ratzinger, en su Autobiografía, destaca la exquisita bondad irradiada por sus padres en sus últimos momentos de vida, como una prueba de la verdad de su fe: “[...] la luz de su bondad permaneció y para mí se convirtió cada vez más

---

<sup>67</sup> Audiencia General, 24 noviembre 2010.

<sup>68</sup> J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Luz del mundo, El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos* (Una conversación con Peter Seewald), Herder, Barcelona 2010, 159.

<sup>69</sup> El Vaticano II invita a tener “gran aprecio de la pericia profesional y de las virtudes exigidas por las costumbres sociales: honradez, espíritu de justicia, sinceridad, delicadeza, fortaleza de alma, sin las que no puede darse la verdadera vida cristiana” (*Apostolicam actuositatem*, n.4).

<sup>70</sup> S.S. BENEDICTO XVI, Discurso a la 61 Asamblea de la Conferencia Episcopal Italiana, 27 marzo 2010.

<sup>71</sup> Discurso a los Obispos portugueses en Fátima, 13 mayo 2010.

en una demostración concreta de la fe por la que se había dejado moldear. No sabría señalar una prueba de la verdad de la fe más convincente que la sincera y franca humanidad que ésta hizo madurar en mis padres y en otras muchas personas que he tenido ocasión de encontrar<sup>72</sup>. Él mismo -cuando se le trata personalmente- desprende de su persona una bondad inteligente de una forma discreta pero poderosa.

Tanto a título personal como comunitario, el Papa pide “ser capaces de dar un testimonio de amor, de unidad y de alegría. Precisamente esta fuerza ha puesto en “movimiento” a tantas personas generación tras generación. ¿Acaso no ha sido la belleza que la fe ha engendrado en el rostro de los santos la que ha impulsado a tantos hombres y mujeres a seguir sus huellas?”<sup>73</sup>.

Para reforzar lo anterior encarece a los pastores de la Iglesia, por su parte, a formar a los laicos para que conozcan bien su fe, sepan dar razones y la puedan encarnar en la realidad práctica; inculcar en ellos un verdadero deseo de santidad del que brote el deseo y las obras concretas de misión; promover el sentido eclesial en las comunidades, especialmente en las nuevas movimientos o sociedades laicales, a la vez que les pide velar por los carismas que, inspirados por el Espíritu Santo, son una fuerza de regeneración y de crecimiento espiritual; apoyar e impulsar el testimonio valiente de los fieles, sobre todo en los ámbitos más difíciles –como es el de la cultura, los medios de comunicación social o la política, por enumerar algunos de los por él nombrados; y seguir con la labor que, desde hace dos mil años, lleva a cabo la Iglesia, de impulsar y multiplicar núcleos de fieles, desde la escucha de la Palabra de Dios para que, actuando como fermentos en sus comunidades cristianas y en la sociedad, sepan dar respuestas a los problemas actuales desde la fe.

#### 4. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, podemos resumir que la misión del laico en el mundo como bautizado, se caracteriza, pues, por una cuádruple mirada:

---

<sup>72</sup> J. RATZINGER, *Mi vida (Recuerdos 1927-1977)*, Encuentro, Madrid 42005, 129.

<sup>73</sup> S.S. BENEDICTO XVI, Mensaje al II Congreso Mundial de Movimientos Eclesiales y nuevas comunidades, 22 mayo 2006.



- 1) una mirada de fe que descubre el valor y dignidad de cada en cada persona y su elevada finalidad, que le mueve a anunciarle el verdadero fin de su vida, lleno de audacia y de respeto,
- 2) una mirada que juzga la realidad según la verdad, por lo que, al distinguir entre medios y fines, es capaz de ordenar los medios al fin y no al revés, por lo que el trabajo y toda acción temporal estén ordenados a la gran realidad: Dios y la santidad,
- 3) una mirada puesta en la vida eterna, que, sin embargo, no “debilita su compromiso temporal, sino que le confiere su verdadero peso e importancia”<sup>74</sup>, y le hace vivir la fe de forma coherente,
- 4) y una mirada, por último, llena de alegría, la de saberse amado y salvado, lo que le hace vivir su misión con responsabilidad y las exigencias morales desde esa certeza y vivencia del amor.

Dejemos la palabra a Benedicto XVI para concluir. Al convocar el “Año santo de la fe” con motivo del cincuenta aniversario del Concilio Vaticano II, impulsaba a todos los cristianos a ser esos “misioneros de hoy —sacerdotes, religiosos y laicos— comprometidos en anunciar a Cristo a quien no lo conoce, o a quien lo ha reducido a simple personaje histórico. Que la Virgen María ayude a cada cristiano a ser un válido testimonio del Evangelio”<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> J. RATZINGER, “Evangelizar y simplificar”, en *Ser cristiano en la era neo pagana*, 189.

<sup>75</sup> S.S.BENEDICTO XVI, Angelus 16 octubre 2011.



# La doctrina social de la Iglesia y su evolución

ANTONIO MARTÍN PUERTA \*

## SUMARIO

1. Qué es la doctrina social de la Iglesia. 2. Causas históricas de su generación. 2.1. Las conflictivas situaciones de las sociedades occidentales a finales del XIX. 2.2. Las nuevas y agresivas circunstancias políticas. 2.3. La segregación de la Iglesia. 3. La necesidad de una nueva forma de mensaje. a) La fase intermedia del pontificado de Pio XII. b) La renovación conciliar. 4. Qué no es la doctrina social de la Iglesia. 5. Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia. 6. Las dimensiones esenciales de la doctrina social de la Iglesia.

## 1. QUÉ ES LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

**E**l conjunto de pronunciamientos emitidos por la Iglesia por vía ordinaria, referentes a las cuestiones sociales desde la fecha convencional de 1891, es el resultado histórico de una acumulación de crisis del mundo contemporáneo, situación a la que la Iglesia se ve obligada a dar respuesta en coherencia con su misión en el mundo. Se trata de una peculiar forma de transmisión del mensaje cristiano, generado formalmente a partir de finales del siglo XIX en medio de unas circunstancias históricas, sociales, culturales y políticas que, lógicamente, han tenido su repercusión en cuanto a la articulación del mensaje.

---

\* Dr. Antonio Martín Puerta, profesor de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid.

Ahora bien: la Doctrina Social nace en un momento de grandes complejidades y de segregación de la Iglesia. No se trata sólo de ofrecer una réplica al mundo escindido de la lucha de clases, fruto de una industrialización desarrollada bajo patrones liberales y de un sindicalismo y actitudes revolucionarias que ponen en serio peligro las instituciones. La cuestión es de mayor calado y profundidad. Tanto liberalismo como socialismo son resultado de un mundo, el de la Ilustración, que ya había consolidado una profunda ruptura con respecto a la cultura clásica defendida por la Iglesia.

Finalmente la grave escisión social derivada de la industrialización vino a añadir un elemento más para tomar conciencia de la necesidad de unos nuevos planteamientos del mensaje. Lo que, dígase con claridad, no supuso en todos los casos elogios ni muestras de receptividad hacia las doctrinas de León XIII dentro de todo el conjunto del mundo católico. Son muchas las batallas que en los finales del XIX está librando la Iglesia, con peculiaridades específicas en cada país, y no es fácil siempre captar la necesidad de un mensaje universal y renovador. Pero era evidente que nuevas formas de relación con el mundo pasaban a ser una necesidad. Lo que, dentro de nuestra acelerada y cambiante perspectiva, ha pasado a consolidarse como un nuevo requerimiento. Todos los pontífices posteriores a León XIII han demostrado un alto rango y capacidad para la generación de un mensaje siempre actualizado y cambiante. Que en ocasiones ha llegado a generar incluso críticas desde sectores católicos con pocas capacidades de análisis sobre lo que es la senda de evolución del mundo. Pero lo cierto es que la Doctrina Social de la Iglesia, tras una etapa durante la que se pensó incluso en la modificación de su título y método, ha venido a quedar consolidada como eficaz instrumento de evangelización y aproximación al mundo.

## 2. CAUSAS HISTÓRICAS DE SU GENERACIÓN

Cuando se dice *social* no se está sólo aludiendo a lo que a finales del siglo XIX era llamada *la cuestión social*, es decir, lo vinculado a las relaciones entre los patronos y los obreros. Se hace referencia a todo aquello que afecta a la vida del hombre y de la Iglesia –tanto institucional como del resto de sus

componentes- en la vida cotidiana. Por tanto no hay recta interpretación de la materia si no se pone en estricta relación con el acontecer económico, político y cultural en su sentido más amplio. Y por supuesto no es interpretable la evolución histórica del mensaje fuera del conocimiento de la evolución de la propia historia. Si observamos cuáles son los elementos determinantes para la generación de la Doctrina Social, habríamos de considerar tres circunstancias.

## **2.1. Las conflictivas situaciones de las sociedades occidentales a finales del XIX**

La situación de prosperidad que, pese a todo, sigue viviendo Occidente, ha hecho olvidar las terribles situaciones de atraso y conflictividad de otros tiempos. Circunstancias que en algunos países, caso de España, eran de terrible distancia cultural, social y económica. Si hay algo que aún resulta bochornoso es lo conexo con las cifras de analfabetismo que padecía la España de la época. Las cifras sobre tal lacra histórica ofrecidas por Lorenzo Luzuriaga en su conocida obra *El analfabetismo en España*, publicado en 1919, son las siguientes: en 1860: 75,52%; en 1877, 72,01%; en 1887, 68,01%; en 1900, 63,78%; en 1910, 59,35%. Para poderse hacer una idea de la dimensión del drama, éstos eran los porcentajes de analfabetismo en otros países en 1900: Imperio Alemán, 0,9%; germanoparlantes del Imperio Austrohúngaro, 1,2%; Inglaterra, 9,6%; Francia, 10%; Italia, 47%; Estados Unidos: población blanca, 12%, y población negra 49%. Es decir, que el analfabetismo en España a principios del siglo XX ofrecía peores datos que el existente entre los muy atrasados y marginados estratos de la población negra norteamericana. En las fechas del advenimiento de la II República, el analfabetismo aún superaba en España el 40%, lo que puede explicar muchas cosas. En cualquier caso, los fines del XIX se corresponden con una época de larga crisis económica general, y no se puede olvidar que la II Internacional se fundó en 1889, dos años antes de la publicación de la encíclica *Rerum novarum*. Una enorme y amenazante masa de proletarios y un numéricamente reducido grupo social de dueños de los medios de producción caracterizaban la estructura general. Salvando el caso del Imperio Alemán, que había empezado a aplicar una enérgica legislación social desde la época de Bismarck —en buena parte por

presión del partido católico, el Zentrum- era patente que en un momento determinado una chispa podría derruir el entramado en cualquiera de sus partes más débiles.

## **2.2. Las nuevas y agresivas circunstancias políticas**

A finales del siglo XIX se habían producido tres cambios políticos que modificaban sustancialmente la situación de los católicos y de la Iglesia en Italia, Francia y Alemania.

### *a) La circunstancia italiana*

La conquista de Roma en 1870 por las tropas de Víctor Manuel II asaltando la antigua muralla aureliana dejaba al Papa en situación de inanidad. Pío IX pasaba de importante soberano territorial a “prisionero en el Vaticano”. Se iniciaba la litigiosa “cuestión romana”, que sólo en 1929 se resolvería con la creación de la actual Ciudad del Vaticano, sustituyendo a los antiguos Estados Pontificios. La pérdida territorial forzaba ahora al Vaticano a una forzosa pérdida de independencia. El nuevo estado liberal italiano incluía además tendencias de liberalismo radical que situaban a la Iglesia de Italia en el marco de un mundo “moderno”: o sea, inmersa por fuerza en una situación que reflejaba todos los problemas y contradicciones de la época contemporánea. Imposible mayor cercanía hacia las verdaderas cuestiones conflictivas del momento: masas proletarias descristianizadas, capitalismo liberal ajeno a los planteamientos sociales, nacionalismo reivindicativo, parlamento aparentemente democrático pero elegido por sufragio censitario controlado por grupos de poder, subordinación de la Iglesia al Estado, intervencionismo educativo, y universidad y cultura sufriendo la expansión del laicismo. Ello junto a un catolicismo de piedad nada dudosa, pero de insuficiente dinamismo, y siempre dejando las iniciativas en manos de otros. Todo un catálogo de problemas que ahora pasaban a la vida cotidiana de la Iglesia, ya desaparecido el espacio protector de los estados papales. En conjunto, una situación poco cómoda para la Iglesia, pero también un laboratorio para el análisis de los problemas del momento.

*b) La circunstancia francesa*

La derrota francesa de 1 de septiembre de 1870 frente al ejército prusiano en Sedán acababa con el régimen de Napoleón III. De ello se derivaban dos hechos: el primero la pérdida para el Vaticano de su principal protector externo; la segunda el establecimiento de un nuevo régimen que pronto demostraría un carácter extremadamente laicista. “El clericalismo, he ahí el enemigo”, había declarado el político radical Léon Gambetta 4 de mayo de 1877, como declaración de principios, lo que tendría las más evidentes consecuencias históricas. Había empezado lo que los radicales llamarían “la República republicana”. Jules Ferry, ministro de educación, haría que se publicaran dos decretos el 29 de marzo de 1880: el primero disuelve la Compañía de Jesús, dándola tres meses para dispersarse; el segundo da otros tres meses a las demás congregaciones, bajo amenaza de disolución, para solicitar ser autorizadas. Ya presidente del gobierno desde 23 de septiembre de 1880, entre el 16 de octubre y el 9 de noviembre de 1880 se hacen cerrar 261 conventos y se expulsa a cerca de 6.000 religiosos. La Ley de 28 de marzo de 1882 suprime la enseñanza religiosa en las escuelas primarias del Estado: los sacerdotes no tendrán ya derecho a entrar en las aulas. La Ley de 30 de octubre de 1886 prevé que en cinco años sean reemplazados por personal laico.

En 1879 se prohibirá por ley que los sacerdotes formen parte de consejos de administración e instituciones de beneficencia, suprimiéndose los capellanes militares en 1880. El 10 de julio de 1902 una circular remitida a los prefectos ordena cerrar en el plazo de ocho días 3.000 centros abiertos sin autorización por las congregaciones autorizadas; cerrarían 2.700. En 1903 serán prohibidas 430 congregaciones. Una nueva ley de 8 de julio de 1804 prohíbe todo tipo de enseñanza a las congregaciones. Del 9 al 15 de julio el *Journal Officiel* anuncia el cierre de más de 2.200 escuelas. En un discurso en Auxerre el 4 de septiembre Combes se jacta de haber cerrado desde 1902 catorce mil centros de enseñanza religiosa, más de las cuatro quintas partes. Así hasta llegar a la Ley de separación de la Iglesia y el Estado de 9 de diciembre de 1905. La política antirreligiosa de los gobiernos laicistas de la Tercera República había conseguido su objetivo: quebrar la senda de notable recuperación del catolicismo francés desde la caída de Napoleón.

Pero había una importante cuestión conexas que tendrá también serias repercusiones fuera de Francia: cuál había sido la actitud del catolicismo francés. Vinculado en general el catolicismo político al legitimismo y a una actitud religiosa de carácter integrista, centrado en la crítica doctrinal a los principios de la Revolución de 1789 y a sus derivaciones, había actuado con una notable falta de eficacia frente a la onda laicista. No es de extrañar que León XIII no se hiciese muchas ilusiones con respecto a ellos, recomendando la constitución de una formación política que agrupara a los católicos de distintos signos siguiendo el modelo del Zentrum alemán, tan eficaz contra la *Kulturkampf* de Bismarck. Ahora bien, no conviene perder de vista un dato trascendental: el modelo segregador con respecto a la Iglesia aplicado por la III República Francesa será, sin demasiadas originalidades, el modelo el liberalismo radical español de la República de 1931.

Desde León XIII hasta Pío XI, el caso francés dará lugar a una numerosa secuencia de textos de doctrina. León XIII expondrá sus criterios sobre los derechos de la Iglesia en Francia en su *Nobilissima gallorum gens* de 1884, su posición ante la relatividad de las formas de gobierno en *Au milieu des sollicitudes* de 1892 y su defensa de los católicos en *Notre consolation*, del mismo año. Como San Pío X habrá de tratar sobre las desviaciones de algunos católicos en *Notre charge apostolique*, sobre *Le Sillon* en 1910. Y finalmente Pío XI se referirá a la conflictiva cuestión de *Action Française* en *Nous avons lu* de 1926. Pero siendo todo ello la manifestación de graves problemas, no pueden olvidarse otros textos de León XIII: *C'est avec un particulière satisfaction*, de 1885 elogiando las prácticas del catolicismo social; *Grande est la joie* de 1887, ante la permanencia de muchos obreros en la fe; *Nous éprouvons*, de 1888 ante la acción de las Conferencias de San Vicente de Paul, fundadas por Frédéric Ozanam en 1883. Entre serias dificultades institucionales, la Iglesia de Francia seguía desarrollando su acción.

### c) La circunstancia alemana

Alemania vino a suponer para la Iglesia otro serio problema desde esas mismas fechas. La proclamación del Imperio vino acompañada de la política de *Kulturkampf* de Bismarck, destinada igualmente a la segregación social de



los católicos, ahora mucho más numerosos tras la constitución del II Reich. La reacción vino del partido constituido siguiendo las inspiraciones del Vaticano, el Zentrum, que tras una dura lucha supo hacer que se desactivaran las medidas anticatólicas. De hecho el Zentrum pasaría a ser pieza esencial de la política alemana, no solo durante el Imperio, sino también durante la República proclamada en 1918. Su formación política heredera, la CDU, sigue gobernando hoy en Alemania, habiendo sido el partido que acuñó la República Federal a través de Adenauer. No obstante, y desde el punto de vista religioso, ha de decirse que hasta la caída de la monarquía no acabaron de suprimirse todas las restricciones existentes contra los católicos en ciertos principados protestantes de Alemania. Ahora bien: el Zentrum (y sigue siendo una idea válida para hoy), dirigido por Windhorst, no pretendió arrogarse el triunfo contra el Kulturkampf. Esta triunfo sólo podía venir de un pacto entre el Vaticano y el gobierno del Imperio, pacto sustentando, eso sí, sobre la premisa de una suficiente fuerza católica parlamentaria. El partido nunca militó a favor de las ideas liberales en ningún orden. Y no sólo porque liberales eran quienes apoyaban la política de Bismarck contra los católicos, sino porque siempre rechazó la esencia del liberalismo en el orden económico.

Es enorme la deuda que Alemania tiene contraída con el partido de los católicos en el ámbito de la defensa de la política social. Desde los inicios se adhirió a los criterios sociales de monseñor Ketteler para la protección de los obreros. En 1877 el Zentrum de Westfalia -uno de los enclaves fundamentales del partido a través de Ferdinand von Galen- presentó ante el gobierno un proyecto de resolución a favor del descanso dominical, de ayuda estatal a las corporaciones profesionales, de elaboración de reglamentos sobre cuestiones de salubridad y seguridad en establecimientos industriales, la prohibición de emplear en la industria a niños menores de catorce años, la protección al trabajo femenino, la creación de tribunales de arbitraje y una mayor exigencia de las leyes en cuanto a la actitud de los patronos para el caso de los accidentes laborales. En 1878 el canciller Bismarck, ante la situación parlamentaria, se vio obligado a poner en práctica parte del programa social del Zentrum, que buscaba un sistema completo de protección obrera.

Ese año consiguió el partido la creación de una inspección obligatoria en las fábricas, en un grado muy superior a lo que preveía el gobierno. Lo que era ir a

la contra de la limitada política del canciller, a quien se han atribuido todos los méritos, cuando en 1881 Bismarck hizo rechazar un seguro de accidentes propuesto por el Zentrum, finalmente adoptado tres años más tarde, como lo sería el seguro de enfermedad en 1884. De hecho hasta la caída del canciller, el Zentrum no será capaz de imponer el descanso dominical. Habrá de decirse que no fue posible desmontar completamente la política del Kulturkampf, y que sólo la caída del Imperio en 1918 trajo la igualdad legal a los católicos, pues a igualdad de méritos se elegía a un protestante. Windhorst tendrá un discípulo que será el autor de una amplia visión social, no sólo alemana sino europea: Adenauer<sup>1</sup>.

Ahora bien, si analizamos la posición y actitud de los católicos en los dos países centrales de Europa, Francia y Alemania, es evidente que el seguimiento de las directrices romanas –bien que fueran oficiosas en materia política– donde únicamente se produjo fue en Alemania. El resultado final es evidente: en Alemania, un país donde la población católica no alcanzaba el cincuenta por ciento del total, los católicos consiguieron implantar una fórmula que aún hoy pervive. En Francia, con mayoría sociológica católica, se vino a producir la completa segregación institucional de lo católico. Y ello pese a la brillantez e importante presencia intelectual de muchos católicos, que, sin embargo, habían optado por un ideal de reconstrucción de un pasado idealizado. Cuando se indica que la Doctrina Social de la Iglesia no es sólo teoría sino que aspira a la aplicación práctica, el análisis de estos dos ejemplos contrapuestos es inevitable.

### 2.3. La segregación de la Iglesia

Se ha venido a comentar cómo la antigua y predominante cultura y presencia católicas han venido a quedar reemplazadas por otras iniciativas e instituciones. A modo de sumario podemos mencionar entre las referencias anteriores a la época conciliar:

#### *Elementos de hostilidad cultural*

Acerca de ellos ya había advertido previamente Pío IX en la introducción del propio *Syllabus* de 1864, texto que –aun debiendo analizarse y situarse en

---

<sup>1</sup> Sobre la actuación política y social del Deutsche Zentrumspartei, véase ROVAN, Joseph. *El catolicismo político en Alemania*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1964.

su entorno histórico- en lugar de ser considerado como una incómoda relación de condenas poco reivindicable a estas alturas, significa también un esforzado trabajo de recopilación de elementos a analizar. Un texto que levanta acta de las circunstancias sobre las que se desarrollaba un mundo ya fundamentado en principios ajenos a la Iglesia. Años más tarde el propio León XIII en su *Inscrutabili Dei* de 1878, al hablar de la civilización cristiana no podía dejar de recalcar sobre formas de civilización que contradicen el Evangelio que se trata de un mero simulacro de civilización: “Prueba manifiesta de esta afirmación son los pueblos que no han visto brillar la luz del Evangelio y en cuya historia se han observado a veces destellos aparentes de civilización. Ninguno de los sólidos bienes reales de una civilización han podido arraigar o florecer entre ellos”.

#### *Elementos de hostilidad educativa*

Pío XI llamaría la atención sobre ello en su *Divini illius Magistri* de 1929, como igualmente en su *Non abbiamo bisogno* de 1931, atacando el intervencionismo educativo del Partido Nacional Fascista. Igualmente la encíclica *Dilectissima nobis* de 1933, referida a la grave situación creada en España por el laicismo de la II República, acentuado por la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de junio de 1933 que incrementaba las medidas de rango constitucional de 1931 tendentes a la supresión de la enseñanza religiosa.

#### *Elementos de hostilidad política*

León XIII no dejó de llamar la atención en su *Inmortale Dei* de 1885 recalcando la superioridad de la concepción cristiana del estado. Ya en *Quod apostolici muneris* de 1878 había advertido sobre los graves errores que podían hallarse dentro de las corrientes socialistas. Como en su *Libertas praestantissimum* de 1888 recalca la correcta interpretación acerca de la libertad. Y en las difíciles circunstancias creadas por la III República llamaba la atención acerca de las obligaciones ciudadanas en su *Au milieu des sollicitudes* de 1892.

La encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI de 1931 es uno de los elementos centrales del Corpus, señalando el papel del Estado y el de la sociedad en

una fase de crecimiento de la acción gubernamental que aún hoy prosigue. También en 1937 su *Mit brennender sorge* sobre el nacionalsocialismo, la *Divini Redemptoris* sobre el comunismo y la *Firmissimam constantiam* sobre la situación de agresión contra la Iglesia en Méjico, dejaban constancia de la llamada de la Iglesia contra las interpretaciones políticas hostiles tanto hacia la Iglesia como a la libertad de las personas y de las sociedades.

#### *Elementos de hostilidad moral*

Siendo constantes las llamadas en tal sentido, no podría dejar de considerarse aquí una de las apelaciones históricas dirigidas a mantener el elemento central de la familia. La *Casti connubii* de Pío XI en 1930, vinculada a la *Arcanum* de León XIII, defiende el concepto cristiano de matrimonio en un extenso tratado sobre la institución cuyo valor es permanente para la doctrina.

#### *Elementos de hostilidad doctrinal*

La ya lejana advertencia de Pío IX acerca de la influencia del naturalismo se recalcaría en 1884 en la *Humanum genus* de León XIII sobre la nueva e influyente forma de gnosis en sus diversas vertientes. Desde una perspectiva más amplia que la de la mera crítica directa hacia las diversas formas de la francmasonería predomina la llamada de atención hacia la permanencia del ya muy antiguo gnosticismo –se inicia el texto con un recordatorio a San Agustín– ahora renovado con las formas externas de la Ilustración, que añade al viejo naturalismo la invocación a la soberanía del individuo frente a la voluntad de Dios. Sobre tal campo, el del rechazo al orden divino y a la Redención, se expandirán con facilidad los demás errores.

#### *Elementos de división interna*

Que el nuevo subsuelo cultural y político era fértil para la generación de actitudes desviadas entre los católicos era evidente. Ya el mismo León XIII en su *Permoti nos* de 1895 advertía al catolicismo belga sobre la necesidad de evitar las disensiones. Como en *Graves de communi* de 1901 y en *Nessuno ignora* de 1902 señalaba sus criterios acerca de la controversia sobre qué debía

entenderse por democracia cristiana y cuál debía ser su línea de acción. San Pío X se vería llamado a la ingrata obligación de advertir acerca de las actitudes promovidas desde *Le Sillon* de Marc Sangnier en *Notre charge apostolique* de 1910. Como en la alocución *Il grave dolore* de 1914 se menciona la cuestión de la guerra encubierta que contra la propia Iglesia efectúan algunos de sus hijos exaltando “la existencia de una conciencia laica, de una conciencia política opuesta a la conciencia de la Iglesia, contra la cual se pretende el derecho y el deber de reaccionar para corregirla y enderezarla”. En un sentido completamente contrario y tradicionalista surgiría otra interpretación que igualmente en 1926 sería objeto de condena -la de *Action Française*- a través de *Nous avons lu* de Pío XI.

Por supuesto que la necesidad de situar en su ámbito histórico tales documentos no puede perder de vista un elemento: el de la coherencia en su elaboración. Basados todos ellos en una cristiana visión del hombre y de la sociedad distinta de la existente en los diversos movimientos contra los que se lanzaban las advertencias, los documentos pontificios suponen, mucho más allá de lo que parecen meras y aparentes condenas, un conjunto coherente de afirmaciones. Siempre a favor del orden natural, de la dignidad de la persona, del bien común y del respeto a la sociedad.

### 3. LA NECESIDAD DE UNA NUEVA FORMA DE MENSAJE

Es indudable que el cúmulo de agresiones analizado ha venido a determinar una nueva situación: las iniciativas políticas, sociales y culturales determinantes de la evolución de nuestras sociedades provienen de ámbitos externos —cuando no hostiles— a la Iglesia. El intento histórico de segregación de ésta como motor determinante de la marcha material del mundo puede considerarse como externamente triunfante. Lo que requerirá nuevos modos de acercamiento. A los modos en ciertas ocasiones condenatorios seguirán otros. Que no rompen en lo esencial con la coherencia de las expresiones anteriores, pero que las adaptan, las reforman y amplían su vigencia también a otras sociedades de raíces no cristianas. En esta momento de necesidad de adaptación ha de recapitularse sobre dos fases a considerar.

### a. La fase intermedia del pontificado de Pío XII

El nuevo papa reinante vino a quedar inmerso desde los inicios de su pontificado en la vorágine de la segunda contienda mundial. El desde 1929 Secretario de Estado vaticano Eugenio Pacelli, había sido igualmente nuncio en Alemania y era el mayor experto en política interior de ese país. Por ello estaba al tanto de las tendencias dominantes en el futuro régimen nacionalsocialista. En su encíclica *Summi pontificatus* de 20 de octubre de 1939 señala las causas sociales y políticas que han dado lugar al conflicto. Pero sus radiomensajes serán una renovadora forma de comunicación. *In questo giorno* de 1940, *Grazie* de 1940, *Nell'Alba* de 1941 o *Con sempre* de 1942, llaman la atención a los pueblos y a los gobernantes para que sigan la vía de la paz. La evolución del conflicto señala un nuevo horizonte para Europa, y el radiomensaje de 1944 *Benignitas et humanitas* trata directamente acerca de la democracia, una perspectiva que se prevé próxima como fórmula política, desaparecidos ya los regímenes totalitarios. Pío XII se encontrará ante un mundo ya muy distinto de aquel de la preguerra, con nuevos problemas, y donde la Doctrina Social de la Iglesia ha de empezar a enfocarse también con otra perspectiva: la mundial frente a la antes prevalecientemente occidental. Precisamente la alocución sobre *La organización política mundial* de abril de 1951 le sitúa como nexo con una nueva dimensión de los mensajes. Lejos de ser un pontífice vinculado a reivindicaciones de formas propias de épocas pretéritas, tal como suele erradamente juzgársele, fue, por el contrario, una personalidad histórica sobre la que recae el mérito de la adaptación a una nueva circunstancia.

### b. La renovación conciliar

La elección como Pontífice Romano de Juan XXIII el 28 de octubre de 1958 vino a cambiar, dentro de la continuidad esencial, el modo de acercamiento al mundo contemporáneo. No hay una Iglesia anterior al Concilio Vaticano II y otra posterior. Ni una Doctrina Social de la Iglesia previa y otra ulterior. Ni hay un Corpus de la doctrina a ocultar y otro a exponer. La Iglesia y su doctrina son siempre una y la misma. Hay, sí, formas correspondientes a cada época dentro de la unidad del mensaje de la Iglesia. Muestra de ese vínculo es la encíclica de Juan XXIII *Ad Petri cathedram* de junio de 1959

sobre la verdad y la paz dentro de un espíritu de caridad que es inevitable engarzar con la *Caritas in veritate* de Benedicto XVI. Aunque tal texto de 1959 sea anticipativo del futuro concilio, ya anunciado el 25 de enero de aquel año, sería estrictamente “preconciliar” temporalmente hablando, pues el Concilio se desarrolló entre 1962 y 1965. Pero es una prueba de la mencionada continuidad y coherencia del mensaje. Por su parte Pablo VI en su *Ecclesiam suam* de 1964 recalca el criterio: no inmovilidad, sino *aggiornamento*, con las siguientes palabras:

«Esto no significa que pretendamos creer que la perfección consista en la inmovilidad de las formas, de que la Iglesia se ha revestido a lo largo de los siglos; ni tampoco en que se haga refractaria a la adopción de formas hoy comunes y aceptables de las costumbres y de la índole de nuestro tiempo. La palabra, hoy ya famosa, de nuestro venerable Predecesor Juan XXIII, de feliz memoria, la palabra “aggiornamento”, Nos la tendremos siempre presente como norma y programa; lo hemos confirmado como criterio directivo del Concilio Ecuménico, y lo recordaremos como un estímulo a la siempre renaciente vitalidad de la Iglesia, a su siempre vigilante capacidad de estudiar las señales de los tiempos y a su siempre joven agilidad de probar... todo y de apropiarse lo que es bueno; y ello, siempre y en todas partes» (n. 19).

Lo cual planteaba un reto, que expresa con toda claridad en el final de dicho texto: «¿Hasta qué punto debe la Iglesia acomodarse a las circunstancias históricas y locales en que desarrolla su misión? ¿Cómo debe precaverse del peligro de un relativismo que llegue a afectar su fidelidad dogmática y moral? Pero ¿cómo hacerse al mismo tiempo capaz de acercarse a todos para salvarlos a todos, según el ejemplo del Apóstol: Me hago todo para todos, a fin de salvar a todos?» (n. 33).

Todo ello implica también para la doctrina social la necesidad de aquilatar su contenido, acerca del cual no han faltado ni faltan interpretaciones erradas, que deben ser excluidas.

#### 4. QUÉ NO ES LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Vista la amplitud del campo temático, es imprescindible efectuar una acotación previa indicando también qué no es la Doctrina Social de la Iglesia.

**a. La Doctrina Social de la Iglesia no es una mera acumulación de documentos declarativos a ser citados de modo ocasional como posible sugerencia ante la aparición de un cierto problema social.**

Tal modo de utilización de los enunciados de la doctrina supone una fórmula alicorta que pierde de vista la coherencia de su Corpus. Se trata de una visión sin perspectiva, al nivel de lo que sería la anécdota –o como mucho la crónica– para la construcción de la Historia. El notable conjunto de documentos históricos generados por los pontífices permite una visión conjunta en la que se detecta un profundo sentido unitario.

**b. La Doctrina Social de la Iglesia no es una emanación descoordinada del pensamiento eclesiástico, surgida de modo meramente reactivo ante un mundo en el que la Iglesia ha perdido el protagonismo principal, con ánimo de lograr una efímera presencia.**

Tal interpretación, más extendida de lo que parece, no capta ni la naturaleza, ni la estructura ni la teleología de la doctrina. Para empezar ha de reconocerse algo que parecería dar la razón a quienes presentan tal objeción: es evidente que las iniciativas dominantes del mundo contemporáneo en lo que se refieren a cultura, política o economía proceden de ámbitos externos a la Iglesia. Y no sólo externos, sino en muchos casos de ámbitos hostiles. Es evidente que en no pocos casos, bajo apariencia de escepticismo o de relativismo encontramos un ordenado conjunto de proposiciones destinado a demoler los principios del cristianismo. Quien no capta tan capital elemento es porque se halla instalado en un cristianismo carente de elementos intelectuales de percepción y de juicio. El mundo externo no es, ni mucho menos, neutro, ni genera sus proposiciones de modo inocente o casual. Bien al revés: existe una perfecta concatenación causal en la elaboración de bastantes de sus enunciados.

Pero la Doctrina Social no es una secuencia reactiva. De serlo caería en una trampa de la que no podría salir: dado que el mundo externo genera proposiciones contradictorias, una secuencia reactiva vendría a generar también una secuencia internamente contradictoria. Sin embargo la doctrina ha venido a crear un mensaje coherente que bastantes años más tarde de la generación de



un documento concreto ha permitido que se siga citando sin dificultades. Hay, por supuesto, documentos desactualizados por la propia evolución del mundo, aunque a veces vuelven a cobrar vida ante la inesperada reproducción de comportamientos de décadas o acontecimientos considerados como irrepetibles. La razón de la coherencia de la doctrina estriba precisamente en su carácter no reactivo, sino afirmativo y propositivo, siempre generado a partir de una constante visión antropológica y social.

### **c. La Doctrina Social de la Iglesia no es la ideología de la Iglesia**

La arbitrariedad y falta de precisión con que frecuentemente se utiliza el término ideología fuerza a una reflexión sobre tal aspecto. En efecto, una ideología es un sistema cerrado de pensamiento que busca establecer un conjunto inflexible de proposiciones explicativas de la totalidad de las acciones humanas a partir del elemento que conviene a tal ideología. El elemento en cuestión podrá ser la visión del mundo como manifestación de la lucha de clases, o podrá ser la raza, o la nación. O cualquier otro. Pero siempre termina convirtiéndose en un modo rígido de pensar y proceder, fuertemente excluyente, y siempre también en un instrumento de poder. No admitiendo réplicas a sus postulados esenciales y con tendencia a segregar a quienes no se someten al paradigma, que pasan a ser arrojados a las tinieblas exteriores. Dígase que el liberalismo, que también es una ideología, aporta la nota distintiva de la flexibilidad, como de una capacidad de adaptación que la libera de la ínsita tendencia a la petrificación propia de las otras ideologías. Pero no deja de ser igualmente una de ellas.

La Doctrina Social de la Iglesia no es una ideología: no es un conjunto rígido de proposiciones, ha demostrado su capacidad histórica de adaptación, no busca segregaciones de personas ni de grupos y no es un instrumento de poder. Ni siquiera es dogmática, como sí lo son las ideologías, sino una manifestación del magisterio ordinario, y precisamente por ello no dogmático. Viene a desarrollar un conjunto de proposiciones a asumir libremente desde el reconocimiento hacia una libertad individual y social basada en la rectitud y en la búsqueda de la verdad. No impone fórmulas ni desea aportar soluciones técnicas, pues ello corresponde a los hombres que la aplican en virtud del

momento y la circunstancia siguiendo su recta conciencia. Es, por tanto, una desinteresada aportación al bien común universal y a la mejora de las personas, las instituciones y las naciones, si bien en inevitablemente imbricación con el proyecto de la salvación.

**d. La Doctrina Social de la Iglesia no es –en su conjunto de críticas hacia la conflictiva sociedad contemporánea- una emanación de nostalgia hacia épocas pasadas ni un aval a hipotéticas pretensiones de reconstrucción de instituciones históricas fenecidas, ni tampoco de utopías fuera de la realidad.**

La Iglesia o es vida y elemento de vivificación o no es nada. Pero la Doctrina Social de la Iglesia no es ni tradicionalista, ni conservadora ni progresista. Se emite en un ámbito caracterizado por lo temporal, como corresponde a su conexión con lo social, pero su *tempus* no es el de los hombres, sino el de la Iglesia de Cristo. Cualquier intento de utilización de la doctrina en beneficio de una fórmula política o social concreta incurriría siempre en la manipulación y en la arbitraria y selectiva utilización de citas. En el elogio del mensaje de cierto pontífice y en el preterimiento de otros. Sobran muestras de tales experiencias. La doctrina ha reiterado que los hombres son libres para establecer las fórmulas temporales que estimen más oportunas, dado el momento y la circunstancia, siempre y cuando se busque el bien común y se respete la dignidad de la persona y la Ley Natural. Ello desde la premisa de una previa formación del recto juicio. No sacraliza la doctrina fórmulas pasadas ni presentes, ni otras que puedan aparecer en lo futuro. La doctrina, por tanto, no es un instrumento para afirmar el aval de la Iglesia hacia las fórmulas concretas que los hombres puedan generar a lo largo de su historia.

La difusión de la Doctrina Social de la Iglesia no está, por tanto, exenta de serios riesgos de interpretación. Hay fórmulas hermenéuticas viciadas, como hay otras caracterizadas por la pobreza de su nivel. Sí cabe una reflexión en lo que se refiere a su difusión dentro del ámbito universitario: debe incluir un elemento fundamental que es el esfuerzo por establecer la conexión y el diálogo entre la cultura y la fe. La ciencia moderna desde el punto de vista epistemológico y antropológico se ha ido generando a partir de premisas ajenas a las

de la Iglesia. Aunque la doctrina no se considera a sí misma como un corpus científico, sí se debe insertar en la llamada a la evangelización en el superior y especializado ámbito de la ciencia y la cultura. De no ser capaz de señalar los errores culturales y científicos -no en su orden técnico, sino, repítase, en los ámbitos epistemológico y antropológico-, y de no colaborar al encuentro de la cultura y la fe, pasaría a resultar un mensaje ineficaz. Cuando no, como se ha indicado, superfluo e incluso contraproducente y fracasado desde una perspectiva universitaria si se llega a la conclusión de que la cultura y la ciencia sólo se generan al margen de la Iglesia.

## 5. NATURALEZA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La Doctrina Social de la Iglesia es un modelo de elaboración teológica, propio de la moral, pero además su naturaleza ha de buscarse hoy dentro de la teología de la nueva evangelización. Forma parte de la teología moral, lo que implica claramente que parte intrínseca es la conexión entre la teología y la práctica. El radiomensaje de Pío XII de 19 de julio de 1958 afirma que “es parte integrante de la concepción cristiana de la vida”. Siguiendo lo afirmado en *Gaudium et spes* 1, la Iglesia se siente solidaria de cuanto forma parte del género humano y de su historia. Para ello el mismo texto indica que la Iglesia ha de escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de modo que pueda responder a las ansias de desarrollo del hombre. Una buena síntesis de ello es la siguiente exposición de Höffner: “La tarea más noble de la Doctrina Social cristiana consiste en la búsqueda de las bases metafísicas, éticas y teológicas del vivir social; sin embargo, se esfuerza continuamente por captar los signos de los tiempos (Mt, 16,3). Y si así no se hiciera, correría el peligro de convertirse en abstracta e inactual, a pesar de su fidelidad a los principios”<sup>2</sup>.

Si tomamos la definición de Santo Tomás en *De ente et essentia* encontramos la siguiente definición: “el término naturaleza designa la esencia en cuanto ordenada a la operación propia de cada cosa”. Es decir: no podemos dejar de considerar el destino a que son ordenadas las cosas, vinculándose la

---

<sup>2</sup> HÖFFNER, Joseph. *La dottrina sociale cristiana*. Ed. Paoline. Roma. 1986, p. 13.

interpretación al ser vivo. Por tanto, nada más ajeno a tal interpretación que la consideración de la Doctrina Social como un corpus inerte, ya cerrado y sin consideración acerca de cuál es su finalidad. Mas ha de irse a su esencia, a las características que tiene y no podría dejar de tener, porque de faltar desaparecería. Ya se ha mencionado la Doctrina Social *como modelo de elaboración teológica del ámbito de la teología de la evangelización y dirigida al encuentro entre el Evangelio y la vida social*. Pero además han de considerarse ciertos elementos.

1. La Doctrina Social alberga los elementos esenciales para su continuidad.
2. La Doctrina Social de la Iglesia evoluciona en el tiempo.
3. La Doctrina Social de la Iglesia utiliza elementos tanto inductivos como deductivos.
4. La Doctrina Social de la Iglesia no es una mera teoría, sino que busca aplicaciones prácticas.

No se trata de un bloque de criterios económicos o políticos. Ni, como ya se ha dicho, de una ideología que permita crear un modelo institucional. Pero ha tenido una notable influencia práctica en los países católicos. Aunque sí hubo un caso de intento de aplicación como modelo político. Promovida por Engelbert Dollfuss, la constitución austríaca de 1934 se inicia así: “En el nombre de Dios todopoderoso, del que procede todo derecho, la nación austríaca recibe esta Constitución, basada en el principio corporativo para su Estado federal, cristiano y alemán”. Inspirado Dollfuss en el cristianismo social de Karl Lueger y ferviente seguidor de las ideas de León XIII y Pío XI, intentaría desarrollar tanto el corporativismo como otros principios sugeridos por la doctrina social de la Iglesia<sup>3</sup>.

Ahora bien, de modo disperso ha tenido una enorme influencia en países esenciales. Ya se ha indicado que el partido católico alemán, el Zentrum, siguiendo las directrices de León XIII y de monseñor Ketteler, promovió una importante legislación social desde la época de Bismarck<sup>4</sup>. Como igualmente

---

<sup>3</sup> Ver MAURER, Hans. *Vie et mort de Dollfuss*. Flammarion. Paris. 1935 y GIRARD, Philippe. *Dollfuss. Le chancelier de Dieu*. Editions du Seuil. Avrillé. 2009.

<sup>4</sup> Ver la mencionada obra de Joseph Rován.

durante la República de Weimar y tras la segunda guerra mundial, estando tras el modelo renano de capitalismo social de mercado, aún vigente en Alemania. Ha sido de notable importancia la influencia de los organismos del catolicismo social en Bélgica y Austria. Como igualmente en España como resultado de las iniciativas sociales promovidas y de la influencia social e institucional de la Iglesia a partir de 1939<sup>5</sup>. Caso llamativo es el de Francia, país de mayoría tradicionalmente católica, pero donde la Iglesia sufrió un importante proceso de segregación aplicado entre 1880 y 1905 que dejaría al catolicismo en situación de inanidad desde el punto de vista de influencia institucional. Lo que en buena parte se debe a cómo la parte tradicionalista del catolicismo francés prefirió rechazar las sugerencias de León XIII, encastillándose en la defensa de un legitimismo que finalmente careció de operatividad para modificar las estructuras republicanas.

Aunque finalmente no podríamos dejar de considerar la influencia de los tres católicos fundadores de la Unión Europea, Konrad Adenauer, Robert Schuman y Alcide de Gasperi. Los criterios de solidaridad y subsidiariedad que inspiraban su visión política no tenían otro origen que el de la Doctrina Social de la Iglesia, y el Mercado Común fundado en 1957 recogería tales criterios, tanto en su momento constitutivo inicial como en sus fases posteriores. Trátase de una influencia dispersa, aplicada de modos diferentes, pero no por dispersa menos real, y en algunos casos, de influencia profunda.

## 6. LAS DIMENSIONES ESENCIALES DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Se ha indicado que la doctrina social, lejos de ser un elemento reactivo, es, por el contrario, una construcción propositiva, que se basa en unas dimensiones esenciales.

---

<sup>5</sup> El extenso conjunto de actuaciones y organismos del cristianismo social desde finales del XIX puede analizarse en ANDRÉS GALLEGOS, José. *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Espasa Calpe. Madrid. 1984.

## La dimensión antropológica

El actual pontífice reinante ha manifestado así su opinión al respecto: “La cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica”<sup>6</sup>. No puede hallarse declaración de mayor claridad. La concepción antropológica cristiana es el elemento clave del que se deriva igualmente una concepción acerca de la sociedad en la que el hombre vive. Por ello Juan XXIII sostiene en 1961:

«La Iglesia católica enseña y proclama una doctrina de la sociedad y de la convivencia humana que posee indudablemente una perenne eficacia. El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre, repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural»<sup>7</sup>.

Se trata, pues, de un punto central. De hecho las críticas que la Iglesia ha efectuado hacia ciertas corrientes –con frecuencia mal interpretadas– se basan precisamente en que tras ellas subyace una antropología distinta u hostil a la cristiana. Es decir: nos hallamos ante una cuestión capital, resultado de la epistemología cristiana y que afecta, como veremos, a la potencia de su gnoseología. Por ello se requiere utilizar un instrumento con capacidades analíticas y explicativas. Resulta capital, por tanto, utilizar un concepto sobre la razón, sobre la libertad, sobre el alma y el cuerpo, sobre la inteligencia y la voluntad, como igualmente sobre el destino del hombre. Aquí se llega a un punto básico: resulta que la Iglesia Católica es la única que mantiene vigente el modelo clásico greco-romano como parte nuclear de sus elementos de análisis. La Iglesia es plena y legítimamente romana en todos los sentidos: religioso e histórico.

## La dimensión social

Le necesaria proyección hacia la sociedad del lenguaje generado a partir de León XIII requiere, evidentemente, de una previa y correcta concepción de

---

<sup>6</sup> BENEDICTO XVI. *Caritas in veritate*, 75.

<sup>7</sup> JUAN XXIII, *Mater et magistra*, 218 y 219.

la sociedad. La Iglesia ha ido señalando en su mensaje la estructura a analizar y sobre la que proyectarse, a partir de un análisis que rechaza tanto la concepción individualista como la colectivista. Si se analiza cuál es el punto de partida de la Doctrina Social, podremos también comprobar cómo en sus formulaciones ha contribuido igualmente a la rehabilitación de un correcto concepto de sociedad. Cuestión esencial desde un punto de vista científico, como también moral, y que debe ser retomada. Pues hay interpretaciones sobre lo social que dan lugar a errores no sólo morales, sino también científicos. Así el *atomismo social*, es decir, la consideración de que la sociedad se reduce a una agregación de individuos, una especie de átomos, era ya previa y dominante desde los desarrollos intelectuales de la Ilustración. Ésta, como es sabido, viene a recalcar la soberanía absoluta del individuo, lo que también tiene antecedentes que no podemos ignorar.

El mecanicismo afirmará que los comportamientos son plenamente explicables en virtud de la interacción de esos átomos, sean psicológicos, físicos o síquicos. No es necesario recalcar que para tal concepción cualquier planteamiento sobrenatural es perfectamente superfluo, y ajeno a la ciencia. El materialismo científico será secuela lógica de tales planteamientos. Por supuesto en su conclusión lógica aparece la construcción de una ciencia basada en el mecanicismo metodológico que trasladará imitativamente a toda concepción científica los principios de la mecánica. Como igualmente las erradas interpretaciones totalizantes carecen de una visión correcta sobre lo social. Todo ello lleva a una necesidad: *la reconstitución de una correcta visión sobre la sociedad*. La Iglesia a este respecto ha emitido numerosos mensajes con referencias a los derechos naturales de los individuos y de los cuerpos sociales, desarrollando la concepción social cristiana. La constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II señalaba en 1965:

«La comunidad política, nace pues para buscar el bien común, en el que se encuentra su justificación plena y su sentido del que deriva su legitimidad primigenia y propia. El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud su propia perfección»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> *Gaudium et spes*, 74.

Es decir, se considera la sociedad no sólo como un conjunto de individuos, sino también incluyendo las entidades que estos van generando. Por su parte Juan XXIII enseñaba en 1961:

«Esto exige en primer lugar, según las enseñanzas de nuestro predecesor, la reconstrucción del orden social mediante la creación de organismos intermedios de carácter económico y profesional, no impuestos por el poder del Estado, sino autónomos; exige además que las autoridades, restableciendo su función, atiendan cuidadosamente el bien común de todos»<sup>9</sup>.

Sobre la relación vertical entre sociedad y estado señala el mismo documento:

«Nuestra época registra una progresiva ampliación de la propiedad del Estado y de las demás instituciones públicas. La causa de esta ampliación hay que buscarla en que el bien común exige hoy de la autoridad pública el cumplimiento de una serie creciente de funciones. Sin embargo, también en esta materia ha de observarse íntegramente el principio de la función subsidiaria, ya antes mencionado, según el cuál la ampliación de la propiedad del Estado y demás instituciones públicas sólo es lícita cuando la exige una manifiesta y objetiva necesidad del bien común, y se excluye el peligro e que la propiedad privada se reduzca en exceso, o, lo que sería aún peor, se la suprima completamente»<sup>10</sup>.

Finalmente nos encontramos ante las nuevas, y sorprendentes, definiciones que la Iglesia ha efectuado ante la sociedad mundial. Entre las afirmaciones de los pontífices que han causado mayor perplejidad se encuentran las referentes a la articulación de tal futura sociedad mundial. Es evidente que el mundo sigue su curso de integración y que el horizonte contempla aspectos de integración en lo que se refiere a instancias mundiales de poder. Que no tienen por qué ser inmediatos, pero que en cualquier caso son perceptibles para el futuro, de lo que ya hay algunas muestras. Quien, con sorpresa general, abrió la cuestión fue Juan XXIII en 1963, manifestando:

«En nuestros días, las relaciones internacionales han sufrido grandes cambios. Porque, de una parte, el bien común de todos los pueblos plantea problemas de suma gravedad, difíciles y que exigen inmediata solución, sobre

---

<sup>9</sup> JUAN XXIII. *Mater et magistra*, 35.

<sup>10</sup> Ídem, 117.



todo en lo referente a la seguridad y la paz del mundo entero; de otra, los gobernantes de los diferentes Estados, como gozan de igual derecho, por más que multipliquen las reuniones y los esfuerzos para encontrar medios jurídicos más aptos, no lo logran en grado suficiente, no porque les falten voluntad y entusiasmo, sino porque su autoridad carece del poder necesario. .... Por consiguiente, en las circunstancias actuales de la sociedad, tanto la constitución y forma de los Estados como el poder que tiene la autoridad pública en todas las naciones del mundo deben considerarse insuficientes para promover el bien común de los pueblos... Y como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general»<sup>11</sup>.

No se trata sino de una demostración de realismo ante unos hechos que avanzan cada día y que han de ser regulados. Cuestión retomada por Benedicto XVI en su *Caritas in veritate*, donde ciertos párrafos produjeron no poca sorpresa al tratar la referida cuestión, donde queda asumida una perspectiva mundial cuando afirma:

«Oponerse ciegamente a la globalización sería una actitud errónea, preconcebida, que acabaría por ignorar un proceso que tiene aspectos positivos, con el riesgo de perder una gran ocasión para aprovechar las múltiples oportunidades de desarrollo que ofrece»<sup>12</sup>.

Recordando lo dicho por Juan Pablo II en su *Centesimus annus*: “la globalización no es a priori ni buena ni mala. Será lo que la gente haga de ella”. Ahora bien, la Iglesia manifiesta su criterio: “Hay que esforzarse incesantemente para favorecer una orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria”<sup>13</sup>.

## **El concepto cultural cristiano**

Todas las afirmaciones que se encuentran en los textos pontificios se

---

<sup>11</sup> JUAN XXIII. *Pacem in terris*, 134, 135 y 137.

<sup>12</sup> BENEDICTO XVI. *Caritas in veritate*, 42.

<sup>13</sup> Ídem, 42.

emiten desde una premisa: *la permanente vigencia de un modelo cultural* que se vino a generar desde el siglo primero a base de una recta asimilación con discernimiento de los conceptos griegos y romanos. De ese modo se ha venido a constituir un molde que tiene unas enormes capacidades analíticas y que resulta especialmente apto para asumir conceptos.

## **La dimensión epistemológica**

Adentrarse en la consideración sobre los fundamentos de la Doctrina Social supone retomar en época contemporánea la cuestión acerca de cuáles son también los pilares del pensamiento expresado por la Iglesia, si bien con ciertas especificidades. Pero se trata de una cuestión capital, auténtica clave para conocer la validez y rectitud de los mensajes que se emiten. No pocos de los errores transmitidos en la época contemporánea que han debilitado la eficacia del mensaje cristiano se deben a la asunción –en muchos casos inconsciente– de epistemologías que rechazaban los pilares esenciales de la construcción teológica y cultural cristiana.

### *a. La tradición bíblica*

Que la Biblia sigue siendo un elemento esencial se confirma en las orientaciones de la Conferencia de Puebla, inspiradas por Juan Pablo II. Así se define la Doctrina Social de la Iglesia: “Conjunto de orientaciones, doctrinas y criterios de acción *que tienen su fuente en la Sagrada Escritura*, en la enseñanza de los Padres y grandes teólogos de la Iglesia y en el magisterio, especialmente de los últimos papas”. Ahora bien, ello nos lleva a un necesario conjunto de reflexiones conexas. Junto a un origen común con el judaísmo, se dan *dos especificidades en el cristianismo* que le aportan una nota diferencial ya esencial. *La primera de ellas es la referente a la Ley*: es evidente que el código mosaico es el mismo, pero también hay una diferencia esencial en cuanto a su aplicación. Tal diferencia es que para el cristianismo *es un mandato universal, no un código interno dado por Yahvé a su pueblo*. Bien es cierto que también en el seno del judaísmo se produjeron debates en torno a la posible interpretación universalista del código moral hebreo, pero es evidente que el judaísmo casi siempre ha carecido de actividad misional. “Id a todo el mundo a predicar” es un mandato

cristiano, no judío. Incluso cierto tipo de conversiones han sido de mal recuerdo para el mundo judío: de hecho Herodes era un judío religiosamente hablando, pero no un hebreo racial. *La universalidad de la ley*, por tanto es una especificidad cristiana, aunque procedente del código mosaico.

La *segunda especificidad* constituye el núcleo mismo del mandato cristiano: *se trata del mandato del amor*. Nada hay parecido a la llamada universal al amor de *1 Corintios 13*: “la caridad no es jactanciosa, no se hincha, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera”. Es el elemento central del mundo cristiano y hecho diferencial capital con las demás religiones. Por otro lado no podemos dejar de recordar las palabras de Jesús en *Mateo 5, 17-19*: “No he venido a abrogar la ley o los profetas, sino a cumplirla”. Es decir, que Cristo recalca los que son sus orígenes. La cuestión estriba en que el mundo hebreo no había acabado de llevar a la práctica sus propias potencialidades: se necesitaba para ello la encarnación del Logos.

Lo que nos lleva a otra constatación: la de que los primitivos cristianos eran ciertamente judíos, pero no unos judíos cualesquiera, sino un grupo que vivía en un ámbito fuertemente helenizado como consecuencia del predominio cultural griego en todo el Mediterráneo oriental. Ello nos pone en conexión inmediata con el siguiente punto.

### *b. La filosofía griega*

Ya se ha comentado cómo el cristianismo desde sus orígenes intenta asimilar los elementos esenciales de la cultura griega, y no precisamente por ánimo de evitar desdenes o rechazos desde los ámbitos de protagonismo cultural. La cuestión va más allá: trata de ser —y lo consigue— el protagonista cultural. Para ello parte de la utilización inicial del modelo platónico, que ofrece notables posibilidades de asimilación, una vez producidas ciertas rectificaciones. En efecto: el mundo superior de lo inteligible, el mundo de las perfecciones, es el mundo de las Ideas: las tres esenciales son el Bien, la Verdad y la Belleza. Es sabido que Platón las sitúa en el nivel máximo, incluso por encima del Demiurgo. Cosa lógica, pues los dioses griegos eran superhombres, con enormes vicios y virtudes, pero no considerados como perfectos, mientras la Ideas sí lo son. Aquí es

fundamental la labor del judío alejandrino Filón, que deja el modelo listo para su utilización por el futuro mundo cristiano: simplemente el Demiurgo-Dios pasa a ocupar un puesto superior al mundo inteligible de las Ideas. Bastará con que el cristianismo añada la siguiente modificación que deja el esquema cerrado: las tres Ideas mencionadas pasan a ser lo que caracteriza a Dios. Nos encontramos por tanto con una pervivencia adaptada de los esquemas platónicos: al mundo de las perfecciones del Logos, de la Razón Universal se puede acceder parcialmente –cuestión fundamental- por la vía del intelecto, de la razón individual, que es limitada, como ya Platón recalca:

«No te equivocarás si comparas esa subida al mundo de arriba y la contemplación de las cosas que en él hay, con la ascensión del alma hasta la región de lo inteligible. Este es mi pensamiento que tanto deseabas escuchar. Sólo Dios sabe si está conforme con la realidad. Pero seguiré dándotelo a conocer: lo último que se percibe, aunque ya difícilmente, en el mundo inteligible es la idea del bien...»<sup>14</sup>.

Plena coherencia, por tanto con lo esencial de la creación intelectual griega, pues ya Heráclito de Éfeso (505 a.C- 470 a.C) afirmaba: “Una sola cosa es la sabiduría, conocer la razón, que gobierna todas las cosas”. Y Platón define así la Razón: “Ley objetiva que establece la relación entre las Ideas”<sup>15</sup>. Por ello el célebre discurso ante el Areópago de *Hechos 17,23* expresa esa continuidad cultural del cristianismo con el mundo griego: “Pues ése al que sin conocer veneráis es al que yo os anuncio”. Es decir: el cristianismo anuncia que el Cristo-Logos-Razón era lo que la filosofía buscaba desde sus orígenes.

### *c. La aportación del mundo romano a la indagación sobre el derecho natural*

El sentido práctico de los romanos se plasmó de modo destacado en el desarrollo del derecho. Entre los elementos que se integrarán en la síntesis cristiana se encuentra el análisis sobre el derecho natural, con la ineludible aportación de Cicerón (106 – 43 a.C.). Su definición es tan notable que ha quedado dentro del catecismo de la Iglesia Católica. Esta es la lograda expresión originaria:

<sup>14</sup> PLATÓN. *La República*, Libro VII, III b.

<sup>15</sup> PLATÓN. *Sofista*, 260 a

«La verdadera ley es una recta razón, conforme a la naturaleza, extendida a todos los hombres; constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos o prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos»<sup>16</sup>.

Tal definición de la Ley Natural se recoge, como se indica, en forma resumida en el catecismo de la Iglesia Católica en su punto 1956.

*d. Las síntesis cristianas.*

Como es sabido hay dos síntesis históricas: una de tipo platónico que culmina con San Agustín, y otra de antecedentes aristotélicos que desarrolla Santo Tomás. Ambas produjeron el mismo efecto: el predominio cultural del cristianismo durante siglos. No es necesario hablar sobre la pérdida de presencia de la Iglesia en el mundo, pero sí recordar que Benedicto XVI ha propuesto una nueva síntesis. Por ello ha indicado el Pontífice <sup>17</sup>: “Los aspectos de la crisis y sus soluciones, así como la posibilidad de un nuevo desarrollo futuro, están cada vez más interrelacionados, se implican recíprocamente, requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una *nueva síntesis humanista*”.

Ahora bien, para evitar interpretaciones distorsionadas, es forzoso observar que la encíclica *Caritas in veritate* efectúa una constante exaltación de la *Populorum progressio* de Pablo VI. De hecho se dice lo siguiente: “manifiesto mi convicción de que la *Populorum progressio* merece ser considerada como ‘la *Rerum novarum* de la época contemporánea’, que ilumina el camino de la humanidad en vías de unificación”<sup>18</sup>. Pero sobre esta cuestión es también

---

<sup>16</sup> CICERÓN. *Sobre la República*. Libro III, 22, 33.

<sup>17</sup> BENEDICTO XVI. *Caritas in veritate*, 21.

<sup>18</sup> Ídem, 8.

obligado recordar que el trascendental texto de Pablo VI, en su preocupación por llamar la atención sobre las cuestiones fundamentales del mundo contemporáneo, que la Iglesia en modo alguno puede ignorar, efectúa varias observaciones acerca de la cuestión. Recordando a Lubac, se decía: “Es un humanismo pleno el que hay que promover. ¿Qué quiere decir esto sino el desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres? Un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y a Dios, que es la fuente de ellos, podría aparentemente triunfar. Ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero ‘al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano’. No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre a lo Absoluto, en el reconocimiento de una vocación, que da la idea verdadera de la vida humana”<sup>19</sup>.

Sobre lo que el actual Pontífice observa: “*El humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano*. Solamente un humanismo abierto al Absoluto nos puede guiar en la promoción y realización de formas de vida social y civil —en el ámbito de las estructuras, las instituciones, la cultura y el *ethos*—, protegiéndonos del riesgo de quedar apresados por las modas del momento”<sup>20</sup>. Es decir, no es una visión inmanentista, sino de acercamiento a las cuestiones del mundo *considerando las dos dimensiones del hombre*, y basada en el mismo ánimo integrador de San Agustín o Santo Tomás. El criterio de siempre pervive: asimilación con discernimiento. Siempre recordando el criterio de Juan Pablo II: “No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización”<sup>21</sup>.

Es decir, que desde la Doctrina Social de la Iglesia, considerada a veces como un arcaísmo, se ha venido a lanzar un reto cultural de primer orden: nada menos que la revitalización del modelo cultural cristiano a partir de sus propias premisas, pero reconociendo el estado de la sociedad y de la cultura mundiales, de cara, otra vez, a reafirmar la presencia de la Iglesia en el mundo.

---

<sup>19</sup> PABLO VI. *Populorum progressio*, 42.

<sup>20</sup> BENEDICTO XVI. *Caritas in veritate*, 78.

<sup>21</sup> JUAN PABLO II. *Fides et ratio*, 17.

# La caridad como virtud en el magisterio social de la Iglesia

BEATRIZ BULLÓN DE MENDOZA \*

## SUMARIO

Introducción. 1. Definición de caridad. 2. Definición de solidaridad. 3. Definición de justicia. 4. Caridad, solidaridad, y justicia en el magisterio social contemporáneo. 5. Caridad y justicia. 6. Conclusión.

## INTRODUCCIÓN

**E**n este estudio queremos ver la caridad en el Magisterio tratada en su vertiente de solidaridad, distinguiéndola de la justicia, y asentada en lo que es su aspecto esencial: la virtud teologal de la caridad. En todo el Magisterio pontificio, desde León XIII al Pontífice actual se repetirá incansablemente, en cada época histórica con un lenguaje y una forma distinta, el mensaje perenne de que lo que la Iglesia y el católico pueden aportar al mundo es el amor a Dios y el amor al prójimo. Dar vida a Cristo en la tierra.

Hemos pasado necesaria y brevemente por conceptos como uso de los bienes, propiedad o salario, mirando con más detenimiento las referencias a la caridad como virtud para resaltar como es en esta donde descansa todo lo anterior.

---

\* D<sup>a</sup>. Beatriz Bullón de Mendoza, profesora de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid.

## 1. DEFINICIÓN DE CARIDAD

Según el Catecismo de la Iglesia católica *la caridad* es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas por El mismo y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios<sup>1</sup>. En esta definición están recogidos todos los elementos esenciales de la misma. La palabra caridad puede tener entre otros, los siguientes significados<sup>2</sup>:

- a) el amor esencial con que Dios se ama a si mismo y a todas las cosas por si mismo.
- b) el amor personal en el seno de la Santísima Trinidad, o sea, el Espíritu Santo en persona.
- c) el amor de Dios hacia el hombre, principalmente en el orden sobrenatural.
- d) el amor de benevolencia, con que amamos sobrenaturalmente a Dios y al prójimo por Dios.
- e) el amor de compasión hacia el prójimo, que nos mueve a socorrerle en sus necesidades. En este sentido la limosna
- f) el hábito sobrenatural, infundido por Dios en la voluntad del hombre para producir los actos sobrenaturales de caridad de una manera connatural y sin violencia.

Nosotros nos referimos a la caridad en este último sentido, o sea, para significar la virtud o hábito sobrenatural de la caridad infundida por Dios en nuestros corazones (Rom 5,5). La caridad es una virtud, es decir, un hábito operativo bueno y excelente, puesto que es una buena cualidad que *perfectiona la voluntad* para que produzca actos sobrenaturales de amor a Dios, a nosotros mismos y al prójimo por Dios.

Recordemos que es la inteligencia la que tiende al objeto en cuanto que verdadero y la voluntad la que tiende a él en cuanto que bueno. Para actuar la caridad *tengo que conocer primero*: yo sé que me apetece el chaleco de piel de conejo que esta de moda y cuando me vea el de al lado va a decir: Beatriz es

---

<sup>1</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* 1822

<sup>2</sup> Tomamos la explicación tomista de la caridad de Royo Marín, A. *Teología de la caridad*. BAC. Madrid 1973, pág. 27y ss.



una bomba siempre a la moda y subo en su estima y también sé que una madre del colegio de mis hijos ya no puede pagarlo y necesita ayuda y los 300 euros del chaleco le ayudarían, e incluso sé que puedo darlos de forma anónima con lo que no voy a subir en la estima de nadie. Y *con la gracia* de Dios, que ya se ve que no soy nada por mi que lo que quiero es que me valoren y por lo tanto sola no voy a poder, *decido con mi voluntad* dar el dinero que al tiempo que son 300 euros soy yo misma y mi deseo de que se me ame por cosas accesorias como el chaleco, y quien dice chaleco dice reloj, porque para ser alguien necesito tener. Para explicar la actuación conjunta de Dios y del hombre en el alma objeto de tanta investigación teológica, podemos decir que el hombre abre a la gracia con la ayuda de Dios, pero podría rechazarla.

Pedro Lombardo afirmo que los actos de caridad no procedían de un hábito infuso, sino del propio Espíritu Santo, que habita en nuestros corazones. Santo Tomas rechaza esta opinión. Ya que, si fuera verdadera la opinión de Lombardo, el acto de caridad no sería voluntario ni meritorio, ni brotaría del alma de una manera connatural, fácil y deleitable.

Que sea una virtud sobrenatural significa que *es un principio con el cual nos ordenamos directa e inmediatamente a Dios* en el plano sobrenatural. Siendo estrictamente sobrenatural *sólo Dios la puede infundir en el alma*, y su existencia únicamente puede ser conocida por divina revelación. Las virtudes teologales son virtudes divinas en todo el rigor de la palabra, porque versan acerca de Dios en sí mismo. Su materia propia la constituyen todos los actos que nos llevan a Dios como objeto inmediato y sobrenatural. Como virtudes, son perfecciones dadas al hombre para rectificar todos los actos que pueden alcanzar y tender a Dios, como Verdad primera, Beatitud sobrenatural y sumo Bien.

Como sabemos las virtudes teologales son tres: fe, esperanza y caridad. Las tres tienen a Dios como objeto material, y uno de los atributos divinos como objeto formal. El objeto formal de la caridad es la bondad divina en sí misma considerada. Es la mas excelente de las virtudes teologales (Icor 13,13) Como virtud sobrenatural, la caridad ha de ser infundida por Dios, ya que el hombre no puede adquirirla por sus propias fuerzas. Dios la infunde junto con la gracia santificante de la que es inseparable.

Como dice el Catecismo el ejercicio de todas las virtudes esta animado e inspirado por la caridad. Esta es “el vinculo de la perfección” (Col. 3, 14); es

la *forma de las virtudes*; las articula y las ordena entre sí; es fuente y término de su práctica cristiana. La caridad asegura y purifica nuestra facultad humana de amar. La eleva a la perfección sobrenatural del amor divino<sup>3</sup>.

El papel de la caridad como forma de todas las virtudes consiste en dirigir y orientar el acto de todas ellas al fin último sobrenatural<sup>4</sup>, o sea la caridad hace que el acto se produzca por amor a Dios, en cuanto que mira al fin último, el sobrenatural.

De aquí que cuando nos amamos a nosotros mismos o al prójimo por algún motivo distinto de Dios (simpatía, compasión de sus miserias, coincidencias,...) no hacemos un acto de caridad sobrenatural en el sentido estricto de la palabra, sino de una simple virtud natural o adquirida (filantropía, altruismo,...) incomparablemente inferior a la caridad.

Por supuesto las virtudes naturales facilitarían el ejercicio de las sobrenaturales, pues es más fácil la sobriedad en quien es naturalmente sobrio y moderado, pero sin la caridad nada me aprovecha (I Cor. 13, 1-3)<sup>5</sup>. De ello es importante extraer que sí pueden darse actos buenos y virtuosos, lo que podemos llamar la caridad natural, pero que al estar el hombre elevado al orden sobrenatural, su fin supremo es el orden sobrenatural: la participación de la vida misma de Dios mediante la visión beatífica.

De aquí la importancia de rectificar la intención en nuestros actos virtuosos orientándolos por la caridad al fin último sobrenatural (agradar a Dios). Del amor a Dios tenemos como precioso ejemplo el de Santa teresita y su acto de ofrenda: “en la tarde de esta vida compareceré delante de vos con las manos vacías, pues no os pido, Señor, que contéis mis obras. Todas nuestras justicias tienen manchas a vuestros ojos. Quiero, por eso, revestirme de vuestra propia justicia, y recibir de vuestro amor la posesión eterna de vos mismo. No quiero otro trono ni otra corona que a vos, ¡oh, Amado mío!...”<sup>6</sup>; o el del famoso anónimo: “Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera, / que aunque no hubiera cielo, yo te amara, / y aunque no hubiera infierno te temiera. / No me tienes

<sup>3</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* 1827.

<sup>4</sup> II-II 23,8, explicado por Royo Marín, opus cit, pág. 51.

<sup>5</sup> Royo Marín, opus cit. pág. 47.

<sup>6</sup> Teresa de Lisieux, *Historia de un alma*, Colección Teresita, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1978, pág. 364.

que dar porque te quiera; / pues aunque lo que espero no esperara, / lo mismo que te quiero te quisiera”<sup>7</sup>.

Por lo dicho, hemos de tener en cuenta que el que no sea lo mismo actuar bien solo por amor al prójimo, que por amor al prójimo en Dios radica en Dios, en su ayuda que se manifiesta en los sacramentos. Sabemos que la gracia viene de Dios y que “de modo invisible”<sup>8</sup> actúa en el corazón del justo sea creyente o no, pero con nuestra participación en los sacramentos la alcanzamos. Es por eso inadmisibles una fe no practicante de la que se estila ahora: “soy creyente, pero rechazo la Iglesia y su jerarquía” es en la Iglesia donde encontramos los sacramentos y donde quiso Cristo que nos salváramos no solamente en cuanto individuos sino en cuanto miembros de una determinada comunidad<sup>9</sup>.

Eso es lo que hace necesario que pongamos de moda la práctica del sacramento de la confesión, que he oído a algún sacerdote decir que se comulga con demasiada frecuencia para lo que se confiesa. Y respecto a la Eucaristía pensar que una eucaristía que no comporte un ejercicio práctico del amor es fragmentaria en sí misma<sup>10</sup>. Como se ha puesto de moda el Estado ateo, se ha puesto de moda el santo ateo, sólo que este último es imposible en la realidad porque la santidad exige saber la incapacidad de las solas fuerzas y la necesidad de la gracia, y ésta la hayamos en los sacramentos.

El Compendio de DSI reconoce que entre las virtudes en su conjunto y, especialmente entre las virtudes, los valores sociales (verdad, justicia y libertad), y la caridad, existe un vínculo que debe ser reconocido. La caridad, a veces circunscrita al ámbito de las relaciones de proximidad o aspectos subjetivos de actuaciones a favor del otro debe ser reconsiderada en su auténtico valor de criterio supremo y universal de toda ética social. De todas las vías para afrontar la cuestión social, la más excelente es la caridad<sup>11</sup>.

La caridad social no se agota en las relaciones entre las personas, sino que se inserta en el ámbito en el que esas relaciones se desarrollan, esto es el

---

<sup>7</sup> *Lyra Hispana*. V. Gómez Bravo. Villafranca. 1948, Pág. 105.

<sup>8</sup> *Gaudium et Spes* 22; *Lumen Gentium* 16.

<sup>9</sup> GS 32.

<sup>10</sup> *Deus caritas est* 14.

<sup>11</sup> *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Pontificio Consejo Justicia y Paz, BAC, PLANETA, Madrid, 2005. Pág. 104 y ss.

ámbito social y político. Como indica el Compendio “en muchos aspectos el prójimo que tenemos que amar se presenta en sociedad, de modo que amarlo realmente, socorrer su necesidad o su indigencia, puede significar algo distinto del bien que se le puede desear en el plano puramente individual”<sup>12</sup> el acto de amor al prójimo ante su necesidad aquí y ahora es un acto de caridad, e igualmente lo es el esfuerzo dirigido a organizar y estructurar la sociedad de modo que el prójimo no tenga que padecer la miseria, cuando esta es padecida por un número ingente de personas<sup>13</sup>.

Por ello trataremos de la solidaridad juntamente con la caridad en el Magisterio de la Iglesia. También veremos su relación con la justicia, valor social, que “la caridad presupone y trasciende”<sup>14</sup>.

## 2. DEFINICIÓN DE SOLIDARIDAD

El principio de solidaridad es la expresión social de la fraternidad (mandamiento cristiano por excelencia). Esta fraternidad se expresa en dos causas o niveles: la igualdad en el hecho de la creación, y la igualdad en el beneficio de la redención. Tiene por tanto, dos fuentes: natural y sobrenatural<sup>15</sup>. En esto se funda la más radical igualdad de los seres humanos, ya que todos somos distintos: altos y bajos, guapos y feos, listos y tontos, ... lo que nos iguala y nos hace hermanos es haber sido creados por Dios y redimidos por Cristo.

Indica el Compendio de DSI, basándose en la SRS 38, que la solidaridad tiene dos aspectos: Principio social y Virtud moral.

1. Principio social: Principio por el cual las estructuras de pecado que dominan las relaciones entre los hombres y los pueblos deben ser superadas y transformadas en estructuras de solidaridad, mediante la creación de leyes/reglas de mercado, ordenamientos.

---

<sup>12</sup> Ídem, 208, pág. 106.

<sup>13</sup> Ídem, 208, pág. 106.

<sup>14</sup> Ídem, 206, pág. 105.

<sup>15</sup> *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*, J.L. Gutiérrez García, Ariel, Madrid 2001, pág. 57. Véase también *Catecismo Iglesia Católica* 1939. RN 18, SP 31,

2. Virtud moral: La solidaridad es la determinación firme y constante de empeñarse por el Bien Común, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos responsables de todos<sup>16</sup>.

La solidaridad se manifiesta en primer lugar en la distribución de bienes y la remuneración del trabajo. Supone también el esfuerzo en favor de un orden social más justo en el que las tensiones puedan ser mejor resueltas, y donde los conflictos encuentren mejor su salida negociada<sup>17</sup>.

El catecismo dice que la solidaridad es ejercicio de comunicación de bienes espirituales aun más que de comunicación de bienes materiales<sup>18</sup>.

### 3. DEFINICIÓN DE JUSTICIA

Es un valor que acompaña al ejercicio de la correspondiente virtud moral cardinal. Según su formulación más clásica consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido. Desde el punto de vista subjetivo, la justicia se traduce en la actitud de reconocer al otro como persona, mientras que desde el punto de vista objetivo, constituye el criterio determinante de la moralidad en el ámbito intersubjetivo y social<sup>19</sup>.

La expresión justicia social fue creada por Pío XI en la *Divini Redemptoris* y aparece junto a las formas clásicas de justicia, representando un propio desarrollo de la justicia general, reguladora de las relaciones sociales según el criterio de la observancia de la ley.

### 4. CARIDAD, SOLIDARIDAD Y JUSTICIA EN EL MAGISTERIO SOCIAL CONTEMPORÁNEO

León XIII en la RN (1891) recuerda el Evangelio de Cristo en un momento

---

<sup>16</sup> *Compendio*, opus cit., 193, pág. 98.

<sup>17</sup> *Catecismo Iglesia Católica* 1940.

<sup>18</sup> *Catecismo Iglesia Católica* 1948.

<sup>19</sup> *Compendio*, opus cit., 201.

de librecambismo extremo, donde la contratación queda al arbitrio de la parte más poderosa y la intervención del Estado se hace necesaria, aun sin olvidar el principio de subsidiariedad. Estas son las circunstancias de su época, a las que va a aplicar la enseñanza perenne de la Iglesia, por ello cierra la *Rerum Novarum* depositando la solución de la cuestión social de su época en la efusión de la caridad; que compendia en sí toda la ley del Evangelio, y es el antidoto más seguro contra la insolencia y el egoísmo del mundo<sup>20</sup>. En León XIII encontramos la paradoja que vamos a ver siempre repetida en los sucesivos pontífices: que la contribución temporal de la Iglesia es los bienes espirituales.

En la expresión de este pontífice para que los proletarios salgan de su estado la Iglesia guía a los hombres hacia la virtud, pues donde se observen las virtudes cristianas se aporta prosperidad, en cuanto que reprimen el exceso de ambición, la sed de placeres y fomentan la frugalidad. Juan Pablo II, 96 años después en la *Sollicitudo Rei Socialis* indicará como principales obstáculos al desarrollo el afán de ganancia y la sed de poder. Como vemos, el hombre no ha cambiado y los principios cristianos que se recuerdan para orientación de su actuación son los mismos. Ahora bien, en ese momento particular la actuación concreta habrá de ir encaminada a una mayor intervención del Estado en favor de los necesitados, se ha de permitir la asociación de los mismos para la defensa de sus intereses, se han de establecer jornadas razonables de trabajo y sueldos justos, esto no puede que dar en manos del contratador.

Como en todas las épocas, la Iglesia provee directamente al bienestar de los proletarios con las congregaciones religiosas e instituciones de beneficencia que surgen en ella como consecuencia de imitar la caridad de los primeros cristianos, donde, como narran los Hechos de los Apóstoles, no había ningún necesitado entre ellos. Y aquí vemos, que León XIII sale al paso a la crítica a la Iglesia por esta caridad, cosa que también hará el actual pontífice en la *Deus Caritas Est*, para ello recuerda que esta censura ya la hicieron los gentiles, no pensemos que es solo propia del marxismo, y distingue la caridad cristiana de la beneficencia civil, lo que también será una constante en todo el magisterio posterior, ya que esta fundada en la entrega toda entera para utilidad de los demás y brota del sacratísimo corazón de Cristo. Lo que antes hemos

---

<sup>20</sup> RN 41

explicado al distinguir la caridad virtud sobrenatural de la mera virtud natural.

En cuanto al uso de los bienes temporales<sup>21</sup> lo que sobra y es deber de caridad y no de justicia, hay que darlo (Lc 11,41), así se contempla en la QA cuando se habla del uso de la renta libre, la que no es necesaria para el sostenimiento de la vida<sup>22</sup>, en la GS se afina más y recuerda que los Padres y doctores de la Iglesia enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y no sólo con los bienes superfluos: “alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas”<sup>23</sup>. Juan XXIII dirá que para determinar lo superfluo debemos tomar como medida la de la necesidad del otro<sup>24</sup>. Este concepto de lo superfluo es extendido por Pablo VI a las relaciones entre países ricos y pobres: lo superfluo de los primeros debe servir a los segundos<sup>25</sup>. Cuando Juan Pablo II trata de este concepto y recuerda que la Iglesia y sus miembros están llamados a aliviar la miseria de los que sufren, no sólo con lo superfluo sino con lo necesario, pone el caso concreto de que podría ser obligatorio enajenar los adornos de los templos y los objetos preciosos del culto divino para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello<sup>26</sup>.

La RN se enuncia la doctrina de Santo Tomas luego continuamente repetida sobre la función social de la propiedad: es lícito que el hombre posea cosas propias, pero no las debe considerar como propias sino también como comunes, es decir, que las comparta fácilmente con otros en sus necesidades; no sólo le han de aprovechar a él sino también a los demás<sup>27</sup>. Este concepto de propiedad es contrario tanto al del liberalismo de su época que la considera un derecho absoluto como al del pensamiento marxista que la excluye haciéndola colectiva. Es aquí donde se funda la función social de la propiedad reconocida en el artículo 33 de la Constitución española, función social propia del pensamiento cristiano. Este concepto es el que posibilita la expropiación forzosa por justas causas, eso sí, siempre con la correspondiente indemnización, que

---

<sup>21</sup> RN 16

<sup>22</sup> *Quadragesimo Anno*, 50.

<sup>23</sup> GS 69

<sup>24</sup> *Radiomensaje* de 11 de septiembre de 1962. Nota a pie de GS 69, en *11 Grandes mensajes*, BAC 2002.

<sup>25</sup> PP 49

<sup>26</sup> SRS 31.

<sup>27</sup> También GS 69.

se da en la legislación administrativa. La *Rerum Novarum* tuvo grandísima importancia no solo por el eco que encontró en todas las naciones sino porque es una de las causas del nacimiento del derecho laboral como rama específica del derecho distinta del Derecho Común.

En la *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío XI, como indica JL Gutiérrez<sup>28</sup>, la cuestión obrera ha sido sustituida por la cuestión social, la lucha de clases no ha desaparecido aun, pero el mal es la desintegración de la sociedad. El régimen económico es el capitalismo de los grandes monopolios y el socialismo aunque ha de ser rechazado en cuanto propugna la lucha de clases, la abolición de la propiedad y su materialismo, hay muchos que se llaman socialistas por predicar unas medidas económicas concretas contra las que no hay nada que oponer.

En este contexto, principio rector de la economía han de ser la justicia social y la caridad social (QA 88, 110). Como remedio del capitalismo y el socialismo, Pío XI muestra el camino de la reforma cristiana de las costumbres, en esta reforma la función principal es de la caridad, «*aun dado por supuesto que cada cual acabara obteniendo todo* aquello a que tiene derecho, el campo de la caridad es mucho más amplio: la sola justicia no llegará jamás a unir los corazones y las almas. Así, pues, la verdadera unión de todo en orden al bien común único podrá lograrse sólo cuando las partes de la sociedad se sientan miembros de una misma familia e hijos todos de un mismo Padre celestial, y todavía más, un mismo cuerpo en Cristo, siendo todos miembros los unos de los otros (Rom 12,5), de modo que, si un miembro padece, todos padecen con él (1Cor 12,26). Entonces los ricos y los demás próceres cambiarán su anterior indiferencia para con sus hermanos pobres en un solícito y eficiente amor, escucharán con el corazón abierto sus justas reclamaciones y perdonarán espontáneamente sus posibles culpas y errores. Y los obreros, depuesto sinceramente todo sentido de odio y de animosidad...»<sup>29</sup>. Como vemos, en la terminología de la época, hablamos de la caridad como virtud teologal.

En esta Encíclica se atiende a las circunstancias del momento y se habla de la división de la propiedad entre los derechos del capital y del trabajo,

---

<sup>28</sup> *Once grandes mensajes*. BAC, Madrid, 2002, pág. 59.

<sup>29</sup> QA 137.



prohibiéndose que una clase excluya a la otra en la participación en los beneficios; en la determinación del salario se tendrán en cuenta las necesidades de las familias para que no sea obligada la madre a trabajar fuera del hogar y la situación de la empresa para que no sean tan elevados que no se puedan soportar. Para la restauración del orden socioeconómico, la actuación del Estado ha de ajustarse al principio de subsidiariedad, que se define por primera vez expresamente<sup>30</sup>, éste no puede absorber a las asociaciones inferiores; se fomentan las asociaciones profesionales; los sindicatos huirán de la burocratización y politización que ve proféticamente como previsible riesgo que les puede alejar de sus fines, la huelga no se considera admisible, hay que dirigirse a la magistratura para resolver los conflictos.

La *Mater et Magistra* dada por Juan XXIII en 1961, con ocasión del 70 aniversario de la RN contempla los aspectos de la cuestión social de su época que es de dimensiones universales. Como factores nuevos se atiende a que justicia y equidad no solo deben regular las relaciones entre trabajadores y empresarios, sino las que median entre los distintos sectores de la economía; el sector agrícola esta deprimido, su renta per capita y su seguridad social debe ser equiparable a la del sector de industria y servicios; hay que corregir el desigual desarrollo interregional e internacional, este último exige que las naciones ricas presten su apoyo a las pobres; la cooperación habrá de ser también científica, técnica y financiera, salvaguardando el sentido moral de los pueblos subdesarrollados.

Ante esta situación, la Encíclica considera la insensatez mas caracterizada de su tiempo el intento de establecer un orden temporal solido y provechoso prescindiendo de Dios<sup>31</sup>, el empeño humano en transformar lo exterior, y los progresos de la ciencia y la técnica junto al olvido de la dignidad humana, recordando lo dicho por Pío XII: «la obra maestra y monstruosa, al mismo tiempo, de esta época, ha sido la de transformar al hombre en un gigante del mundo físico a costa de su espíritu, reducido a pigmeo en el mundo sobrenatural y eterno»<sup>32</sup> Cuando las actividades e instituciones humanas de la vida presente coadyuvan también al provecho espiritual y a la bienaventuranza eterna

---

<sup>30</sup> QA 79 y 80.

<sup>31</sup> MM 217.

<sup>32</sup> MM 242-243.

del hombre, se desarrollan con mayor eficacia para la consecución de sus fines propios. Se hace verdad el evangelio: «Buscad, pues, primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33)... Hay que añadir a esto que, cuando se está animado de la caridad de Cristo, se siente uno vinculado a los demás, experimentado como propias las necesidades, los sufrimientos y las alegrías extrañas, y la conducta personal en cualquier sitio es firme, alegre, humanitaria, e incluso cuidadosa del interés ajeno, «porque la caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no es interesada; no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1Cor 13, 4-7)»<sup>33</sup>.

El hecho de estar injertados en Cristo como los sarmientos en la vid: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos» (Jn 15, 5), ser miembros del cuerpo místico de Cristo es lo que les permite participar de la vida divina de Aquél. De esta incorporación se sigue que, cuando el cristiano está unido espiritualmente al divino Redentor, al desplegar su actividad en las empresas temporales, su trabajo viene a ser como una continuación del de Jesucristo, del cual toma fuerza y virtud salvadora: «El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto»<sup>34</sup>.

En la *Pacem in Terris* (1963), Juan XXIII señala como notas que caracterizan la convivencia: la presencia activa de los trabajadores en el campo económico-social; el ingreso de la mujer en la vida pública; la independencia de los pueblos afroasiáticos y la acentuación del principio de igualdad de todos los hombres. En ese entorno, como siempre se sitúa el fundamento de la convivencia en la dignidad natural y sobrenatural de la persona, siendo esta encíclica la de los derechos y deberes, que como propios de la persona humana, son originarios y previos a toda Declaración de derechos. Se contemplarán las relaciones entre los poderes públicos y el ciudadano atendiendo al bien común como fin de la autoridad que hace conveniente la división de poderes y la participación del ciudadano. Las relaciones entre estados debe ajustarse al orden moral, debe fomentarse el intercambio entre ellos y debe cesar la carrera de armamentos. La guerra ya no es un medio apto para resarcir el derecho.

---

<sup>33</sup> MM 257

<sup>34</sup> MM 258-259.

Se necesita una autoridad mundial que atienda al bien común universal. El católico debe participar en la vida pública suprimiendo la dicotomía entre fe y conducta, quedando animada su acción por el impulso de la caridad. También señala la necesidad de una formación religiosa. Así se establecerá un nuevo sistema de relaciones en la sociedad<sup>35</sup>.

El Concilio (1965) responde al deseo de infundir el Evangelio en una situación donde, como ya vimos señalaron Pío XII y Juan XXIII, «la humanidad alardea de sus recientes conquistas en el campo científico y técnico, pero sufre también las consecuencias de un orden temporal que algunos han querido organizar prescindiendo de Dios. Por esto, el progreso espiritual del hombre contemporáneo no ha seguido los pasos del progreso material. De aquí surgen la indiferencia por los bienes inmortales, el afán desordenado por los placeres de la tierra, que el progreso técnico pone con tanta facilidad al alcance de todos, y, por último un hecho completamente nuevo y desconcertante, cual es la existencia de un ateísmo militante, que ha invadido ya muchos pueblos»<sup>36</sup>. En esta situación, la Constitución *Gaudium et Spes* considera esencial resaltar la centralidad de la persona humana, imagen de Dios, capaz de conocer y amar a su creador, cuyo misterio solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado.

Como característica de su tiempo, resalta las relaciones de interdependencia entre los pueblos debido a los avances de la técnica, aunque la perfección de la comunión no será por ella, sino por la fraternidad<sup>37</sup>. Plantea como razones de insolidaridad en el orden económico universal las pretensiones de lucro excesivo, ambiciones nacionalistas, afán de dominación política, cálculos de carácter militarista y maquinaciones para difundir e imponer las ideologías (GS 85).

La *Gaudium et Spes* explica el carácter social del hombre, subrayando que al haber querido Dios que todos los hombres constituyan una única familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos, “el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás” (GS 24), esa entrega es, podríamos decir, constitutiva del hombre. De este modo, La vida social no es

---

<sup>35</sup> PT 151, 163.

<sup>36</sup> Constitución Apostólica por la que se convoca el Concilio Vaticano II, 2

<sup>37</sup> GS 23.

para el hombre sobrecarga accidental, es en ella donde puede responder a su vocación (GS 25). Como consecuencia práctica, dice, “de máxima urgencia”, inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como otro yo.

En el *amor al prójimo* urge la obligación de acercársele y servirle «ya se trate de ese anciano abandonado de todos, o de ese trabajador extranjero despreciado injustamente, o de ese desterrado, o de ese hijo ilegítimo que debe aguantar sin razón el pecado que él no cometió, o de ese hambriento que recrimina nuestra conciencia recordando la palabra del Señor: Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mi me lo hicisteis. (Mt 25,40). No sólo esto. Cuanto atenta contra la vida -homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado-; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infra-humanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador»<sup>38</sup>. Son criterios perfectamente aplicables hoy en día.

También habla el Concilio del amor a los adversarios: y aquí nos recuerda como hay que distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad aunque tenga ideas falsas o insuficientes en materia religiosa. Dios es el único juez y escrutador del corazón humano. Por ello, nos prohíbe juzgar la culpabilidad interna de los demás. Hay que perdonar las injurias (28).

Dios elige al hombre para salvarse en cuanto miembro de una determinada comunidad (32). En ella es donde habrá de luchar contra las excesivas desigualdades económicas y contra cualquier esclavitud social y política (29).

---

<sup>38</sup> GS 27

Hay que estar alerta contra el fariseísmo que supone profesar amplias y generosas opiniones, pero luego no pagar los impuestos justos o no observan las normas referentes a la higiene o las de la circulación (30), en realidad quienes esto hacen viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales. Esto se recordara más tarde por Juan Pablo II y Benedicto XVI aplicado a la actividad asistencial.

Eso seria lo mismo que el divorcio entre la fe y la vida diaria, como si fuera posible entregarse totalmente a los asuntos temporales y entender que la vida religiosa es realizar determinados actos de culto y obligaciones morales<sup>39</sup>. Precisamente la unidad de actuación la da el realizar los deberes guiados por la caridad, evitamos la esquizofrenia unificando nuestra vida.

Cuanto más se unifica el mundo, tanto más los deberes del hombre rebasan los límites de los grupos particulares y se extiende poco a poco al universo entero. Ello es imposible si los individuos y los grupos sociales no cultivan en sí mismo y difunden en la sociedad las virtudes morales y sociales, de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia<sup>40</sup>. Para esto, la GS 31, como hará Benedicto XVI en el mismo número de la *Deus caritas est*, predicará como necesaria la formación del corazón.

Cristo, con el don de su Espíritu, constituye una comunidad en su Cuerpo que es la Iglesia, donde todos han de ayudarse según la variedad de dones. Esta solidaridad debe aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvados por la gracia, darán a Dios gloria perfecta (GS 32). Es, según vamos mostrando, el Magisterio perenne: la caridad como virtud teologal es el fundamento de la verdadera comunión.

Como hemos venido haciendo respecto al Magisterio anterior, nos queda decir que en la GS se vuelve a señalar la función social de la propiedad; el salario debe dar lugar a que el trabajador y su familia vivan dignamente su vida material, social, cultural y espiritual, teniendo en cuenta las condiciones de la empresa y el bien común. No basta el mero acuerdo de las partes para legitimar la cuantía del salario (67).

---

<sup>39</sup> GS 43

<sup>40</sup> GS 30.

En la *Populorum Progressio* (1967) Pablo VI quiere redactar un programa que nadie pueda rechazar de equilibrio económico y dignidad moral, entiende que la cuestión social se ha hecho mundial, los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos, y la caridad cristiana es la principal fuerza al servicio del desarrollo, si el desarrollo afectase sólo a los aspectos técnicos y no al sentido de la vida del hombre no sería necesario arrojar sobre él la luz del Evangelio. No sería necesario el amor, bastaría poner el corcho en la botella o el pescado en la caja, pero si el desarrollo se ve como vocación y responsabilidad del hombre, es ejercicio de su libertad y puede llevar al tener más para ser más. Este mismo concepto servirá para aclarar el concepto de progreso en la Carta Apostólica *Octogesima adveniens*, el verdadero progreso es el moral que permite al hombre la solidaridad y el abrirse a Dios y a los demás<sup>41</sup>, esto le permite ver su responsabilidad y participar políticamente penetrando de espíritu cristiano el orden temporal.

El verdadero desarrollo es el paso de condiciones de vida menos humanas a más humanas. Como condiciones menos humanas señala: «Menos humanas: Las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza (cf. Mt 5, 3), la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida de Dios vivo, Padre de todos los hombres»<sup>42</sup>.

Para conseguir esa vida mas humana el rico debe realizar innumerables

---

<sup>41</sup> OA 41

<sup>42</sup> PP 21

sacrificios. «A cada cual toca examinar su conciencia, que tiene una nueva voz para nuestra época. ¿Esta dispuesto a sostener con su dinero las obras en favor de los más pobres? ¿A pagar más impuestos? ¿A comprar más caros los productos importados a fin de remunerar más justamente al productor? ¿A expatriarse a sí mismo si es joven, ante la necesidad de ayudar a este crecimiento de las naciones jóvenes?»<sup>43</sup>.

En esta mirada tenemos que incluir siempre que en la PP aparece claro que el desarrollo del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad, hace falta un fondo mundial, las relaciones del comercio mundial deben someterse al principio de justicia social, los pueblos deben ser artífices de su desarrollo, hay que luchar contra el nacionalismo y el racismo. El mundo esta enfermo sobre todo por la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos. Más que nadie, el que está animado de una verdadera caridad es ingenioso para descubrir las causas de la miseria, para encontrar los medios de combatirla, para vencerla con intrepidez (PP 66 y 75).

Juan Pablo II, a los 20 años de la PP, en la *Sollicitudo Rei Socialis* volverá a recordar el inmutable principio de que el tener debe estar subordinado al ser del hombre. En ese momento, 1987, las distancias entre países desarrollados y subdesarrollados continúan, ahora también se hablara de un cuarto mundo conformado por las zonas de miseria en los países ricos y de las escandalosas desigualdades que se dan en los menos desarrollados; se habla de la concepción economicista que lastra el desarrollo.

La Encíclica señala la existencia de mecanismos económicos, financieros y sociales que por su propio funcionamiento favorecen los intereses de los países mas desarrollados; como indicadores del subdesarrollo que afecta también a los países desarrollados: la crisis de la vivienda, el fenómeno del desempleo y subempleo y la deuda internacional y como causas políticas la existencia de dos bloques políticos e ideológicos, con la consecuencia de millones de refugiados y terrorismo, también se referirá al comercio de armas y el problema demográfico. Por otra parte, como factor positivo, existe un gran sentido de la interdependencia y solidaridad entre los pueblos<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> PP 47

<sup>44</sup> SRS 14-26.

Cuando se habla en esta Encíclica del orden moral como fundamento del verdadero desarrollo de los pueblos se utiliza un término rotundo: pecado, las causas de la insolidaridad están en el pecado: «Si la situación actual hay que atribuirla a dificultades de diversa índole, se debe hablar de “estructuras de pecado”, las cuales —como ya he dicho en la Exhortación Apostólica *Reconciliatio et paenitentia*— se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación....”Pecado” y “estructuras de pecado”, son categorías que no se aplican frecuentemente a la situación del mundo contemporáneo. Sin embargo, no se puede llegar fácilmente a una comprensión profunda de la realidad que tenemos ante nuestros ojos, sin dar un nombre a la raíz de los males que nos aquejan... Se puede hablar ciertamente de “egoísmo” y de “estrechez de miras”. Se puede hablar también de “cálculos políticos errados” y de “decisiones económicas imprudentes”. Y en cada una de estas calificaciones se percibe una resonancia de carácter ético-moral. En esto está la diferencia entre la clase de análisis socio-político y la referencia formal al “pecado” y a las “estructuras de pecado”. Según esta última visión, se hace presente la voluntad de Dios. Aquí hay una referencia a la llamada “segunda tabla” de los diez Mandamientos (Cf. Ex 20, 12-17; Dt 5, 16-21). Cuando no se cumplen éstos se ofende a Dios y se perjudica al prójimo, introduciendo en el mundo condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo. Afectan asimismo al desarrollo de los pueblos, cuya aparente dilación o lenta marcha debe ser juzgada también bajo esta luz»<sup>45</sup>.

De estas estructuras dos parecen ser las más características: el afán de ganancia exclusiva y la sed de poder, a lo que podríamos añadir “a cualquier precio”, esta es la naturaleza real del mal que nos aqueja y su identificación supone identificar el camino a seguir para superarlo (37). Para ello es necesario que la interdependencia sea asumida como categoría moral, es decir, como virtud moral y social de la solidaridad. Lo que hará que las estructuras de pecado sean sustituidas. Ahora bien, deja claro que «tales “actitudes y estructuras de pecado” solamente se vencen —con la ayuda de la gracia divina— mediante una actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del

---

<sup>45</sup> Sollicitudo Rei Socialis, 36.



prójimo, que está dispuesto a “perderse”, en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a “servirlo” en lugar de oprimirlo para el propio provecho (Cf. Mt 10, 40-42; 20, 25; MC 10, 42-45; Lc 22, 25-27)»<sup>46</sup>.

Juan Pablo II contempla conductas similares en su Exhortación *Ecclesia in Europa*, en ella señala como «junto con la difusión del individualismo, se nota un decaimiento creciente de la solidaridad interpersonal: mientras las instituciones asistenciales realizan un trabajo benemérito, se observa una falta de sentido de solidaridad, de manera que muchas personas, aunque no carezcan de las cosas materiales necesarias, se sienten más solas, abandonadas a su suerte, sin lazos de apoyo afectivo»<sup>47</sup>.

Es clarificadora esta observación justo en un momento en que existen innumerables asociaciones asistenciales, con o sin carácter religioso, y miles de voluntarios que colaboran en ellas. Este es un fenómeno positivo por la labor que realizan. Pero el peligro radica en identificar la solidaridad con este tipo de actividades, que son en el fondo un aspecto secundario de la cuestión. Lo es por cuanto, para la mayoría, no pasa de ser una actividad marginal en su vida, una tarea de tiempo libre que sólo se puede ejercer en los márgenes de disponibilidad que permite la actividad normal. Y esta mentalidad puede dar origen a una deformación, al identificar la solidaridad con esto, dejando al margen que sea un principio conformador de la sociedad que lleva consigo deberes en la vida cotidiana.

La *Laborem Exercens* (1981) siguiendo en la línea de la centralidad de la persona humana, aborda problemas de actualidad laboral como el desempleo; además del salario justo y de las prestaciones de la seguridad social, se hablara del derecho a una pensión, seguros de vejez y por accidentes de trabajo; junto a los derechos principales, derechos particulares como el derecho a ambientes de trabajo y procesos productivos que no comporten perjuicio a la salud física y moral del trabajador; función de los sindicatos; trabajo agrícola; los minusválidos y el trabajo; trabajadores emigrantes; trabajo y familia; trabajo y sociedad.

En la *Centessimus Annus* (1991) de contenido político, se critica tanto el socialismo por su error antropológico que convierte al hombre en mero factor

---

<sup>46</sup> Sollicitudo Rei Socialis, 38.

<sup>47</sup> *Ecclesia in Europa*, 9.

de producción, como la sociedad del bienestar que aliena al hombre en el consumismo; se vuelve a repetir la doctrina sobre la propiedad y apunta a una nueva forma de ésta: la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber; respecto al salario se consideran la necesidad de cierta capacidad de ahorro y de elevar a los trabajadores en su cualificación; se habla del Tercer y Cuarto Mundo; de la ecología humana; la función del Estado, estado democrático y estado del bienestar; hoy más que nunca la Iglesia sabe que su mensaje social tendrá prestigio más por el testimonio de las obras que por su coherencia internas, de ahí deriva su opción preferencial por los pobres, no solo económica sino también cultural y religiosa; el amor por el hombre se concreta en la promoción por la justicia, no solo dar lo superfluo, sino ayudar a pueblos enteros para que entren en el círculo del desarrollo; es necesario el don de la gracia de Dios; necesidad de colaboración entre todas las fuerzas, la Iglesia contribuye a dar el necesario fundamento ético a la cuestión social.

## 5. CARIDAD Y JUSTICIA

Dice nuestro actual Pontífice en su última Encíclica *Caritas in Veritate* (2009) que la caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo mío al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es suyo, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. La justicia es la primera vía de la caridad. La caridad exige la justicia, el reconocimiento de los derechos de las personas y de los pueblos y supera la justicia, siguiendo la lógica de la entrega y el perdón. La “ciudad del hombre” no se promueve solo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. La caridad otorga valor teológico y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo<sup>48</sup>.

En su primera Encíclica *Deus caritas est* (2005) sale al paso Benedicto XVI<sup>49</sup> a la crítica del marxismo contra la actividad caritativa de la Iglesia, ésta no sería necesaria con un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad. Esta

---

<sup>48</sup> *Caritas in Veritate*, 6.

<sup>49</sup> DCE, 26.

afirmación esconde una concepción materialista del hombre, en la que éste vive solo de pan, una concepción que humilla al hombre e ignora lo que es más específicamente humano.

El amor –caritas– siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. Siempre habrá sufrimiento, soledad, situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo, una atención personal. Este amor no brinda a los hombres solo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, una ayuda con frecuencia mas necesaria que el sustento material<sup>50</sup>.

Esta concepción es la de las palabras de Jesús ante el maligno: “no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Mt 4,4). En el Jesús de Nazaret<sup>51</sup> Benedicto XVI nos recuerda que cuando no se respeta esta jerarquía de bienes, sino que se invierte, ya no hay justicia, ya no hay preocupación por el hombre que sufre. Cuando a Dios se le da una importancia secundaria en nombre de asuntos más importantes, entonces fracasan precisamente esas cosas más importantes. No sólo lo demuestra el fracaso de la experiencia marxista, sino también en el hecho de que las ayudas de occidente a los países en vías de desarrollo, basadas en principios únicamente técnico-materiales, han dado piedras en lugar de pan. No se puede gobernar la historia con meras estructuras materiales, prescindiendo de Dios. Si el corazón del hombre no es bueno ninguna otra cosa puede llegar a ser buena. Y la bondad de corazón sólo puede venir de Aquel que es la bondad misma, el Bien.

La DCE recuerda que la Iglesia no puede descuidar el servicio de la caridad que necesita y desde los primeros cristianos ha tenido una organización, como no puede dejar el anuncio de la palabra o la celebración de los sacramentos. Son tareas que no pueden separarse una de otra. La caridad no es una especie de actividad de asistencia social, es manifestación de su esencia<sup>52</sup>. En la situación actual la globalización hace posibles innumerables medios para ayudar a los necesitados (distribución de comida y ropa, ofrecer alojamiento y acogida); han surgido formas nuevas de colaboración entre entidades estatales y eclesiales, también organizaciones con objetivos caritativos o filantrópicos,

---

<sup>50</sup> Ídem, 28.

<sup>51</sup> *Jesús de Nazaret*, J. Ratzinger/Benedicto XVI. La esfera de los libros, Madrid 2007, pág. 57.

<sup>52</sup> DCE 25.

así como muchas formas de voluntariado (escuela de vida que educa a la solidaridad y la cultura de la vida ) también en la Iglesia católica y en otras iglesias han aparecido nuevas formas de actividad caritativa y otras antiguas han resurgido con renovado impulso. Se renueva la disponibilidad de la iglesia católica a colaborar con las organizaciones caritativas de estas iglesias y comunidades puesto que nuestro fundamento y objetivo es coincidente en un humanismo que reconoce en el hombre la imagen de dios y quiere ayudarlo a realizar una vida conforme a esta dignidad<sup>53</sup>.

Pero el perfil específico de la actividad caritativa de la iglesia es a) la atención que sale del corazón para que el otro experimente su riqueza, por eso, es necesaria una formación del corazón, aquí podemos recordar que es lo dicho por la *Gaudium et Spes*, se les ha de guiar para que el amor al prójimo ya no sea un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad; b) ha de ser independiente de partidos e ideologías. No es un medio para transformar el mundo de manera ideológica, sino que es la actualización aquí y ahora del amor que el hombre siempre necesita y c) no ha de ser un medio de proselitismo. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos y ese es el mejor testimonio del Dios en que creemos y que nos impulsa a amar<sup>54</sup>.

Esto, como hemos visto, no significa que la caridad social cristiana no pueda y deba también adquirir formas institucionales similares a otras organizaciones sociales seculares, lo que requerirá formas determinadas de “programación, previsión y colaboración con estas otras instituciones”. La clave está en que, incluso en estos casos, la formación del corazón que se pide a los cristianos requerirá no sólo un cambio de intención sino del orden interno o de la racionalidad con que rige la participación y el modo de dirigir las. Los cristianos que trabajan en estas instituciones se darán cuenta de que “para ser trabajadores de la justicia... deben haber sido ellos mismos convertidos en justos por contacto con aquel que es justo: Jesús de Nazaret; que “el lugar de este encuentro es la Iglesia, cuya fuerza se deja sentir de modo especial en sus sacramentos y liturgia” (Homilía en el XL aniversario de la GS de 18 marzo 2005)<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> DCE 30.

<sup>54</sup> Idem 31.

<sup>55</sup> David L. Schindler, en *la Vía del Amor*, L. Melina y Carl A. Anderson editores, Monte

Viviendo así, el cristiano se evitara la dicotomía de vivir de una forma egoísta sin un mínimo sentido del bien común, y emplear parte de su tiempo libre en algunas labores asistenciales, sin que conecten ambas facetas, e incluso, practicando esas tareas para tranquilizar una conciencia que avisa de que no se puede vivir exclusivamente para uno mismo. Esto lo vemos en el rechazo generalizado al pago de impuestos; nadie quiere una cárcel cerca, pero sí que se encierre a los delincuentes; protestas porque se introducen gitanos en el colegio o se realojan chabolistas en el propio barrio; todos queremos autopistas, pero no que pasen junto a nuestro pueblo; o los casos evidentes en que atendemos a los ancianos del asilo y no a nuestros abuelos que están en casa, o a nuestra madre que hace la comida... Sin caridad se queda en nada.

## 6. CONCLUSIÓN

«¿Qué tenemos que hacer para realizar las obras de Dios? (Jn 6,28). Sabemos la respuesta de Jesús: la obra de Dios es esta: que creáis en el que él ha enviado (Jn 6,29)” esta pregunta nos la recuerda Benedicto XVI en la Carta Apostólica *Porta Fidei* de 11 Oct 2011. Es lo mismo en otras palabras que lo dicho en la *Deus Caritas Est*; lo específico de la caridad cristiana es la atención que se desprende del corazón como consecuencia de la fe. Lo acaba de repetir en la misa con los nuevos cardenales el 21 de febrero pasado: “todo se asienta sobre la fe: los sacramentos, la liturgia, la evangelización, la caridad. También la autoridad de la Iglesia se apoya sobre la fe”.

La separación entre razón y fe que se hace en el mundo actual, considerándolos ordenes excluyentes, de modo que si se acepta uno hay que negar el otro, es una clave también para el rechazo a la caridad cristiana que implica la gracia. Ahora de lo que se trata es de ser bueno sin la ayuda de Dios y rechazando la Iglesia. Esa separación es artificial puesto que son dos órdenes de conocimiento distintos, la fe no es una imperfecta forma de saber, una opinión que el hombre puede o debe remover con el saber factible, es una forma de actitud intelectual, pertenece al campo de las grandes decisiones a

---

Carmelo, Burgos 2006, pág. 26.

cuya responsabilidad no puede sustraerse el hombre<sup>56</sup>. No es lo mismo el saber propio de las ciencias empíricas que el conceptual. No es lo mismo la caridad que la filantropía, el cristiano encuentra su fuerza en la gracia. Para abrazar al leproso como San Francisco, hace falta la mirada de Cristo.

Por tanto, cuando hablemos de amor habrá que hablar de gracia y sacramentos de forma natural, no caer en la trampa de que si hablamos de ello apareceremos como gente que se sale de lo normal, que exige requisitos extraordinarios para el entendimiento del mundo, y por lo tanto debe ser excluido del funcionamiento de la sociedad, porque precisamente el mundo carece de sentido sin la fe. Esta es una de las victorias de los que oponen fe y razón y si lo pudiéramos evitar arreglaríamos todo, porque esto es lo que ha permitido la deificación del hombre y el olvido de Dios, ocurriendo a continuación lo que dice la *Gaudium et Spes*: “la criatura sin el Creador desaparece”. Es lo que se refleja en nuestra legislación tantas veces.

---

<sup>56</sup> *Introducción al Cristianismo*. J. Ratzinger. SÍGUEME. Salamanca 2009. Pág. 65.

# Acción educativa de la Iglesia en los siglos XVIII y XIX

MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA \*

## SUMARIO

Introducción. 1. El contexto borbónico del siglo XVIII. 2. La educación de la Iglesia vinculada a su función maternal. 3. Riqueza evangelizadora de sus métodos. 3.1. Métodos que utiliza la Iglesia en la evangelización del S XVIII. 3.2. La tarea callada de las Congregaciones religiosas. 3.3. La Iglesia y la Universidad en el siglo XVIII. 3.4. Los pedagogos cristianos y su aportación a la educación. 3.5. La acción cultural de la Iglesia en el arte y en la música sagrada. 3.6. La acción social de la Iglesia en la marginación. 4. El siglo XIX en la acción eclesial. 5. La acción educadora eclesial. 6. Conclusión. 7. Bibliografía.

## INTRODUCCIÓN

La tarea evangelizadora de la Iglesia es incuestionable desde su comienzo, aunque su visibilidad no ha tenido siempre el mismo esplendor. Los siglos XVIII y XIX son expresión de estos momentos de dificultad.

La obra *Evangelizar*, escrita por monseñor Fernando Sebastián, apunta una de las claves para situar la dulce tarea eclesial, “la armonía entre la Iglesia y la sociedad”. El siglo XVIII es un momento en el que se evidencia en España

---

\* Dra. María Eugenia Gómez Sierra, profesora de la Universidad Complutense de Madrid.

la falta de estabilidad entre dos realidades a la vez cercanas y distantes. Él mismo afirma: “El proceso que comienza bajo la influencia de la Ilustración es diferente, se trata de un movimiento cultural que pretende configurar la mente y la vida de los hombres de otra manera y que por eso mismo entra en conflicto con la cultura preexistente, también con la manera tradicional de entender y de vivir la fe cristiana” (SEBASTIÁN, 80).

El Siglo de las Luces es un tiempo de renovación, revolución y cambio, en el que la influencia francesa abre la puerta a una cultura de subjetivismo, reivindicando la libertad de pensamiento. Este giro trae consigo un secularismo, desplazando a la Iglesia de la dirección de los acontecimientos sociales.

Con los planteamientos ilustrados, la *educación*, y no la *religión*, es el camino para alcanzar el bienestar del hombre sobre la tierra. La inversión de valores, centrados ahora en la libertad personal, en el conocimiento racional y en los aspectos públicos, rechazan de plano los modos tradicionales de organizar la vida, la influencia de la Iglesia, la religión y la misma ley de Dios. Esta, situación que se agrava a lo largo del XIX, ofreciendo un enfrentamiento abierto entre la cultura tradicional y la nueva cultura liberal.

Acercarse a la acción educativa de la Iglesia en esos momentos exige situarse en un contexto de ruptura, mirar con ojos nuevos, evitando a la vez, el triunfalismo o el derrotismo, que aparece en la mayoría de los escritos que abordan esta temática.

## 1. EL CONTEXTO BORBÓNICO DEL SIGLO XVIII

El contexto borbónico en España es de talante reformista y bastante distante de la tradición que habían mantenido los Austrias. La España próspera de los intelectuales del dieciséis se disolvió y dio un giro radical en el dieciocho por la aportación del pensamiento francés. En las primeras décadas de la centuria, los Borbones introdujeron reformas centralizadoras y uniformistas. La tendencia regalista fue restringiendo derechos y funciones a todas las instituciones, y, en particular, a la Iglesia, que con una labor callada había sido la responsable directa de toda la promoción cultural de los españoles.

La sucesión monárquica fue más o menos uniforme en sus tendencias



políticas. La muerte de Carlos II, último Austria, introdujo en Europa un contexto bélico entre Francia y el resto de las potencias europeas. España lo vivió concretamente como una auténtica guerra civil. El rey, sin descendientes, legó en su tercer testamento el trono a Felipe de Anjou, que introdujo en la patria la influencia francesa. Prácticamente la mitad de este siglo estuvo protagonizado por Felipe V (1700- 1745) y su reformismo económico, al estilo de la más pura fisiocracia europea. Este sistema mejoró el comercio y la industria, haciendo desaparecer los privilegios de Mesta. Bajo su regencia se unificó el estado, iniciándose una forma de gobierno, despótica e ilustrada, a través de los “Decretos de nueva planta”<sup>1</sup>. Los poderes se concentraron en la figura del rey, restando influencia a otras instituciones como la Iglesia.

La breve intervención de Fernando VI (1745-1759) fue también reformista. El rey tenía como única preocupación el deseo de agrandar las relaciones españolas a través del dominio de los mares. Bajo su reinado se vivió un periodo de paz y de neutralidad, que benefició el buen hacer del pueblo español. El cambio social más radical se produjo con la llegada al trono de Carlos III (1759-1788). Su influjo ilustrado supuso una verdadera renovación del país, abriendo paso al progreso. El cambio empezó por la concepción del trabajo. La liberalización del ámbito laboral, tuvo un sentido positivo, y el trabajo, pasó a generalizarse. Su forma de gobierno, aunque despótica, introdujo la figura de los ministerios, que trajeron de la mano la pluralidad de pensamiento a través de los ministros<sup>2</sup>. Hecho de gran trascendencia para la tradición de España.

La política regalista del rey acaparó privilegios hasta entonces patrimonio de la Iglesia, dándoles una orientación de carácter secularizante. Los años del monarca en la corona de Nápoles, dieron a su política un tinte europeo, muy distante de las costumbres vigentes en España. La centuria terminó con Carlos IV (1788-1808) y la ruptura de la alianza con Francia por su revolución. La desaparición de las relaciones entre países supuso el aislamiento español. Los

---

<sup>1</sup> Decretos de Nueva Planta son cédulas reales a través de las cuales se produce la abolición de los reinos y de los derechos de las instituciones, concentrándose el poder en el rey.

<sup>2</sup> En la época de Carlos III se diferencian dos tipos de ministros, manteístas, provenientes de las aulas de la universidad y con un perfil reformista, y colegiales, que proceden de los colegios mayores, siendo mucho más cercanos a la idea del respeto a los privilegios).

ministros del rey, principalmente Godoy, vivieron el ambiente de enfrentamiento y el descontento del pueblo, (Motín de Aranjuez), que hizo abdicar al rey a favor de su hijo Fernando.

Los cambios del siglo suponen el comienzo de un derrumbe de lo tradicional. El Rey, el Estado y la Iglesia, fundamentos de la organización social, pierden su carácter infalible, provocando una cierta desestructuración social. Este tiempo, influido por el cambio del pensamiento, vio en la instrucción la “Nueva salvación” extendida ahora a todo el pueblo. El hombre se consideró teóricamente independiente de Dios, y sus logros y progresos despertaron en él una falsa esperanza. La revolución científica y el declive definitivo de la “Cristiandad” abonaron el terreno para que las políticas de nuevo corte centralizado no fueran rechazadas, aunque eso supusiera un desplazamiento de la tradición eclesial.

## 2. LA EDUCACIÓN DE LA IGLESIA VINCULADA A SU FUNCIÓN MATERNAL

El cambio de la Ilustración se reflejó en la política educativa. La influencia de la nueva mentalidad supuso una brusca ruptura con la tradición. El sistema escolar español está necesariamente vinculado a la Iglesia. La escolarización y la instrucción en las primeras letras fue fruto de su afán evangelizador, y de su preocupación por la promoción de la persona. Desde el siglo diecisiete la comunidad eclesial había llevado a cabo la cuestión de la alfabetización con un sentido de beneficencia. Hacia la mitad del siglo ilustrado se produce un giro en la concepción del fin de la enseñanza. Se abandona el sentido exclusivamente benéfico y se refuerza el carácter instructivo, buscando contribuir a la vitalización del sentido de persona y a su capacidad de incidencia en la cultura.

La actividad educativa eclesial abordó diversos frentes sirviéndose de todos los medios a su alcance para alcanzar sus propósitos. La acción más destacada provino de *órdenes religiosas* como la de los jesuitas, los escolapios, o la tarea docente e investigadora de los Dominicos. Su influjo configuró la estructura educativa de la época y de tiempos posteriores.

Junto a la tarea de los religiosos actuaron los *Obispos* llamados “ilustrados”, así como importantes *pedagogos* apelados con el mismo calificativo. Entre ellos encontramos figuras tan destacadas en la educación como: Feijoo, Mayans y Siscar, Martín Sarmiento, Jovellanos, Hervás y Pandero y el cuestionado y polémico P. Isla. Por último, hay que contar con la *colaboración de la Iglesia en la idea de una Educación Institucional*, aportando además de la experiencia los propios edificios, y, por supuesto, los mejores recursos. La Iglesia entregó a la educación todos los tesoros que poseía, despojándose de las vidas de sus miembros para otros servicios pastorales.

En el recorrido por esta insigne tarea, empezaremos por analizar la última de las colaboraciones descritas, buscando el cambio radical de este siglo respecto de los precedentes. La segunda mitad del “Siglo de la Luces” se conoce en la historia de la Pedagogía como un momento privilegiado para la alfabetización y la escolarización, debido, fundamentalmente, al deseo profundo de difusión de las ideas ilustradas por diversos agentes sociales. El primer paso institucional a favor de esta tarea fue la *Real Cédula* de 12 de julio de 1781, que junto a la *Instrucción de 1788*, declaró como obligatoria la enseñanza elemental en España y, por tanto, la asistencia a la escuela de niños y niñas. Un sueño utópico que tardará aún décadas en realizarse.

La iniciativa fue estatal, aunque resulta evidente que la escolarización no se llevó a cabo por el Estado, sino por agentes eclesiásticos, entre los que se encontraban, en lugar privilegiado, los escolapios y los obispos ilustrados. Ayudó a este avance de la instrucción, el hecho de que en 1782 se levantara la prohibición de imprimir y vender versiones en lengua vulgar de la Sagrada Escritura, abriéndose un campo amplio para fomentar la lectura entre los sencillos creyentes. Parte del acierto del crecimiento instructivo se debió a las decisiones políticas, pero otra, de gran calado, se debió al acierto de las tareas eclesiales. La viva acción de la enseñanza del Catecismo, o de la Doctrina cristiana, a través de la cultura oral y de la memorización, llevó a una situación de pre-lectura.

Bien acertada fue la acción de los obispos, que buscaron y encontraron en los párrocos y en los sacristanes la fuente para poner en marcha nuevas escuelas. Tanto párrocos como sacristanes empeñaron sus vidas en tan abnegada tarea. La cooperación cristiana, bien explícita en la doctrina social de la

Iglesia, se hizo realidad en estos momentos, con la delegación de los obispos de la labor educativa a congregaciones religiosas dedicadas exclusivamente a la enseñanza. Desde el XVI se venía favoreciendo la acción educativa a favor de ricos y pobres, haciéndose extensiva ahora a los diversos niveles educativos, es decir, las “Primeras Letras” y el “Mundo Universitario”.

La variedad de carismas se desplegó con su asistencia a la humanización y a la evangelización. Jesuitas y escolapios fueron los primeros organizadores de lo que hoy podemos llamar vida escolar, gracias a sus métodos de estudio.

El éxito eclesial se vio empañado por problemas internos, especialmente por la rivalidad entre congregaciones. Unas más tradicionalistas, como el caso de la Compañía de Jesús, y otras, más iluminadas. La Compañía de Jesús organiza la vida escolar a través de método de estudio: *Ratio Studiorum*. En su organización la experiencia escolar se orienta, clara y abiertamente, a la “formación” de creyentes, y a la generación de hombres de fe. Su aportación tanto a las escuelas de Gramática como al uso del latín, propio de la época barroca, toca fondo en el siglo XVIII por razones políticas, sociales y también religiosas. Los factores políticos que hacen caer la acción evangelizadora de la Compañía tienen su ser en el deseo del poder centralizado de los Borbones, y en la desconfianza generada por la acción de los “Confesores reales” que, tradicionalmente, habían sido miembros de la Compañía. Algunos políticos empezaron a acusar a los jesuitas de influir en las decisiones de estado mediante los consejos en la dirección espiritual. Ante esta sospecha los ministros insistieron en otorgar al Estado la total competencia de la educación, logrando así una autonomía e independencia de la acción eclesial.

A las razones políticas se unió el movimiento del sector social, influido por la consolidación del gremio de maestros de la Sociedad de san Casiano. Los maestros vieron peligrar su trabajo, sentado sobre bases económicas, y se armaron de razones para ahogar la tarea eclesial y reclamar sus derechos. Los religiosos, sacerdotes y sacristanes, atacados por ambos frentes, vieron como la oposición de los maestros, respaldada por el gobierno, obstaculizó permanentemente su tarea reduciéndola de nuevo a un carácter prácticamente benéfico.

Tristemente también hay que mencionar como razón del freno educativo la división dentro de la Iglesia. El conflicto entre los continuadores del tomismo y los abiertos a los nuevos planteamientos más iluminados, se fue agudizando

hasta llegar a una situación casi dramática. Esta disgregación no impidió que la Iglesia realizara su labor, pero mermada de fuerzas. Aunque se impuso en todos los niveles educativos, especialmente a través de la forma de organización. Los Seminarios y Colegios Mayores sirvieron muchas veces de modelo. Su gran éxito fue: la sistematización del trabajo y la claridad de sus fines siempre girando en torno a la transmisión de la fe, y al aprendizaje y puesta en práctica del estilo de vida cristiano.

### 3. RIQUEZA EVANGELIZADORA DE SUS MÉTODOS

La acción educativa de la Iglesia se vincula intrínsecamente a la pedagogía divina, y a la acción que Dios mismo ha venido haciendo con el hombre a lo largo de la historia. Sus métodos, no son el resultado de estrategias, diseños, proyectos o planificaciones, sino el fruto de la acción amorosa de un Dios por el hombre. La participación de la misión profética de Cristo ha forjado la vida de la Iglesia<sup>3</sup> desde su comienzo, llevando a enseñar siempre y en todo lugar de manera ininterrumpida.

El éxito del triunfo se sintetiza en una conocida frase de Don Manuel González<sup>4</sup> a los catequistas: ¿Se parece usted a lo que enseña? El amor hace siempre la tarea eficaz, como acertadamente refleja Saint de Exupéry “Estos hombres son dichosos porque aman lo que hacen”<sup>5</sup>, circunstancia que se dio de pleno en este siglo dentro de la enseñanza española. La Iglesia, en los diversos momentos del discurrir temporal, ha ido haciendo realidad su misión de anunciar el Evangelio sirviéndose de diversos métodos<sup>6</sup>. Nunca le han faltado recursos para llevar a cabo ese esfuerzo de inculcar la fe, en cada realidad, y en cada momento. Aunque es prácticamente imposible separar en la realidad métodos, personas e instituciones, vamos a separar didácticamente estos tres

<sup>3</sup> JUAN PABLO II. (1979). *Redemptor hominis*, 19. Madrid: Paulinas. 64 p.

<sup>4</sup> GONZÁLEZ, M. (1991). *Cartilla del catequista cabal*. Madrid: El Granito de Arena. 13 p.

<sup>5</sup> SAINT-EXUPÉRY, A. (1996). *Vuelo nocturno*. Madrid: Casals. 73 p.

<sup>6</sup> “Este problema de cómo evangelizar es siempre actual, porque las maneras de evangelizar cambian según las diversas circunstancias de tiempo, lugar, cultura; por eso plantean casi un desafío a nuestra capacidad de descubrir y adaptar” Cf. PABLO VI. (1991). *La Evangelización del mundo contemporáneo*, 40. Madrid: PPC. 38 p.

aspectos, con el fin de poder valorar la insigne misión de los seguidores de Jesús en este tiempo de contrastes.

### 3.1. Métodos que utiliza la Iglesia en la evangelización del S XVIII

Cabe decir, en primer lugar, que la Iglesia considera siempre el *testimonio* la forma básica de evangelización<sup>7</sup>. Este testimonio de vida se ve reforzado por una predicación viva e intensa que proclama el mensaje. Para hacer este anuncio se ha servido, y se sirve, de múltiples formas de enseñanza asociadas, normalmente a la liturgia de la palabra. La acción del Espíritu ha soplado con fuerza bajo estilos históricos diversos, pero siempre, animados por el amor.

En la época de referencia existe una línea de continuidad con la forma de actuación postridentina, en la que fueron importantes las publicaciones y las enseñanzas orales centradas en la vida sacramentaria que asegura, de alguna forma, la vivacidad de la vida espiritual. El cambio teológico y moral del Renacimiento, exigió un detallado trabajo en el aspecto de la formación moral, además de una confirmación de los aspectos bíblicos y sacramentales.

La Iglesia realizó la tarea instructiva y humanizadora poniendo fuerza en el cuidado del sacramento de la Penitencia. Hecho que se observará en todos los colegios como signo de vida cristiana. La confesión, no sólo alimentaba la fe del creyente, sino que se convirtió en un modelo de referencia vital, un cauce de asesoramiento y acompañamiento para el desarrollo personal. En este contexto surgieron los “*Penitenciales*” y las “*Cuentas de conciencia*” como medio evangelizador.

Los Penitenciales del dieciocho tienen una curiosa referencia educativa, mantienen la continuidad de contenido de siglos precedentes, pero sufren un cambio de forma, haciéndose más didácticos y funcionales. Los textos adquieren un carácter diferenciado y evolutivo, que permitió separar en el uso los dirigidos a niños, adultos, penitentes contumaces, etc.

*Los Catecismos y Sumas doctrinales* florecieron a partir del Concilio de Trento como forma de transmitir con certeza la doctrina, y como medio sencillo de evangelización. El siglo XVI brindó catecismos ejemplares como el de Astete o Ripalda que de forma sistemática lograron transmitir la doctrina.

---

<sup>7</sup> Cf. PABLO VI. (s1976). *EE*, 41

En el siglo de las luces no surgieron catecismos de tanta envergadura, pero sí aparecieron algunos nuevos que sirvieron en la profundización de la fe.

La excelencia de los métodos educativos se alcanzó con *Predicadores*, *Sermonarios* y *Oratoria Sagrada*. El púlpito fue la forma más consagrada para la transmisión y afirmación de la doctrina cristiana. La Iglesia, a través de sus predicaciones en homilias dominicales, en festividades y en los tiempos litúrgicos fuertes, fue enseñando al creyente la significación del tiempo, los comportamientos morales, las actitudes religiosas y el significado profundo de la propia vida. El carácter ejemplarizante de las homilias orientó la conducta humana ante las grandes preguntas de la persona y sembró una sociedad llena de valores en la que se hacía presente la fuerza del Evangelio.

La Iglesia enseñó al creyente a interpretar los símbolos, a introducirse en el arte y en las costumbres, etc., cultivando el espíritu<sup>8</sup>. Abrió paso a un auténtico proceso de personalización que las nuevas corrientes racionalistas reducía. La cultura cristiana ayudó a desarrollar la función intuitiva de la inteligencia, enseñando a captar la realidad, pero adaptándose a los nuevos problemas que iban surgiendo y sin dejarse llevar por el ingenioso endiosamiento de la razón. Los ilustrados redujeron la antropología y empequeñecieron al hombre a un solo aspecto: el racional, mientras la Iglesia, en una labor callada, realizó una auténtica educación integral.

### **3.2. La tarea callada de las Congregaciones religiosas**

Aunque es cierta toda la riqueza pastoral que venimos describiendo, y el alcance que ésta tuvo en todas las clases sociales del contexto borbónico, no es la clave de la acción educativa de la Iglesia. La mayor obra realizada en el seno eclesial a favor del mundo viene de la huella que los diversos carismas han dado a la educación. Su trabajo es insustituible e incalculable. Todas las congregaciones religiosas educan con una visión pastoral, pero realizan a la vez una tarea académica incuestionable. Es imposible anunciar el Evangelio sin intención educativa y, por tanto, sin influir en el crecimiento personal de quien recibe el mensaje, ya que éste actúa por sí mismo<sup>9</sup>. En el periodo de es-

<sup>8</sup> Cf. LORDA, J. L. (2009). *Humanismo. Los bienes invisibles*. Madrid: Rialp. 25 p.

<sup>9</sup> “La fe lleva consigo un cambio de vida, una «metanoia», es decir, una transformación

tudio se distinguen dos congregaciones de relieve como venimos apuntando: jesuitas y escolapios.

Precisamente es en el siglo XVIII, cuando los jesuitas son expulsados del territorio español por su espíritu anti-ilustrado, abandonan toda su obra educativa. A pesar de esto, la Compañía siguió sirviendo indirectamente a la enseñanza, ya que sus edificios se utilizaron como sedes de la obra escolar que iba a ejercer el Estado. De su acción evangelizadora destacó su sentido de enseñanza como servicio a Dios y a la Iglesia: “El compromiso misionero de los seguidores de Ignacio de Loyola en la *diffusio fidei* y el sentido testimonial de que *omnia incipiant sapere Christum* aparecen como los fines y el ideal educativo de esta Congregación religiosa” (BARTOLOMÉ, 645), como deja bien claro el profesor Bartolomé.

Estos religiosos establecieron una diferencia entre la educación formal y la actividad no formal. Para la primera, organizaron un currículum centrado en las humanidades y, más concretamente, en el estudio de las lenguas clásicas. Para la formación de la fe, la piedad y la religión cristiana, impregnaron la tarea docente de un sentido cristiano, organizando el tiempo para las prácticas piadosas: la oración al comienzo de las enseñanzas, la misa diaria y las devociones, la lectura espiritual, pláticas y la comunión y confesión, según dispusieran los superiores. Su forma de trabajo estuvo marcada por el tomismo, en una línea de continuidad con la tradición de la Iglesia, lo que les llevó a ser rechazados.

Los escolapios tuvieron el gran mérito de crear la Escuela Popular Moderna, estableciendo una enseñanza regular gratuita para todos los alumnos, especialmente para los pobres. San José de Calasanz introdujo el “método simultáneo” y dio a la enseñanza un carácter preventivo. El sentido preventivo no fue novedoso sino herencia de la tradición patristica y la ascética cristiana, donde se da una gran importancia a la formación de la conciencia para actuar con libertad<sup>10</sup>. La Iglesia ha venido realizando esta labor

---

profunda de la mente y del corazón: hace así que el creyente viva esa «manera diferente de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio» Y este cambio de vida se manifiesta en todos los niveles de la existencia del cristiano. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. (1997). *Directorio General para la Catequesis* 55. Madrid: Edice. 58 p.

<sup>10</sup> San José de Calasanz se sirvió de los Reglamentos y de las Cartas para educar en la virtud



también desde la tradición sacramentaria, especialmente en la confesión.

Es llamativo el esfuerzo escolapio por acercar los escolares al estudio de las ciencias, abriéndoles a un estudio experimental de la realidad. Quizás la causa de esta novedad esté en su amistad con Galileo y su proximidad a personalidades que veían en la realidad científica un reto inminente. Sobre el estudio de los escolapios merece la pena hacer una breve parada en la planificación de los actos religiosos diarios, para apreciar el sentido catequético de su acción educadora. A diario, los escolares asistían a la Eucaristía, cantaban las letanías a la Virgen, hacían Oración continua<sup>11</sup>, y el último cuarto de hora de clase, recibían una charla educativa sobre moral o doctrina.

En el mundo universitario, además de las congregaciones mencionadas, destacó también la labor de órdenes tradicionales como la de los Dominicos. En sus facultades se enseñó fundamentalmente Filosofía, Teología y Derecho Canónico, aunque el siglo XVIII no fue especialmente significativo. Eso sí, dominicos, franciscanos, agustinos, etc., ofrecieron sus conventos como lugares de estudio, paliando en parte las acciones centralistas del estado. Estos lugares se convirtieron en focos de cultura, en parte, apartados de la intervención estatalista del poder.

Otro éxito de la Iglesia en este momento fue su aportación del método de estudio para sordomudos del benedictino Pedro Ponce de León, fruto de su deseo de trabajar con los pobres y excluidos. Este acontecimiento refleja la preocupación maternal por todos los hombres, aunque, en no pocas ocasiones se ha tildado a la Iglesia del trabajo exclusivo con los ricos. Aquí está el origen del trabajo escolar con discapacitados y de la futura atención a la diversidad. Junto a las aportaciones de renombre de las órdenes masculinas encontramos la tarea más reducida y silenciosa de las órdenes femeninas.

En la época, ya era tradicional la asistencia de hijas de familias acomodadas a los conventos, solicitando de las monjas instrucción piadosa e intelectual, para

---

grabando en los escolares el temor de Dios y enseñándoles a implorar con frecuencia la ayuda del Espíritu Santo.

<sup>11</sup> La Oración continua la describe así el *Documento base de la pedagogía calasancia*: “Todos los días, desde el comienzo de la clase a la salida, se tiene la oración continua de nueve alumnos, con la asistencia de un sacerdote letrado, que instruye a los alumnos en el modo de hacer oración, y dura media hora; luego cambian otros nueve” (FAUBELL, 701)

asegurar su futuro como buenas esposas. Estas fortunas apoyaron económicamente la vida de los monasterios, con el fin de que sus hijas estuvieran bien cuidadas y recibieran una auténtica educación. A mediados de siglo (1749), por iniciativa real, surgen las Salesas Reales con el fin de educar a las niñas nobles, y como lugar de recogimiento de la familia real. Con un carácter más humilde, y con el deseo de ayudar a las más pobres, surgió también la Casa de la Providencia, en la que las alumnas realizaban una vida piadosa semejante a las hermanas.

Pero quizás lo más llamativo en este terreno fue la acción de la Iglesia a través de los beaterios, especialmente en Andalucía muy castigada por las necesidades de familias demasiado numerosas. Allí se recogían niñas huérfanas para instruir las y prepararlas a una profesión<sup>12</sup> y a una vida digna. Esta tarea no fue estrictamente docente sino mezclada con una fuerte acción benéfica, pero sí surgieron fundaciones con sentido estrictamente académico. La primera de ellas la Compañía de Santa Úrsula, fundada por Ángela de Mérici para la formación en internados o en la propia familia. En ella se daba una enseñanza gratuita con carácter de apostolado, centrada en aprender a leer, escribir, labores, manualidades y decoración.

Coetánea fue la Compañía de María de Nuestra Señora, de inspiración jesuítica, que pretendió llevar a las mujeres el mismo estilo que vivían los religiosos, dando lugar a un avance social sin precedentes. Se crearon pensionados anexos al convento, donde las alumnas vivían internas, pero separadas de las religiosas. Éstas acudían diariamente al internado para enseñar el catecismo y la doctrina sagrada, además de enseñar a leer, escribir, coser, cortar y demás oficios de mujeres.

Por último encontramos a las Hijas de la Caridad, que responden a la voluntad de Carlos III de crear escuelas gratuitas de carácter público. Asumen el trabajo en la fundación de escuelas nocturnas, dominicales, parvularios y patronatos de jóvenes obreras, además de en los colegios.

### **3.3. La Iglesia y la Universidad en el siglo XVIII**

La Iglesia realizó una tarea espléndida en el nivel de estudio superior a través de los seminarios, los colegios sacerdotales, los colegios universitarios

---

<sup>12</sup> Los beaterios urgen en España impulsados por los obispos, entre los que destaca D. Juan Manuel Moscoso en el Sacramento de Granada.

y las universidades. A través de ellos se produjo, no sólo una instrucción religiosa, sino el fomento de un estilo de vida cristiano centrado en las virtudes. Los obispos más cercanos a los reyes lograron su beneplácito, siendo favorables a estas instituciones. La monarquía fue consciente de la influencia de los sacerdotes como padres espirituales del pueblo, pero, a pesar de todo, no se vio capacitada para asumir un cambio cerrando esta puerta a la Iglesia.

Aunque el mundo universitario sufrió cierto revés respecto a épocas anteriores. Los colegios mayores y menores habían sido lugares prioritarios de evangelización a través de sus métodos, pero a mitad de siglo acabaron por convertirse en lugares de disputas entre las diversas corrientes teológicas: tomistas, scotistas, agustinianos, nominalistas, etc. Estas luchas internas y la oposición política creciente hicieron perder fuerza evangelizadora a estas instituciones, hasta que en la mitad del siglo XIX se suprimió definitivamente la facultad de Teología y comenzó la etapa laica y liberal de la Universidad.

### **3.4. Los pedagogos cristianos y su aportación a la educación**

Los pedagogos católicos han sido una de las riquezas ocultas de la Iglesia en cualquier época. Sus estudios sobre la educación dieron un sentido personalizador a la Escuela. En el siglo XVIII aparecen dentro de las órdenes religiosas (benedictinos, jesuitas, agustinos, etc.), personas relevantes que realizan esta tarea, entre las que destaca el P. Feijoo.

Sin duda que los pedagogos del momento sienten la influencia del carácter ilustrado, pero aún así, son un referente para la tarea humanizadora y evangelizadora de la comunidad eclesial. Sus reflexiones y sus propuestas para el campo académico han configurado durante décadas el saber pedagógico, el objeto de las materias educativas, los agentes de la enseñanza, etc.

### **3.5. La acción cultural de la Iglesia en el arte y en la música sagrada**

La música y el arte sacro fueron dos armas evangelizadoras desde los primeros tiempos. A partir de ellas se dio a conocer el mensaje de Jesucristo, y su propuesta para vivir una vida nueva según el Reino. La música, permitió al hombre alabar a Dios a través del culto divino y fue una forma de educar la sensibilidad y la dimensión estética. La belleza que crea el hombre con su

imaginación y su trabajo le hacen cada vez más humano. El esplendor de las acciones humanas en las ceremonias, en las fiestas y en los ritos, son fruto de su creatividad.

La música, concretamente sufrió en estos momentos un gran revés que perduró más de un siglo, pero a pesar de todo no desapareció. La recomendación del rezo solitario disminuyó la vida coral, y, consecuentemente, la musicalidad que conllevaba. La Revolución francesa produjo la desunión en los ritos, que no será restablecida hasta la propuesta en 1839 momento en que el abad de Solesmes propuso una vuelta a la unidad<sup>13</sup>.

Por otra parte la pintura, escultura y arquitectura sirvieron para catequizar a un pueblo poco ilustrado, que aprendió de forma sensible a percibir los misterios de la fe. En el siglo XVIII se aprecia también esta tarea de la Iglesia en este sentido, aunque con menor fuerza que en el siglo precedente, debido, en parte también, a la situación política y económica de España.

### **3.6. La acción social de la Iglesia en la marginación**

En último lugar, aunque no por ser el menos importante, hablemos de la tarea de la Iglesia con los marginados, que viene siendo desde el siglo XVI una fuente de discusión y discordia. Durante la Edad Media se venía considerando al pobre y al mendigo como alguien necesario en el contexto social. En el siglo XVI, las voces de los humanistas despertaron las conciencias de aquellos que veían esa realidad pero la ignoraban. La educación de los pobres, y su incorporación social, se convirtió en una apuesta nueva para los recién nacidos estados.

En el siglo XVIII la postura fisiócrata y proyectista de los ilustrados llevó a plantear la cuestión de los pobres como cuestión de estado, siendo necesaria una respuesta oficial. En concreto, fueron las leyes de Carlos III, las que institucionalizaron la organización de establecimientos de recogida de pobres, zanjando la problemática que venía discutiéndose desde tiempo atrás. Estos lugares, que habían de resolver el problema social, fueron mayoritariamente asistidos y mantenidos teóricamente por el gobierno, pero de manera práctica por la Iglesia. Entre otros, nos encontramos con la tarea realizada con los

---

<sup>13</sup> Cf. MARTIMORT, A. G. (1967). *La Iglesia en oración*. Barcelona: Herder. 926 p.

niños expósitos o abandonados a la puerta de la Iglesia, los niños doctrinos (pobres, frecuentemente huérfanos), o los de las casas de acogidas, normalmente regentadas por religiosas que formaban humana y cristianamente a los niños.

#### 4. EL SIGLO XIX EN LA ACCIÓN ECLESIAL

La proximidad de siglos no hace el contexto del dieciocho cercano a la centuria posterior. El clima de revolución se convirtió en clima de recuperación y añoranza de lo perdido. Los cambios tan anhelados trajeron como resultado un vivo deseo de volver a lo de siempre, avivándose el deseo de recuperar casi de forma frenética las costumbres y tradiciones perdidas.

La Europa de comienzos del XIX vive la influencia de la Restauración tras la caída de Napoleón. Restaurar fronteras, dinastías y el Antiguo Régimen se convirtió en objetivo claro de todos los países europeos excepto de España, siempre a la zaga de la evolución europea.

La España del siglo XIX se abre con la fecha de 1808, y con un talante dispar respecto al resto de Europa. La Restauración española adquirió tintes reivindicativos debido a los diversos partidos políticos (liberales, jovellanistas, afrancesados y absolutistas). Las dos fuertes tendencias liberal, y absolutista, dejaron sentir su influjo en la educación. Los liberales, de influencia afrancesada, buscaron una ruptura con los modelos tradicionales sustentados por la Iglesia, mientras que los absolutistas, continuadores del Antiguo Régimen y de la tradición, apostaron por mantener los valores de siempre.

La *Constitución doceañista*, de corte liberal, se vio interrumpida por la llegada al trono de Fernando VII, de estilo absolutista; sklin embargo, la polémica progresista liberal no se apagó, porque la sucesión al trono requirió de la fuerza liberal a favor de la sucesión en la reina Isabel. La regencia de Isabel agudizó aún más la tendencia liberal, seccionada en dos partidos, progresistas y moderados, que desembocó en el “Sexenio revolucionario”. El periodo republicano hasta la llegada de Alfonso XII y la instauración definitiva de los Borbones, supuso un revés para el sistema educativo tradicional que se venía manteniendo en el país.

El siglo decimonónico abrió paso a la sociedad contemporánea mediante un proceso de modernización de los países occidentales. España fue un caso atípico. La fuerte influencia eclesial en la sociedad supuso un cambio de talante conflictivo. La crisis del Antiguo Régimen originó un estancamiento económico de gran calado. El anquilosamiento de la sociedad, basada en estructuras sociales arcaicas, la inestabilidad política y el empobrecimiento cultural, obstaculizaron el progreso hacia la modernización.

Aunque la mayor dificultad para el cambio fue la carencia de una clase media consistente, capaz de impulsar la revolución como había sucedido en Francia o en Inglaterra. La minoría liberal se sirvió de la propaganda política y de los Ateneos para ejercer su influencia ideológica, siempre opuesta a la Iglesia. El mayor apoyo vino del mundo de los intelectuales, que se consideraban desprotegidos y se sentían deseosos de una nueva forma de vida que rompiera con la tradición.

Durante la *Restauración* se hicieron esfuerzos por la concordia entre Estado e Iglesia, pero en pocas ocasiones fueron reales, sino simple apariencia. Los efectos de los intelectuales lograron que la secularización fuera violenta, y la Iglesia se apoyó permanentemente en una política de *Concordatos* que no favorecía las relaciones, por lo que fue difícil que se diera un verdadero entendimiento.

La respuesta de la Iglesia a la secularización fue virulenta, aunque rica y llena de iniciativas de carácter pastoral. Se multiplicaron las iniciativas para expresar su presencia en el ámbito social. Así aparecieron discursos y conferencias; publicaciones y artículos periodísticos; Congresos Católicos (desde 1889) y, fundamentalmente, obras de renovación pedagógica y educativa.

El Sistema liberal reconoció externamente el status de la Iglesia, aunque los hechos acaecidos (desamortizaciones) expresaban lo contrario. El “Estado liberal” chocó con el arraigo de la Iglesia, creándose un clima de permanente conflicto. Las nuevas ideas liberales se fueron filtrando entre el pueblo, a pesar del obstáculo que ejercieron las costumbres sociales y la forma de vida tradicional. El pensamiento liberal caló en las conciencias, al menos en un sector bastante influyente que opuso resistencia a la tradición.

La cultura española liberal tendió a sacralizar lo laico, fundamentalmente en el concepto de Estado y Constitución, obligando, en algunos momentos, a

los sacerdotes a enseñar la constitución en los sermones. Las medidas estatales liberales provocaron la restricción en la apertura de nuevos centros y la reacción de los intelectuales. El movimiento laicista se tradujo en la decisión estatal de hacer la legislación civil independiente del Derecho Canónico, provocando así una ruptura irrecuperable.

A pesar de todo la Iglesia ejerció una gran influencia en la Universidad, especialmente, en el control de la ortodoxia de los profesores. Respecto a la Segunda Enseñanza el control fue total, especialmente en la rama femenina, dada la poca organización del Estado. También en las malas relaciones Iglesia-Estado tuvo repercusión la aparición del *Syllabus* (1864) condenando el modernismo, y la declaración de infalibilidad papal del Vaticano I. Fue a partir de León XIII cuando se rebajó la tensión laicista que comenzó a configurarse como régimen jurídico del Estado al margen de la Iglesia. La política concordatoria iniciada por Pío XI, la aparición de la psicología del subconsciente contra la postura racionalista, etc., supuso en otros países una apertura hacia lo religioso, pero en España se convirtió en un enfrentamiento permanente entre clericalismo-anticlericalismo. El Concordato de 1851 zanjó teóricamente las diferencias entre la Iglesia y el Estado abiertas por el deseo de empalmar las nuevas ideas con la tradición, pero abrió una fuente de controversias continuas que tardaría años en disolverse.

La secularización en España tuvo un sabor académico e intelectual, que desembocó en ideología. Contó, además, con la alarma creada por los católicos frente al anticlericalismo duro y las organizaciones masónicas. La escasa burguesía-liberal española (clase media) fue suplida por el influjo de los intelectuales que lograron asentar el liberalismo. Políticos y mundo cultural (escritores, periodistas, artistas, etc.) hicieron una fusión que logró imponer su sistema de pensamiento en la opinión pública, del país. Su intención fue apoderarse, a través de la prensa y de la opinión pública de las mentes de los españoles y en definitiva, hacerse con el pensamiento, separado ahora ya de la ortodoxia, aunque no faltó la intención económica. La élite intelectual actuó directamente sobre el poder, influyendo en la clase dirigente para que promoviera cambios y lograra una “nueva sociedad” de perfil moderno a nivel de instituciones.

## 5. LA ACCIÓN EDUCADORA ECLESIAL

En la época, tanto las escuelas laicas, como las católicas fueron consideradas como elementos subversivos. Las primeras, por su vínculo al movimiento anarquista, y las segundas, por su carácter “intransigente y fanático”. Se produjo cierto rechazo a la escuela como institución, haciéndola caer bajo sospecha. La acción educadora de la Iglesia en este tiempo fue amplia y variada en métodos y en recursos. El avance del laicismo despertó la creatividad para dar respuesta a las situaciones sociales que se estaban provocando, fundamentalmente la cuestión social y las nuevas tendencias filosóficas, etc.

La situación descrita provocó fundamentalmente una crisis en el recién nacido mundo obrero. Para remediarlo surgió lo que se conoce como “Enseñanza Social”, que puede resumirse en un conjunto de iniciativas sociales que pretendieron favorecer a los obreros en su formación cultural. El analfabetismo, y el bajo nivel cultural, eran manifiestos entre los trabajadores. Para combatirlo apareció la Enseñanza Popular Dominical, que a partir de 1857 comenzó a atender los domingos a los trabajadores que, por razones laborales, no podían participar de la enseñanza. Junto a esto ven la luz la Asociación Protectora de Artesanos Jóvenes en Madrid y las Escuelas Nocturnas de Adultos, también con la misma finalidad.

También se dio origen a los Patronatos como garantía a los aprendices de la protección física y espiritual por parte del patrón, a cambio de una fidelidad en el trabajador. Para ellos crecieron las medidas educativas, dando importancia a las escuelas adaptadas, a la creación de bibliotecas, de orfeones musicales, etc. Surgió la Asociación Católica de Escuelas y Círculos de Obreros y las Escuelas de Reforma Social. Con mayor profundización cultural surgieron los Congresos y las Semanas Sociales que perduran en la actualidad. Estas iniciativas se acompañaron de la acción de la *Prensa Socialcristiana* con la aparición de *El Obrero Católico*, el *Boletín de Obreros del Círculo Católico* y la *Revista Católica de Cuestiones Sociales*.

Entre la actividad educadora institucional hay que destacar también el *Plan de Estudios de 1824*, que permitió la formación del clero unida a la Universidad y la acción conjunta de las Congregaciones. Entre las acciones eclesiales encontramos los Congresos Nacionales Católicos en la enseñanza. A partir de ellos



surgió la cuestión, tan traída y tan llevada en nuestro días, del derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos. Desde Madrid, en 1889, movido por el obispo Sancha, hasta 1902, en Santiago de Compostela, se produce un movimiento esencial de la libertad de enseñanza y una forma de refrenar la secularización que se venía produciendo. La encíclica de León XIII, *Humanum genus*, sirvió de referente para oponerse al laicismo, que se hacía presente con la creación de nuevas instituciones, entre las que destacó la ILE con una filosofía educativa de base humanista naturalista, pero opuesta a todo lo que fuera revelado. El Congreso de Sevilla hizo resurgir el movimiento catequético y la aparición de los nuevos catecismos. Surgieron catequistas renombrados como Claret, Ossó o Manjón, que alimentaron con sus escritos a las comunidades eclesiales en las que vivían, pero que lograron, además, fundar obras educativas que han marcado la enseñanza cristiana. También en el campo educativo hay que considerar algunos escritos que apoyaron la intensa labor catequética. Obras como *La religión demostrada al alcance de los niños* de Jaime Balmes, donde se pretendía consolidar los fundamentos de la fe, u otras de estilo semejante reavivaron en todos los educadores el deseo de empeñarse con fuerza en la evangelización.

La reacción de la Iglesia al movimiento laicista resultó ser un éxito a nivel de las instituciones, apareciendo la Conferencia Episcopal Española (CEE en 1870). Esta iniciativa sirvió para que el Episcopado Español trabajara de forma unida y aparecieran las primeras referencias oficiales sobre la enseñanza cristiana. Como iniciativa seglar y respuesta de los intelectuales y del mundo del trabajo surgieron los Círculos de Estudio, que pretendieron llevar el pensamiento y la religiosidad a las clases medias y bajas. La Iglesia contribuyó, además, a la aparición de la Formación profesional y a la capacitación de los adultos para su función laboral fundamentalmente instruyendo a los obreros para que pudieran promocionar en la escala laboral.

La aportación de la Iglesia a la cultura se reflejó en la política, en la economía, etc. Los obispos, los canónigos, el clero y los seglares fomentaron el estudio y la cultura con acciones reales como la creación de seminarios, el fomento de vocaciones y la ayuda a los seminaristas pobres. Una iniciativa de fuerte repercusión fue el empeño en la preparación permanente del clero, lo que contribuyó a una mejora de la catequesis y de la predicación, recuperándose el tono de homilias y sermones.

Se volvió a viejos métodos ligeramente apartados, pero que siempre habían obtenido buena respuesta. Aparecieron de nuevo las Escuelas Parroquiales y las Misiones Populares (1964) iniciadas por los redentoristas con la intención de una formación religiosa. Se extendieron las devociones y las cofradías en las zonas rurales.

Dos grandes logros de la época fueron: el Apostolado de la Oración (1858) dirigido por los jesuitas, y que llegó a alcanzar grandes dimensiones y la Adoración Nocturna (1877) que aglutinó a creyentes en torno al culto al Santísimo Sacramento. Los rasgos que caracterizan la tarea pastoral de las Congregaciones en el siglo XIX, son la discontinuidad y el ataque constante de la política, especialmente de la liberal-socialista. La intervención de Napoleón y de José Bonaparte despojó literalmente a los religiosos de su intención de educar, dejándolos sin edificios. Fernando VII restituyó las propiedades, pero continuó en una línea que restaba importancia al trabajo de las congregaciones.

La atribución que el Estado hizo sobre su misión en la educación, nunca subsidiaria, supuso una pérdida de libertad de enseñanza para los religiosos. El Estado, incapaz de absorber la tarea eclesial, hizo mucho daño en la misión que realizaba. La respuesta de la Iglesia fue el combate mediante nuevas fundaciones. Aunque a lo largo de todo el siglo no existe ninguna congregación religiosa que ejerciera de forma permanente la docencia. Curiosamente, existió una gran disparidad entre la primera y la segunda mitad del siglo. En la primera parte no se produjo ninguna nueva fundación, mientras que en el resto del siglo apareció un despertar masivo de nuevas fundaciones: Salesianos, Marianistas, Maristas, Sagrado Corazón, etc., que se consolidarán hasta nuestros días como órdenes de renombrada raigambre educativa.

Las fundaciones femeninas se multiplicaron y extendieron con gran rapidez, empañando, en parte, la tradicional tarea masculina. En las nuevas fundaciones la promoción de la mujer se vio como una urgente necesidad, que esperaba con impaciencia alguna respuesta. Como congregaciones anteriores al Concordato de 1851 encontramos la *Compañía de María de Nuestra Señora*, fundada por santa Juana de Lestonnac, en la que se mezclaba el sentido contemplativo y activo. Las *Carmelitas de la Caridad* de Joaquina Vedruna, para la promoción de la mujer y el servicio evangelizador y cuyo rasgo singular fue capacitar a las maestras para que pudieran después ejercer una enseñanza popular y gratuita,

las religiosas de la *Escuelas Pías* de Paula Montal, la *Filiación Cordimariana de las Hijas del Santísimo e Inmaculado Corazón de María*; la *Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús* y las *Misioneras del Corazón de María*.

Un poco más tarde encontramos a las *Filipenses de María Dolorosa*, de origen sevillano, que tienen de original la acogida de las “arrepentidas” (chicas que se habían desviado moralmente); las *Hermanas Terciarias de Nuestra Señora de la Merced*; religiosas de la *Pureza de la Santísima Virgen María*, cuya fundadora, Alberta Giménez, impulsó, en Mallorca, la formación de maestras en la Escuela Normal, actualizando métodos y técnicas pedagógicas.

Otras congregaciones realizaron una función mixta como las *Hijas de la Caridad* o la *Adoratrices*; la *Sagrada Familia de Burdeos*, etc. La ley Moyano de 1857 provocó una respuesta tan prodigiosa que sería imposible de nombrar. A partir de esta respuesta, se configuró la red de educación católica que mantiene actualmente el panorama español, sembrado de una presencia visible de vida consagrada.

## 6. CONCLUSIÓN

Para acabar este breve recorrido histórico por la labor educativa de la Iglesia en los siglos dieciocho y diecinueve vamos a acudir a la conocida lección del *Maestro Almendro*, enterrado entre los escombros de una obra en construcción que se estaba realizando, y donde, es fácil recoger algunas de las claves que dieron fuerza a esta gran tarea educativa.

“Al pie de la obra de mi Seminario (escuela) me ha salido un maestro Almendro. (...) Allí se yergue mi almendrillo desnudo de hojas y cuajado de florecillas blancas como copos de nieve. Y le he dado el título de maestro y como a tal lo presento (...) y vaya si enseña (...) ¡Haced mucho bien sin esperar por el nada! Cuando debía estar achicharrado de tanta cal como le rodea o tronchado de tanto tropezón de piedras (...) mi paciente y generoso almendrito se ha cubierto este Enero de más flores que ningún año y que los demás compañeros que le rodean y viven con más buen trato. (...) Haced bien, mucho bien, aunque nos den palos o pedradas! ¡Sin esperar por el bien que hagamos nada! ¡Nada!”<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> GONZÁLEZ, M. (1994). *Un sueño pastoral*. Madrid: Granito de Arena. 450 p.

Este bello ejemplo de don Manuel González a sus seminaristas, puede resumir la labor educativa de tantos cristianos, que a lo largo de estos dos siglos, pusieron su granito de arena para contribuir a la educación creyendo que es una de las tareas más nobles que el hombre realiza. Educar es ayudar a hacer personas que caminan creciendo hacia la madurez. Los métodos, los contenidos, los objetivos y las estrategias son sencillos medios para que los hombres se acompañen en este crecimiento por y hacia la vida. Los siglos dieciocho y diecinueve fueron tiempos de cambio y transformación social, política, económica y religiosa. Como cualquier periodo de renovación resultaron duros y comprometidos en todos los sectores. También la Iglesia tuvo que afrontar estas dificultades. Con acierto y con errores en toda su acción evangelizadora; de aquellos esfuerzos surgió una floración de obras personales e institucionales que han sembrado el panorama educativo español son la semilla del mensaje cristiano.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- AVANZINI, GUY (COOF.) (1997). *La Pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*. México: Fondo de Cultura.
- BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, BERNABÉ (Dir) (1995). *Los colegios de jesuitas y la educación de la juventud en Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. Edades Antigua, Media y Moderna*. Vol I. Madrid: BAC. 644-682 pp.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. (1997). *Directorio General para la Catequesis*. Madrid: Edice.
- DELGADO CRIADO, BUENAVENTURA (COOF.) (1993). *Historia de la Educación en España y América. La Educación en la España moderna siglo XVI- XVIII*. Madrid: Ediciones Morata
- FAUBELL, VICENTE. (1995). *Los colegios de escolapios y la atención educativa a los pobres* en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (Dir). Op; cit. 683-708 pp.
- FAUBELL, VICENTE. (1995). *Renovación Pedagógica e Ilustración en la España del siglo XVIII*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- FAUBELL, VICENTE (2000). *Las órdenes y congregaciones religiosas y la edu-*

*cación en España contemporánea en L'Impegno dell'educare. Studio in onore di Pietro Braido.* Roma: Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana.

GONZÁLEZ, M. (1991). *Cartilla del catequista cabal.* Madrid: El Granito de Arena.

GONZÁLEZ, M. (1994). *Un sueño pastoral.* Madrid: El Granito de Arena.

JUAN PABLO II. (1979). *Redemptor hominis.* Madrid: Paulinas.

LORDA, J. L. (2009). *Humanismo. Los bienes invisibles.* Madrid: Rialp.

MORENO GONZÁLEZ, ANTONIO (1988) en *Simposium Internacional sobre Educación e Ilustración. Dos siglos de Reformas en la Enseñanza.* Madrid: MEC.

PABLO VI. (1991). *La Evangelización del mundo contemporáneo.* Madrid: PPC.

SAINT-EXUPÉRY, A. (1996). *Vuelo nocturno.* Madrid: Casals.

MARTIMORT, A. G. (1967). *La Iglesia en oración.* Barcelona: Herder.



# La influencia de san Ignacio de Loyola y santa Teresa de Jesús en la obra educativa del Padre Tomás Morales

MARÍA BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA\*

## SUMARIO

1. Introducción: su vida, clave para entender su obra. 2. En las fuentes de los santos: san Ignacio de Loyola y santa Teresa de Jesús. 2.1. San Ignacio de Loyola. El valor de los Ejercicios Espirituales. 2.2. El método: orden. 2.3. Santa Teresa de Jesús. 2.4. Santa Teresa del Niño Jesús. 3. Principios educativos. 4. Vigencia e influencia teresiana e ignaciana en su obra.

## 1. INTRODUCCIÓN: SU VIDA, CLAVE PARA ENTENDER SU OBRA

Generaciones de jóvenes de la segunda mitad del siglo XX han conocido a este gran jesuita maestro y fundador de la familia y obra de Santa María. El encuentro con su persona y con su obra, sigue ejerciendo una gran influencia actual. Formador de hombres marcó un estilo educativo sólido y una rica experiencia espiritual que mana de los santos especialmente de san Ignacio y de santa Teresa de Jesús. Conocí al P. Tomás Morales cumplidos mis 17 años, en una tanda de Ejercicios Espirituales que daba a jóvenes estudiantes en los

---

\* Dra. María Begoña Lafuente Nafría, profesora de la Universidad Católica “santa Teresa de Jesús” de Ávila.

Negrales, pueblo próximo a Madrid. Estudiaba 3º de BUP en el Instituto Isabel la Católica de Madrid y con otra compañera más del Instituto fui a aquella tanda. Fueron mis primeros Ejercicios Espirituales y la clave, el mejor modo para empezar y vivir la formación y obra. En el silencio de la capilla, recogida en oración delante del sagrario, me encontré -con la figura erguida, austera y espiritual- del que, con en el paso del tiempo, descubriría como un hombre de Dios, un educador, un sacerdote ejemplar, un maestro, un director del espíritu, un forjador de hombres y el reciente Siervo de Dios P. Tomás Morales.

Al acercarnos a estos grandes educadores, nos sentimos cautivados por su sola presencia. Presencia que conmueve y arrastra por ser presencia del Amado (santa Teresa). “Todo el que se acerca a Dios percibe su misterio y la fuerza de apelación que irradia su ser soberano”<sup>1</sup>. Enseñan con sus obras “Obras. Obras, hijas, éstas son razones... (santa Teresa) «El hombre escucha *mejor* a los testigos que a los maestros. *Si escucha a los maestros, es porque son testigos.* »<sup>2</sup>. “La juventud sabe que una vida sin palabras vale más que muchas palabras sin vida que la respalde. Está convencida de que se influye en los demás, *no* por lo que *se dice*, sino *por lo que se es*”<sup>3</sup>. Recientemente lo ha dicho Benedicto XVI “Oremos...para ser cada vez más testigos y no sólo maestros”<sup>4</sup>.

Es más fácil de esta manera entender el modo de hacer de Dios y que el P. Morales, principalmente con su testimonio hecho vida, su experiencia real, su paciencia amorosa, quería enseñarnos a vivir. Todo lo que te decía lo vivía y lo hacía vivir. Es el “hacer-hacer”, primer artículo propuesto en su libro *Laicos en marcha*, unido al trato personal “alma a alma” y educando y formando pacientemente en esta etapa de la juventud.

Siguiendo un código de principios educativos sólidos que llevan a “enseñar a pensar, enseñar a querer y enseñar a amar” dejando fallar, sufrir, caer y

<sup>1</sup> GUARDINI, R., *Introducción a la vida de oración*, Madrid, Palabra, 2001.

<sup>2</sup> MORALES, T., *Forja de hombres*, en *Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. Obras pedagógicas*. Madrid, BAC, 2008, p.173 Pablo VI, 2-10-1974.

<sup>3</sup> ID., *Forja de hombres*, en *Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. Obras pedagógicas*, op.cit., p.173.

<sup>4</sup> BENEDICTO XVI, Domingo 20 marzo 2011 “lectio divina” encuentro con sacerdotes de Roma.



levantarse siguiendo la máxima de “no cansarse nunca de estar empezando siempre”<sup>5</sup>. Entendí en estos años de formación que en la obra educadora del P. Morales está siempre la propuesta de retos, metas, cumbres, ideales elevados por los que el joven es capaz de entregarse, de enamorarse de Cristo, de amar. Por ello no sin razón se le ha llamado a esta pedagogía “pedagogía de las cimas”<sup>6</sup>. Nombre que acuñó Lydia Jiménez Directora General de las Cruzadas de Santa María. Jóvenes forjados en una pedagogía con paisaje, en la Sierra de Gredos y sus campamentos.

En constancia amorosa este educador, a la escucha atenta a la voluntad de Dios y en obediencia fiel al Espíritu, se dejará hacer para cumplir en todo momento la misión encomendada. Conocer personalmente al Padre Tomás Morales potencia y confirma datos y la obra educativa que llevo a término. También está el deber gozoso, de manifestar la gratitud hacia este hombre de Dios, a toda su labor y obra, que permanece viva en nuestro tiempo.

¿Quién es el P. Tomás Morales? (1908-1994) Es el jesuita fiel que encontró su ideal en Cristo, mantuvo la mirada fija en Él, de la mano siempre de María y enseñó a otros a hacerlo, especialmente a los jóvenes; alcanzando así la realización humana en que consiste la tarea educativa. Dos grandes facetas: La intimidad con Cristo y el ser educador de hombres se funden en unidad en el P. Morales. Este será el hilo conductor de su vida.

Una vida rica y ejemplar en cualquier tramo o etapa de su existencia. Su obra, su talante emprendedor y su dedicación tenaz y constante a la formación de la persona humana, se entienden mejor conociendo su vida familiar, su esmerada formación intelectual y religiosa, la influencia de determinados acontecimientos y personas y los libros que escribió. No es el propósito de este artículo desarrollar su vida, no obstante, es de rigor señalar algunos hitos importantes que marcan su vida y nos acercan a entender las fuentes en las que se asienta la obra y sus principios educativos.

Cuando tenía seis años, fue al Colegio alemán de Madrid. Terminados estos estudios, por influencia de su tío materno Maximiliano, ingresa en el colegio

---

<sup>5</sup> MORALES, T., *Forja de hombres*, en *Vida y obras de Tomás Morales*, SJ. II. *Obras pedagógicas*, op.cit., p. 136.

<sup>6</sup> JIMÉNEZ, L., *Un movimiento, unas obras, una misión. El P. Morales fundador*. Madrid, Encuentro, 2000, p.42.

de la Compañía de Jesús de “Nuestra Señora del Recuerdo”, en Chamartín de la Rosa, convenciendo a la familia “de que la mejor educación era la de los jesuitas”<sup>7</sup>. Será su primer contacto con la Compañía. Allí permaneció siete años. La exigente formación recibida en estos años le “troquela” —término que empleará mucho más adelante en sus escritos pedagógicos— en una disciplina horaria, que durante toda su vida vivirá y enseñará a vivir como firme pilar de su pedagogía e igualmente una fuerte disciplina intelectual. Sabe los bienes que aporta el estudio a la persona.

Su paso por la Universidad Complutense de Madrid como estudiante de Derecho es ejemplar para cualquier estudiante o docente de hoy: se entrega al estudio, a la búsqueda de la verdad y a un apostolado comprometido, vivido siempre como un servicio. “Vivió y enseñó a hacer del estudio un medio de apostolado”<sup>8</sup>. Luchó por Cristo con ardor en la Universidad. “Comprometido como era, vivió en esos años el dualismo rival entre el marxismo y el catolicismo que enfrentaba en las aulas a gente con un ideal. De estos enfrentamientos aprendió a *dar la cara por Cristo*, expresión que repetirá con frecuencia a los jóvenes para impulsarles a la acción”<sup>9</sup>.

En el panorama histórico-religioso de aquellos años (1924-1930) conoció en la universidad la actuación del Cardenal Ángel Herrera Oria que, como es sabido, fue determinante al poner en marcha los principios educativos de la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas (ACNP) a través de la Congregación Mariana del P. Ángel Ayala (SJ). Métodos que el P. Morales aprenderá y llevará a cabo en la obra que, sin él saberlo, Dios le tiene preparada. Dice el Padre Morales: “Durante 15 años yo estuve sujeto al influjo de la Compañía de Jesús. Desde los 10 años de mi edad hasta los 25 en que fue el momento en que Dios me llamó a la vida religiosa sacerdotal. Y durante esos 15 años, primero en el colegio y luego estudiando en la Universidad de Madrid, a través de la Congregación Mariana, en concreto, en el grupo

<sup>7</sup> HERNÁNDEZ RODRIGUEZ, M<sup>a</sup> V., *Vida y obras de Tomás Morales, SJ I Biografía*. Madrid, BAC, 2008, p.13. (Conversaciones con Javier del Hoyo 4-2-92. En *Profeta de una nueva civilización* p.25).

<sup>8</sup> ID., *Vida y obras de Tomás Morales, SJ I Biografía*, op.cit., p.40.

<sup>9</sup> GÓMEZ, M<sup>a</sup>.E., *Una pedagogía para el hombre de hoy*. Madrid, Fundación Universitaria española, 1998, p.29.

que había formado el P. Ángel Ayala de los Propagandistas de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Recuerdo, al mismo tiempo, cómo debía vivir la mística de la Compañía un laico que se preparaba para ser un padre de familia, como uno de tantos, hasta que un buen día me llamó a la vida religiosa y sacerdotal para ser padre universal”<sup>10</sup>.

También conoció profesores y compañeros de la Institución Libre de Enseñanza (ILE). Admirará sus métodos y lamentará la falta de “interioridad”, de transcendencia en su ideología laica antropocéntrica. Terminados sus estudios con Premio Extraordinario<sup>11</sup>, se prepara para abogado del Estado. Supera el primer ejercicio de la oposición, pero suspende el segundo. Dios va ir indicándole su misión. San Ignacio demostró en la batalla de Pamplona tener la talla de un gran capitán, pero una bala de cañón trunca sus planes y Dios le desvelará otros más altos. Son siempre desconcertantes los designios de Dios y sus obras en los hombres que escuchan en esos acontecimientos y se dejan hacer.

En noviembre de ese mismo año 1930, solicita una beca para realizar el doctorado en Bolonia, llevado más por la búsqueda de la voluntad de Dios que por el mismo doctorado. En este tiempo de discernimiento espiritual sobre su vida y de estudio, recibe una carta de un amigo suyo (compañero de carrera y afanes apostólicos) que le comunica: “la vocación no consiste más que en esto: si quieres ser perfecto, anda, vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres y tú, ven, sígueme’ (...). Entendió que era la llamada definitiva de Dios, que le pedía todo”<sup>12</sup>.

Es “un impulso irresistible”<sup>13</sup> y le bastará un rato de oración en silencio para hacer la ofrenda y ver con claridad: su vocación está en la Compañía de Jesús. Será una decisión firme que llevará hasta el final. Este coraje interno para llevar a cabo lo que ve con claridad define muy bien el carácter de Tomás y marcará huella en su obra educativa. Es “*la determinada determinación de no parar*

<sup>10</sup> ID., *Vida y obras de Tomás Morales, SJI Biografía*, op.cit., p.19.

<sup>11</sup> HERNANDEZ RODRIGUEZ, M<sup>a</sup> V. *Vida y obras de Tomás Morales, SJI Biografía*, op.cit., p.27. En 1930 le fue concedido mediante oposición el Premio Extraordinario del Grado de Licenciado en Derecho.

<sup>12</sup> DEL HOYO, J., *Profeta de nuestro tiempo Tomás Morales*. Madrid, Encuentro, 1995, p. 172.

<sup>13</sup> ID., *Vida y obras de Tomás Morales, SJI Biografía*. op.cit., p.31.

*hasta llegar hasta el fin*” de santa Teresa. En aquel momento, la Compañía de Jesús está expulsada de España<sup>14</sup>, por ello, pide el ingreso en el noviciado de Chevetogne en Bélgica. Por obediencia, termina la tesis doctoral y la defiende en un tiempo récord de seis meses. Recibe la máxima calificación.

“*Pietas et eruditio*” fue la herencia ignaciana que el P. Morales supo recoger y transmitir: no sólo hombres y mujeres de virtud, sino también de estudio y ciencia<sup>15</sup>. Su pedagogía de superación, del “más y más” la vivió y la hizo vivir. La formación intelectual estará muy presente en toda su obra educativa. En los albergues y campamentos no faltarán nunca en el horario una charla formativa y horas fijas de estudio.

Termina esta etapa para comenzar otra en la Compañía de Jesús y compartir la misión que el Señor encomendó a san Ignacio de Loyola. Será el enamorado de Cristo que trabaje “*ad maiorem Dei gloriam*” para salvar a las almas. Como novicio de la Compañía, pondrá en práctica todo lo aprendido con los Estudiantes Católicos, pero son años de ocultarse, en contraste con el activo apóstol de sus años de Universidad. Al llegar a Chevetogne le dieron el “Examen y Bulas” folleto extracto de las Constituciones de la Compañía. Descubre en él lo que ha de ser en adelante su vida:

«Entonces, en aquel librito me encuentro que he llegado a Bélgica para humillarme, obedecer y ganar la vida eterna. [...] Y me digo: mi doctorado y mi premio Víctor Manuel II y no sé cuántas cosas que me habían dado en Italia, mis años de lucha en la Universidad de Madrid, todo eso, ¿para qué? [...] Entendí entonces que entraba en la Compañía únicamente para entregarme a Cristo Entendí entonces que entraba en la Compañía únicamente para entregarme a Cristo»<sup>16</sup>.

Los Ejercicios Espirituales eran centrales en la formación. Marcará hito en su vida la tanda de Ejercicios de mes que en el primer año de noviciado

<sup>14</sup> La Constitución de la república española en 1931 art.26 determinaba la disolución “de aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado...” Disuelta la Compañía en 1931 tiene lugar al año siguiente la expulsión. La Provincia jesuítica de Toledo estableció su noviciado en Chevetogne (Bélgica).

<sup>15</sup> ID., *Vida y obras de Tomás Morales, SJI Biografía*. op.cit., p.34.

<sup>16</sup> DEL HOYO, J., *Profeta de una nueva civilización*. (1) Madrid, Encuentro, 1997. Conversaciones 25-8-1984. Referencia Constituciones nº 102. p. 62.

recibe, en octubre de 1932. En la meditación de la Encarnación una palabra suena poderosa: *exinanivit*, (Flp 2, 5-8) “se anonadó”. Cristo anonadado será modelo para él ya siempre, dándole fuerza. Considerará como virtudes centrales las virtudes de la paciencia y la humildad. Queda constancia oral y escrita que siempre se ha de enseñar y vivir. No olvidará tampoco el “*ad maiorem Dei gloriam*” ignaciano, acícate superador en sí mismo y en los demás.

Termina su formación en Granada al permitirse, terminada la Guerra Civil española (1 de abril de 1939), la recuperación de las casas confiscadas a los jesuitas. Noviciado, juniorado, filosofía van consolidando su altura y solidez espiritual. «Vida espiritual que se alimenta con la meditación y la Eucaristía diarias, el examen de conciencia dos veces al día, la lectura espiritual, los retiros mensuales y los ejercicios predicados cada año...»<sup>17</sup>. En la formación a los miembros de su obra mantendrá estos mismos criterios para consolidar la vida espiritual y cuidar la primacía de la vida interior<sup>18</sup>.

Ordenado sacerdote el 13 de mayo de 1942 en Granada, recibirá fuerza e impulso para ser educador, padre y maestro. En el recordatorio de su ordenación sacerdotal y Primera Misa, reza el lema “*Ad Jesum Sacerdotem per Mariam*”. Clave y síntesis, como vamos viendo, de su identidad, de su obra apostólica, educativa y de su espiritualidad<sup>19</sup>.

Terminada esta larga trayectoria de estudios, dará inicio a la misión eclesial a la que se entregó en cuerpo y alma y cuyo fruto será su obra. Será un gran impulsor del laicado en su tiempo. Sus libros, *Laicos en marcha* y *Hora de los laicos* son un llamamiento fuerte a la movilización del laico. El P. Morales se apercibe en seguida de que el laicado en la Iglesia es un potencial inexplorado, una fuerza inmensa, pero que, si no se le dan responsabilidades, si no se forman líderes que caigan en la cuenta de que son responsables de la evangelización de sus hermanos, la Iglesia no llegará a todos los sectores del mundo actual (...). Él vuelca todas sus fuerzas en que esos laicos actúen y tomen conciencia de su fe<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> ID., *Vida y obras de Tomás Morales, S.J.I. Biografía*. op.cit., p.51.

<sup>18</sup> ID., *Laicos en marcha*, en *Vida y obras de Tomás Morales, S.J.I. Obras pedagógicas*, op.cit., p. 336.

<sup>19</sup> ID., *Vida y obras de Tomás Morales, S.J.I. Biografía*. op.cit., p. 55.

<sup>20</sup> DE ANCOS B. Zenit. Entrevista. 5.10.2004. [www.zenit.org](http://www.zenit.org)

Dios se servirá de los servicios que en la Compañía le van a encargar para hacer su obra. El “magisterio” (los dos cursos académicos de enseñanza que deben realizar en su preparación) los realiza en el colegio san José en Villafranca de los Barros (Badajoz). Allí se encarga de dar Religión y alemán en cursos últimos de Bachillerato y es consiliario de Acción Católica del pueblo. Realizó una estupenda labor con los jóvenes preparándolos para ejercicios y constituyendo una Congregación de la Juventud católica de Villafranca<sup>21</sup>, de una gran calidad espiritual.

La experiencia de Villafranca de los Barros es muy interesante desde el punto de vista educativo. Aquí experimenta por primera vez, los medios que utilizará a lo largo de su vida como formador<sup>22</sup>. Realizará con fidelidad y constancia:

- Ejercicios Espirituales y retiros mensuales para fomentar la vida interior y enamorarse del Ideal, Cristo.
- Círculos de estudio dirigidos principalmente a la formación del entendimiento, con una metodología original, activa y práctica que lleva a la actuación en las realidades cotidianas —“*pista de despegue y de aterrizaje*”, les llamará—. En estas discusiones se marcarán las ideas rectoras del movimiento naciente.
- Excursiones, acampadas, campamentos. En ese contacto directo con la naturaleza forjará con paciencia valores humanos.
- Y, por último, la atención personal, “el alma a alma” en la dirección espiritual donde personaliza la educación, uno a uno, para ayudar a potenciar y dar lo mejor de uno mismo.

Es así como desarrollaba todas las dimensiones propias de una educación integral de la persona. A cada uno le pide que dé lo mejor de sí mismo. Acaba así su periodo de formación: su tercera probación (15 de septiembre 1945), en el Palacio del santo duque Francisco de Borja que la Compañía tiene en Gandía. De nuevo en Madrid, comenzará ahora a dedicarse a la dirección

<sup>21</sup> ID., *Vida y obras de Tomás Morales, S.J.I. Biografía*. Cf. op.cit., p.57-59

<sup>22</sup> Cf. DEL HOYO, J., *Profeta de nuestro tiempo Tomás Morales*. Madrid, Encuentro, 1995.pp. 212-213.

espiritual, ideal de la existencia del padre Morales, y lo hizo desde su vocación de jesuita y con los medios que san Ignacio de Loyola quiso para la Compañía de Jesús: los Ejercicios Espirituales. Se prepara para dar tandas de Ejercicios, siendo ayudante del P. José M<sup>a</sup> de Llanos, que trabaja en Madrid en la Obra diocesana de Ejercicios Espirituales para hombres<sup>23</sup>.

Es importante destacar la primera tanda que predicó de Ejercicios espirituales en la casa de la Compañía Chamartín de la Rosa en 1964 (31-10 a 3-11) a doce empleados de empresas y dieciocho universitarios. Dice el P. Morales:

«Cuando al acabar la primera tanda de Ejercicios me reunía con una docena de empleados que los habían practicado, no sabía yo adónde iba a parar, no podía imaginarme siquiera que aquel sencillo cambio de impresiones fuera la semilla diminuta de El Hogar del Empleado, ni mucho menos podía pensar que ahí nacía un Instituto Secular al servicio de la Iglesia Universal»<sup>24</sup>.

Siguió dirigiendo tandas de Ejercicios cada quince días organizadas por los mismos empleados, y así sucesivamente, cada quincena, una nueva tanda hasta el final de junio. Es el inicio de la labor continua que, de modo sistemático, realizará ya toda su vida. El mismo Padre dijo que “las instituciones y obras que fundó habían nacido de los Ejercicios Espirituales”<sup>25</sup>. Labor que enseguida dio sus frutos: La Obra del Hogar del Empleado —movimiento de gran vitalidad que desarrolló múltiples obras sociales— es el primer fruto. De éste el Instituto Secular masculino Cruzados de Santa María y el Instituto Secular femenino Cruzadas de Santa María 12 de septiembre de 1960, fiesta del Dulce Nombre de María, totalmente independientes, aunque inspirados en las mismas fuentes y espiritualidad.

Al sólido “tronco ignaciano”, el P. Morales aunará su contacto asiduo con la vida contemplativa en los monasterios, en particular con la Orden del Carmelo. Él mismo confiesa en las páginas introductorias de su libro *Tesoro Escondido*: «Abadías y monasterios me hacen descubrir la belleza oculta de la

<sup>23</sup> ID., *Vida y obras de Tomás Morales*, *SJI Biografía*, op.cit., p. 64.

<sup>24</sup> MORALES, T., *Génesis y desenvolvimiento de un gran ideal*. Escritos autobiográficos contando los inicios de su obra publicados en la revista *ESTAR* en los números 1 al 15 de 1974-1877. GD n° 1, 1974, p.2.

<sup>25</sup> MARTÍN, F., *Ejercicios Espirituales. Una pedagogía siempre actual*. (2). Madrid, Encuentro, 1997, p. 12.

vida contemplativa y su fecundidad apostólica. A través de rejas y locutorios, o paseando bajo las ojivas de claustros medievales, en conversaciones de cielo, descubrí la veta más profunda, sin la cual la vida laica consagrada se desmorona"... hablando con carmelitas...el contemplativo en la acción de la ascesis ignaciana fue enriqueciéndose con...delicadas fragancias del Carmelo».

Siempre desde que conocí el movimiento apostólico de la Milicia de Santa María le escuché en numerosas ocasiones repetir los temas específicos que aparecen en las obras de los santos Doctores Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Teresa del Niño Jesús y recomendarnos la lectura de sus libros. Mi primera obra de teatro en la Milicia fue una adaptación de la vida de santa Teresa de Jesús.

En este recorrido de la vida y obra del P. Morales, podemos observar que el estilo formativo del Padre no es una propuesta de medidas fáciles, rápidas o técnicas, que puedan resolver momentáneamente un problema social. Su objetivo es formar personas, serena y profundamente, cambiando el corazón. Para ello, no tenía prisas: "la prisa turba el orden, mata el amor"<sup>26</sup> repetía a menudo.

Cosa inusitada hasta entonces, el sacerdote no es el que manda. En la obra que inicia, él se limita a dirigir espiritualmente y formar a los jóvenes, pero son ellos mismos los que gestionan, se mueven, planean, dirigen...Claro está, bajo la supervisión del P. Morales, que trabaja "en escondido"<sup>27</sup>. ¿Cómo forma y educa el P. Morales para que ellos sean educadores? Este estilo formativo que inculcó en jóvenes y que, a su vez, éstos enseñarían a otros, se extiende hoy con expansión universal, distintivo de una formación y carisma católicos. Siempre adaptado a las circunstancias de nuestro tiempo. Es el método habitual de formación en la Cruzada de Santa María que abarca a jóvenes, militantes, cruzados/as y alumnos de centros educativos que se nos encomiendan. Su labor educativa se desarrolla principalmente con jóvenes. Su objetivo:

---

<sup>26</sup> MORALES, T., *El ovillo de Ariadna. Ética y valores humanos*. Madrid, Encuentro, 1998, p.96.

<sup>27</sup> Cf. ISART, C., *En escondido*. Horizonte, Madrid, 2004. Se trata de un folleto monográfico, publicación de una comunicación del Congreso Internacional Tomás Morales (octubre, 2004)) sobre este aspecto del P. Morales: una personalidad madura que actúa incansable pero en escondido.



formar formadores, hacer que la persona se desarrolle integralmente formando a otros, en cualquier ámbito de la sociedad (familia, trabajo, enseñanza, amistad, etc.) y formarles acercándolos a Dios. Es un objetivo personal y social, natural y sobrenatural al mismo tiempo.

La primacía la tiene siempre la persona; por ello, su objetivo sigue estando claro: formar hombres, no obras. Esta es la síntesis de la Obra del P. Morales. Lo primero, es lento y luce poco; lo segundo, da relumbrón y fama. Pilares básicos en esta formación son:

1. Los Ejercicios Espirituales. «Los grandes educadores, los reformadores geniales y eficaces, han propugnado siempre la reforma desde dentro del hombre. No se entretienen en disquisiciones teóricas, en proyectar organigramas. Prefieren reformar al hombre desde su interior, cambiar su corazón. ‘No quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo, pues en el interior del hombre habita la verdad»<sup>28</sup>.
2. Y los Campamentos. Se trata de una formación integral en el contacto con la naturaleza que educa en la sencillez, austeridad, constancia, fuerza de voluntad, reflexión, puntualidad, estética, obediencia, responsabilidad y creatividad, espíritu de sacrificio, amistad, alegría, generosidad, etc. En los campamentos se potencia todo esto, y de un modo especial el conocimiento propio y la reforma del carácter mediante los exámenes de conciencia nocturnos y los autocorrectivos. El rigor aparente y exigente se atempera con la flexibilidad de la vida rica de familia en el equipo o “patrulla”, llena de pequeños detalles y de olvido propio, así como de la alegría que, por otra parte, es mayor cuanto más espíritu de superación hay.

El P. Morales descubre en el escenario de la naturaleza, la preparación idónea para que el joven –pero también el adulto- triunfe en la dura palestra de la vida, en su lucha contra el mundo, superando sus propias pasiones que atentan contra la dignidad del ser humano. La formación del campamento fortalece en todos los órdenes (físico, intelectual, moral, religioso) a

---

<sup>28</sup> ID., Hora de los laicos, en Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. Obras pedagógicas, op.cit., p.692.

esta juventud que, a menudo, vive instalada en la falsa comodidad y en la molicie. Y opta por la Sierra de Gredos<sup>29</sup>. Su paisaje granítico, atemperado por el musgo en rocas, azul de cielo y neveros, es todo un símbolo de la pedagogía del Padre, de superación y armonía. Constituye un lugar privilegiado —la cuna de un estilo de vida— para forjar una juventud al abrigo de las cumbres montañosas, que simbolizan las mejores esencias de una “*educación de viejo cuño castellano que forja caracteres graníticos revestidos de la suavidad del musgo*”<sup>30</sup>. Es importante considerar el testimonio del P. Bidagor S.J. sobre estos campamentos:

«Pero el campamento del Hogar es bastante más. Es una escuela de formación (...) Creo que la médula es la formación de la libertad y la voluntad de los muchachos. Todo dentro de una calurosísima temperatura espiritual. Allí todo lo hacen los chicos (...) Se trata de descubrir a los hombres. A esos hombres capaces de hacer un mundo mejor»<sup>31</sup>.

El P. Morales llegará a llamar a los campamentos “*ejercicios al aire libre*”, pues en ellos refrescan las ideas los que ya los han hecho y en otros despierta la necesidad de hacerlos. De su objetivo, método y estilo educativo nos habla ampliamente en *Forja de hombres*. Al igual que los seminarios de estudio, la vida ordenada siguiendo un horario, ha sido desde entonces método irrenunciable entre sus discípulos. La experiencia de tantos años educando en este estilo certifican los resultados formativos de estas actividades en la Naturaleza. Ejercicios, Retiros, y Campamentos serán ya para siempre medulares en la Obra del P. Morales. Hoy no han perdido actualidad y se siguen realizando con éxito, pese a ir contra corriente.

<sup>29</sup> Cf. JIMENEZ, L., (dir) *Los educadores a examen*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2010. Monografías 135. VILANO, C., y LAFUENTE, B., *El Padre Tomás Morales y la Sierra de Gredos: Una pedagogía con paisaje*. p.287-299. Y Cf. ID., *Un movimiento, unas obras, una misión. El P. Morales fundador*, pp. 42-45.

<sup>30</sup> ID., *Hora de los laicos*, en *Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. Obras pedagógicas*, op.cit., p.693.

<sup>31</sup> *Noticias de la Provincia de Toledo*, 1954. pp. 172-175. En la Memoria anual de los jesuitas sobre la Provincia de su Orden. Madrid pertenece a la Provincia de Toledo y, por tanto, el P. Morales pertenece a ella. Por ello aparecen citados él y su Obra de El Hogar en numerosas ocasiones.

## 2. EN LAS FUENTES DE LOS SANTOS: SAN IGNACIO DE LOYOLA Y SANTA TERESA DE JESÚS

La contribución de la Compañía de Jesús y de la Orden del Carmelo a la vida de la iglesia, a la educación, así como sus frutos de santidad e influencia en nuevas órdenes y carismas ha sido y sigue siendo objeto de vida, estudio, investigaciones, congresos e inspiración. Entre sus objetivos tiene: profundizar analizar y hacer vida la riqueza del alcance espiritual y pedagógico en estas fuentes aproximándonos y actualizándolas al hombre de hoy, en la educación de la persona completa, en su riqueza total, sin prescindir de la interioridad y esto a partir de la obra de san Ignacio de Loyola y santa Teresa de Jesús. No cabe duda de que el Padre Morales fue un innovador, pero un innovador en la Pedagogía perenne. La Pedagogía del P. Morales pertenece a la Pedagogía Católica, tantas veces silenciada por otras pedagogías imperantes, que desde la Modernidad se imponen como pedagogías fragmentarias, fruto de una confusa concepción del hombre.

Será un abanderado de la educación católica, en consonancia con la herencia patristica, el humanismo ignaciano y la contemplación carmelitana. Sus fuentes y referencias son los santos y los grandes principios educativos de la Tradición de la Iglesia y la Patrística. El P. Morales lo dejó escrito: la Cruzada de la Virgen es tronco ignaciano y savia carmelitana<sup>32</sup>. Dos referentes, tronco ignaciano y savia carmelitana, que definen sus principios educativos, su espiritualidad, el ser y hacer de sus Obras. Destacaré por ello la influencia de estos dos santos gigantes: san Ignacio y santa Teresa de Jesús que, como hemos ido avanzando en este estudio, han dejado su legado vivo en la obra del P. Morales.

«Es el momento de hacerles vibrar ante el papel en el mundo de dos minorías selectas, hombres y mujeres troqueladas por dos españoles, Teresa de Jesús e Ignacio de Loyola, haciendo así triunfar en el mundo la verdadera Reforma tan ecuménica como española»<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. Carta circular. Comillas, 15.9-1964.

<sup>33</sup> ID., *Forja de hombres*, en *Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. Obras pedagógicas*, op.cit., p.76.

## 2.1. San Ignacio de Loyola. El valor de los Ejercicios Espirituales

La aportación que tiene preeminencia y de la que derivan todas las demás, creo se ha ido manifestando en su vida: Son los Ejercicios Espirituales. Numerosas son sus referencias a ellos en sus escritos y, según consta en su última biografía, dirigió más de 600 tandas de Ejercicios, habiendo adquirido una experiencia decisiva.

Los Ejercicios Espirituales marcaron los hitos de la vida del P. Morales y de ellos arrancó la Obra laical que fundó. Son una experiencia profunda que marca la vida de todo hombre que los practica. Son un modo de vida que en la obra educativa del P. Morales configuran su formación. Dice sobre ellos el P. Morales:

«La gran escuela troqueladora de hombres han sido los Ejercicios Espirituales internos... Estos ejercicios han resultado el medio más adecuado para hacer pensar hondo. He reflexionado mucho en su éxito buscando las razones humanas que han podido contribuir a ello (...) [enuncia varias y entre ellas:] Iniciados los ejercicios, me proponía seguir al pie de la letra el método ignaciano, sin menospreciar ninguno de sus pormenores (...). No tengo que inventar nada sino enseñarles a practicar lo que dice san Ignacio, como me lo enseñaron a mí. En particular insistía en dos puntos: silencio y actividad (...). Las ideas penetran en los Ejercicios (...) con mucha más profundidad...»<sup>34</sup>.

El fondo de los Ejercicios es el Principio y fundamento: «El hombre ha sido creado para amar, hacer reverencia y servir a Dios... y las otras cosas de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden a la consecución de su último fin (...) De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe privarse de ellas cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas (...) solamente deseando y eligiendo lo que más —el magis— nos conduce al fin para el que hemos sido creados»<sup>35</sup>.

Ante el fin supremo del hombre, todas las demás cosas son medios que valen “tanto... en cuanto” —es la indiferencia ignaciana—. Se trata de hacer

<sup>34</sup> ID., *Forja de hombres*, en *Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. Obras pedagógicas*, op.cit., p.142

<sup>35</sup> IGNACIO DE LOYOLA. *Ejercicios Espirituales*. Principio y fundamento. n° [23]. En adelante indicaré en el texto el número directamente.

descubrir y enamorar al ejercitante de este ideal para que, discerniendo los medios y ordenándolos, decida adecuadamente sin dejarse llevar “de afectaciones desordenadas”. La tarea educadora es, pues, ordenar y dirigir hacia un Ideal. Así centrada en el Ideal, que es el Amor, que es Jesucristo, se siente realizada, pues nada realiza tanto como el amor.

Los Ejercicios son como un compendio de lo que debe ser la vida del hombre: un ejercitarse superándose en el amor, preparándose así para el Examen final —“*al atardecer de la vida te examinarán del amor*” (san Juan de la Cruz)—. Terminan los Ejercicios con la “*Contemplación para alcanzar amor*”. El objetivo es “en todo amar y servir a su divina Majestad” [233]. El ejercitante ha tratado de “vencerse a sí mismo y ordenar su vida” [21]; al final se llega al gozo de la contemplación clara de la verdad, dejándose penetrar del amor y la belleza de Dios. No es de despreciar este fin para la educación.

Los Ejercicios son ejercicios de amor —algo de lo que adolece el sistema educativo—, y el P. Morales los definía como “*escuela del amor*”. Por ello son escuela de integración, de superación, porque el amor integra a la persona. La experiencia de silencio y oración en la cueva de Manresa —el origen de los Ejercicios Espirituales— y la visión mística que tuvo junto al río Cardoner, fueron transformando a san Ignacio en un “contemplativo en la acción”, que es el ideal jesuítico. El P. Morales realizará en su vida el ideal ignaciano del “contemplativo en la acción” y comprende que su puesto en la Iglesia está en la formación paciente de personas, una a una, a través de los Ejercicios Espirituales. “En el alma a alma está ejerciéndola continuamente, y sobre todo descubre en los Ejercicios Espirituales ignacianos la mejor pedagogía para educar a las almas”<sup>36</sup>. Esta experiencia será para el P. Morales —como lo fue para san Ignacio— la fuente primordial “insigne palestra de inspiración” y de formación. Una sólida formación humana con una fuerte vida interior, y de este modo llevar a cabo una acción apostólica eficaz en la sociedad.

El Padre Morales se inscribe en esta tradición humanista —de corte ignaciano— que aúna lo corporal y lo espiritual<sup>37</sup>. Carisma activo-contemplativo

<sup>36</sup> MORALES, T., *Tesoro escondido*. Madrid, Cruzadas de Santa María, 1983, p. 219

<sup>37</sup> Cf. ID. *Los educadores a examen*. Monografías 135. VILANOU, C., y LAFUENTE, B., *El Padre Tomás Morales y la Sierra de Gredos: Una pedagogía con paisaje*, p.277.

con que el P. Morales perfila al joven bautizado en el mundo, transformando las estructuras temporales por medio de “en todo amar y servir” (nº 233 EE). Armonía pacientemente adquirida al estar consolidada en la oración y en el trabajo, que todo joven laico comprometido bebe de estos dos santos. El Padre Morales, siguiendo a san Ignacio, fue a la vez un maestro de “orden”. Muchos hombres han *ordenado* la vida a través de los Ejercicios Espirituales que son, según san Ignacio, un “modo de ordenar la vida” [21].

Encontramos en el P. Morales estos aspectos de la pedagogía ignaciana que constituirán el estilo educativo característico de la Compañía de Jesús, tan valorado y vigente hoy. La raíz está en los Ejercicios Espirituales, un medio de formación integral de la persona y, en particular, de la juventud. san Ignacio y los primeros jesuitas lo concretan para los colegios de la Compañía en lo que se llamó la “*Ratio studiorum*” (1599): un estilo educativo equilibrado y armónico, con tendencia al “*magis*”. El objetivo es acercar a la persona al Ideal, que es Jesús, y ello atendiendo a la singularidad de cada uno, para lo cual daba mucha importancia a la experiencia y a la comunicación interpersonal<sup>38</sup>. Es decir, realismo y dedicación “alma a alma” en la tarea de formación integral, lo mismo que veremos en el P. Morales.

También lo será en la Milicia-Cruzada de Santa María, a la que el P. Morales llama “retoño ignaciano” (HL1, 517). El “*magis*” ignaciano, hecho lema con el “más, más y más” de san Francisco Javier, pervivirá en su quehacer formativo. La “contemplación en la acción” será su Regla de oro y el “alma a alma” la divisa de la acción.

Otro principio educativo es el cultivo de la amistad y pone como ejemplo a san Ignacio de Loyola, que supo ganarse la confianza a través de la amistad. Así reclutó a sus primeros compañeros.

## 2.2. El método: orden

“Vencerse el hombre a sí mismo y ordenar la vida” [21] es el objetivo, pero también el método. Lo primero que hay que hacer es “*quitar de sí todas*

---

<sup>38</sup> LABRADOR, C., *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. Continuidad e innovación*. Ante el cuarto centenario de la “*Ratio studiorum*”. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1987, pp. 16-17.

*las afecciones desordenadas para buscar y hallar la voluntad de Dios*” (Anotación 1<sup>a</sup>). Los *exámenes de conciencia* (*General* —al terminar el día, de todas las acciones realizadas en él— y *Particular* —a lo largo del día, del defecto dominante o de un defecto concreto que se quiera extirpar—) y las famosas *Reglas de discreción de espíritus* son un método idóneo para conocerse a sí mismo, para descubrir esos desórdenes escondidos en lo profundo del alma (pasiones, prejuicios, malos hábitos, etc.), que ciegan el entendimiento y debilitan la voluntad. Se trata de ir a la raíz de uno mismo y *discernir* la verdad de las apariencias e ilusiones, analizar las causas de los cambiantes estados de ánimo, etc.

Es un análisis riguroso propio de la psicología profunda, en la que san Ignacio es maestro y el P. Morales recoge. Son los Ejercicios un verdadero tratado de educación personalizada, según dejó enseñado san Ignacio a partir de su propia experiencia, hasta el punto de que él daba los Ejercicios uno a uno. Del tronco Ignaciano, maestro y discípulo —san Ignacio y san Francisco Javier— han ejercido una gran influencia en el P. Morales. En san Francisco Javier destaca, más que el orden, quizá, la desmesura. Se le representa con el corazón ardiendo. Su frase más característica es la que tomó el P. Morales como lema: “Más, más y más”. De él toma el P. Morales su audacia y fuego apostólico. Como a Javier, le quema por dentro ver la sociedad y la juventud apática y sin valores, y entonces hace suyas las palabras de Javier en una carta escrita desde el Japón, que repite con frecuencia:

«Muchas veces me mueve el pensamiento de ir a los estudios de esas partes, dando voces como hombre que tiene perdido el juicio, y principalmente a la Universidad de París, diciendo en la Sorbona [...] ¡cuántas ánimas dejan de ir a la gloria y van al infierno por negligencia de ellos!»<sup>39</sup>.

A este Javier “desmesurado” en su ardor misionero, hay que añadir el Javier alegre, que vive en comunión y clima de amistad profunda. El P. Morales destaca este aspecto cuando le pone, como ejemplo de vida de “comunión fraternal y de amistad”: «Francisco Javier —nos dice— era un total aleluya de la cabeza a los pies [...] Agobiado de trabajos, se siente tan unido a sus

<sup>39</sup> ID., *Forja de hombres*, en *Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. Obras pedagógicas*, op.cit., p.100. *Cartas* 15-1-1544, a sus compañeros de Roma.

hermanos, los recordaba tanto que a esta unión fraternal atribuye las fuerzas que recibe ‘para andar entre infieles» (Vad, 108). Y lo pone como modelo de saber ganar a las almas por la amistad: “El trato con Ignacio le hizo escribir a sus veintiún años desde París al castillo de Javier: «Acá, todos se me hacen muy amigos»<sup>40</sup>.

Del movimiento apostólico formado por el P. Morales -Milicia de Santa María- dirá que es, “*ante todo, familia*”; ello no es ajeno a la espiritualidad ignaciana, que considera la caridad fraternal como “pieza clave en la Compañía”. Pasemos a ver ahora a una mujer igualmente desmesurada y ardiente, a la vez que contemplativa y mística, modelo de equilibrio, fundadora y educadora de mujeres y que igualmente influyó mucho en él: santa Teresa de Jesús.

### 2.3. Santa Teresa de Jesús

A una espiritualidad que une ya de por sí la contemplación en la acción, como es la ignaciana, el P. Morales le va a inyectar más contemplación, esa “savia carmelitana”, que quiere que impregne toda su vida y su Obra. Es una constante en su vida, desde los inicios de su misión, el visitar y recurrir a las oraciones y sacrificios de las almas contemplativas, especialmente de las carmelitas para que las actividades formativas den su fruto iniciando esa formación humana y espiritual. Las visitas periódicas a los Carmelos de España estrecharán la unión con estas almas, en cuya vida oculta ofrecida tiene total confianza. Tanto a militantes como a cruzadas y cruzados de Santa María recomienda visitarlas con frecuencia, sabiendo el gran bien que se saca de las conversaciones en sus locutorios.

Hay dos libros monográficos sobre el carácter contemplativo y teresiano del P. Morales. *El P. Morales, contemplativo e impulsor de vocaciones contemplativas* y *El teresianismo del P. Morales*<sup>41</sup>. Ambos dan cumplida cuenta del influjo de la santa y de la espiritualidad carmelitana que impregna su obra, como “savia”. El segundo se centra más específicamente en la figura de Teresa

<sup>40</sup> . ID., *Hora de los Laicos*, en *Vida y obras de Tomás Morales, SJ. II. Obras pedagógicas*, op.cit., p.660.

<sup>41</sup> ALVAREZ, F., *Consagración y contemplación. El P. Morales, contemplativo e impulsor de vocaciones contemplativas*. Madrid, Encuentro, 1997. GONZÁLEZ, N., *El teresianismo del P. Morales*. Burgos, Monte Carmelo, 2004.



de Jesús, destacando el paralelismo de su vida y obra con la del P. Morales. El autor de este libro, Nicolás González, experto en teresianismo, se hace esta pregunta en su libro:

«¿Cómo el P. Morales, impulsor del movimiento laical en medio del mundo y en pleno siglo XX, les inculcó a los jóvenes vivir en contemplación al más puro estilo teresiano sanjuanista? (...) En sus obras hemos encontrado a cada paso constantes referencias a dos géneros de instituciones, tan dispares en la Iglesia por su génesis y constitución. Caracterizadas por su clausura y apartamiento del mundo unas, y por su inmersión en las plazas públicas y en las fábricas, las otras; monjes unos y laicos otros, como si se tratara de almas gemelas»<sup>42</sup>.

La sintonía se da porque hay una misma espiritualidad impregnando vidas e instituciones tan separadas en la forma de vida y en el tiempo, hay una “savia” común. El P. Morales, de hecho, llamará a la espiritualidad de su obra y pedagogía, una “mística”, como ese hontanar oculto que explica la acción exterior en pleno mundo, siendo ellas la retaguardia orante.

El P. Morales compartió con santa Teresa la contemplación profunda por los caminos del mundo, “amar y servir” en cualquier parte u ocupación: “*recia cosa sería que sólo en los rincones se pudiera traer oración*” (Fundaciones). Forzosamente ha de educar, pues, en la contemplación. Considera que este espíritu contemplativo debe tenerlo todo laico bautizado, no sólo los consagrados, y a ellos se dirige con estas palabras: «Ser contemplativo en la acción despegando el corazón de las ocupaciones que te absorben y de las personas que te rodean. Vivir bajo la mirada del Padre contemplándole con amor de hijo, siempre en actividad, pero en adoración continua»<sup>43</sup>. Algunos aspectos que guardan semejanzas de ambos carismas son:

- a) La profunda *vida interior*. La imagen del *Castillo interior* o *Las Moradas* no le parece al P. Morales impropia para un laico. Insiste, no sólo en Ejercicios Espirituales sino a lo largo del año, en la necesidad del conocimiento propio y de la oración. Oración que va, más allá de la

---

<sup>42</sup> GONZÁLEZ, N., *El teresianismo del P. Morales*, op.cit., p. 11.

<sup>43</sup> ID., *Hora de los Laicos*, en *Vida y obras de Tomás Morales*, SJ. II. Obras pedagógicas, op.cit., p.758.

meditación, a la oración de recogimiento y de unión con Cristo. Ponía a las almas contemplativas como ejemplo al subir las cumbres de las montañas en Gredos y contemplar los neveros:

«Son neveros ocultos perdidos en las montañas. Invisibles desde la mesa, contribuyen más eficazmente a movilizar el laicado que todo nuestro quehacer agotador. Manejan la palanca más eficaz para mover los corazones: la oración»<sup>44</sup>

Y así decía que teníamos que ser todos esos jóvenes que acudíamos al campamento, como neveros, como las carmelitas, que con la oración y el sacrificio oculto, dejándonos derretir por el sol, diésemos vida a un mundo falto y sediento de “interioridad”<sup>45</sup>.

- b) *La fortaleza audaz y espíritu combativo*, fruto de la fe en Dios. Es fortaleza que combate. También santa Teresa, como san Ignacio, tiene espíritu guerrero, y con ello conecta la formación educativa del P. Morales, *miles Christi*. Quiere esta formación para los jóvenes:

«Audacia humilde y confiada a lo Teresa de Jesús: ‘Bien veo yo, mi Señor, lo poco que puedo, pero llegada a Vos, subida a esa atalaya donde se ven verdades, no os apartando Vos de mí, todo lo podré’»<sup>46</sup> (Vida, 21, 5).

El “espíritu combativo” será también uno de los puntos cardinales de su pedagogía. Precisamente al hablarnos de él nos remite a santa Teresa:

«Espíritu combativo es una actitud interior que empuja al hombre abierto a la acción del Espíritu Santo, a estar en continua y serena tensión de voluntad, librando constantemente una gran batalla consigo mismo pues ‘siempre estamos en guerra y hasta alcanzar victoria no ha de haber descuido» (santa Teresa)<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> ID., *Hora de los Laicos*, en *Vida y obras de Tomás Morales*, SJ. II. *Obras pedagógicas*, op.cit., p.470.

<sup>45</sup> “El drama de la cultura actual es la falta de interioridad, la ausencia de contemplación”. Discurso de Juan Pablo II a los jóvenes. Cuatro Vientos, 3-5-03.

<sup>46</sup> ID., *Forja de hombres*, en *Vida y obras de Tomás Morales*, SJ. II. *Obras pedagógicas*, op.cit., p.156.

<sup>47</sup> ID., *Forja de hombres*, en *Vida y obras de Tomás Morales*, SJ. II. *Obras pedagógicas*, op.cit.,

Al igual que la pedagogía de Teresa de Jesús que cuida que todas las hermanas se esfuercen por dominar la voluntad “por lo que debe ir enseñarse a las novicias a ir quebrando ellas mismas su voluntad, aún en cosas menudas” (Constituciones, 40) es principio educativo en la obra del P. Morales enseñar a amar educando la voluntad y el corazón. “Quiere el joven ser libre... quiere pero no puede. Nadie educa su voluntad, ni padres, ni maestros, ni el mundo que le rodea atosigándole a todas horas con estímulos sensoriales que le impiden pensar hondo y querer con energía”<sup>48</sup>.

Ante las dificultades y oposición de todos, Teresa se mantendrá fuerte y seguirá adelante con “determinada determinación”: santa Teresa de Jesús, siguiendo el pensamiento de Ignacio, lo reproduce con otras palabras<sup>49</sup>. Nos invita a ponerlo en práctica, no sólo para conseguir la perfección individual, sino también para la ardua e importantísima tarea de forjar hombres que también la alcancen. «Importa mucho y es el todo una muy grande y determinada determinación de no parar hasta llegar al fin, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera se muera en el camino, (...) siquiera se hunda el mundo» (*Camino Perfección*, 21).

- c) *Fortaleza femenina*. Descubre en santa Teresa lo que más tarde llamará nuestro querido beato Juan Pablo II el “genio femenino” y había vivido también Edith Stein, en la cual es sabido el papel que jugó santa Teresa de Jesús. Del mismo modo, el P. Morales pone a santa Teresa como referencia de mujer en la educación femenina, dentro de su modelo de “educación diferenciada” entre hombre y mujer. Entiende la verdadera feminidad como fortaleza. Citará el P. Morales esta carta de la santa:

«Escribía santa Teresa a la priora de Granada, Ana de Jesús. Le dice: ‘Mire

---

p.112.

<sup>48</sup> ID., *Hora de los laicos*, op.cit., p.673.

<sup>49</sup> Se refiere a un principio ignaciano de las Reglas de Discreción de Espíritus, en los Ejercicios y que el P. Morales utiliza de continuo en su pedagogía: “En tiempo de desolación –es decir, cuando todo se pone en contra dentro y fuera de uno mismo- NUNCA hacer mudanza, mas estar FIRME Y CONSTANTE” (E.E. 5ª Regla ) [318].

que cría almas para esposas del Crucificado, que las crucifique en que no tengan voluntad, ni anden con niñerías... Vuestra reverencia y las demás están más obligadas a ir como varones esforzados y no como mujercillas. Esto os digo a vosotras escogidas por Dios para ser las primeras y troquelar a las que vengan'. Las palabras de santa Teresa a sus carmelitas son también para vosotras» (Carta 424).

- d) Alegría y sencillez en acogedora vida de familia. santa Teresa de Jesús huía de los santos encapotados y consideraba la melancolía como peste para los conventos. “Un santo triste es un triste santo”, decía, y lo repetía el P. Morales siempre a los jóvenes y miembros de sus obras. Igualmente enseñaba la sencillez y vida de familia de los carmelos, que son “remanso de paz”.
- e) *El Camino de perfección* será para el P. Morales una guía en su vida y en la orientación y formación de hombres y mujeres. De Teresa, al igual que Ignacio, valora e imita el cultivo de la amistad que da calor humano a todas las estructuras profanas en las que los laicos tienen estar presentes y deben transformar.

De san Juan de la Cruz asimismo tomará algunos rasgos. Todos los escritos y charlas del P. Morales son ricos en dichos sanjuanistas que gustaba citar de memoria. Los avatares de la vida y de fundador de Obras le llevan a entender bien la noche oscura que supo vivir san Juan de la Cruz. Paradigma educativo para vivir de fe en la prueba y la contrariedad. “Los temas más repetidos son los propios de la mística: desasimiento, humildad, silencio interior, vacío, ‘nada’, unión de Amor, (...), sacar bien de todo.

## 2.4. Santa Teresa del Niño Jesús

A su pedagogía agonística, de combate, de lucha, a la llamada de ser soldado de Cristo la equilibra y armoniza con la doctrina de la joven carmelita santa Teresita del Niño Jesús, ya doctora de la Iglesia desde 1997. Es permanente en el estilo educativo del P. Morales la enseñanza a vivir la *infancia espiritual* de esta santa, el abandono en Dios, la vida de fe, el cuidar y hacer con amor lo pequeño, el gozo de saberse débil e indigente. Es la “fortaleza en lo pequeño”, el “heroísmo en la pequeñez”, el abandono confiado en que se educa a sus miembros.

Sintetizando estas dos fuentes de espiritualidad, ignaciana-carmelitana, la

formación del P. Morales es: Audacia y sencillez, contemplación y acción, celo ardiente por la salvación de las almas y abandono confiado, esta hermosa y difícil síntesis de estos santos, jesuitas y carmelitas, armonía que intentan vivir los discípulos formados en la escuela del P. Morales habituados a la lectura asidua a sus escritos. Nos dice el P. Morales:

«‘Almas, almas, almas —gritaba Javier—; más y más, más’. Amor carmelitano que no desperdicia un instante del día sin ofrecerlo por ellas. Amor de cada cruzado que sabe que para la conquista de la juventud ‘vale más un pequeño impulso de amor que todas las obras exteriores juntas» (Itinerario, 344)<sup>50</sup>.

En nuestra mentalidad activista y de la eficacia aparente, del también actual joven acomodado e indiferente, el P. Morales encuentra en la Compañía y de la Orden del Carmelo solidez educativa y espiritual para seguir dando respuestas a la educación de la segunda mitad del siglo XX y su Obra continua con fidelidad los desafíos educativos de los jóvenes del siglo XXI preguntándose siempre qué más podemos hacer.

### 3. PRINCIPIOS EDUCATIVOS

¿Cuáles son los principios educativos de las Obras del P. Morales? Los principios educativos y la formación en la experiencia de sus más de 50 años formando a la juventud han quedado hechos vida en sus miembros que siguen dando frutos y en su obra escrita que sintetiza la experiencia de su vida. El método, la clave para comprender los resultados de su Obra: en cruzadas y militantes de Santa María, estudiantes, residentes, acampadas, familias, universitarios, empresarios, trabajadores...reside en cuatro puntos, que el P. Morales llama “los cuatro puntos cardinales”, que desarrolla en su libro *Forja de hombres*: exigencia, espíritu combativo, reflexión y constancia.

Responsable con las exigencias de su tiempo, conocedor del ingente quehacer posconciliar en el tema educativo, completa estos puntos con un código de formación para jóvenes. Son técnicas avaladas por la experiencia, en la enseñanza de la vida cotidiana, en la pedagogía práctica que presenta en su libro *Laicos*

---

<sup>50</sup> La última frase de san Juan de la Cruz el P. Morales la repetía mucho.

*en marcha*. Su realismo – inherente de la pedagogía perenne- hace que siga la vía ejemplar de los casos concretos a través de los cuales ilustra esta obra.

Dentro de la riqueza de matices que hemos ido apreciando destacaré los siguientes aspectos de su estilo de educar: Una pedagogía de las cumbres. La gran confianza en las posibilidades de la juventud le lleva a una pedagogía exigente proponiendo al joven ideales nobles, metas altas desde la motivación del Ideal: Cristo. Gredos es el símbolo de esta Pedagogía con paisaje.

Una pedagogía del “hacer-hacer”. Confía y da responsabilidades a otros, al joven. Se convierte en protagonista de su propia formación. Saber implicarle en la tarea encomendada, en el olvido de sí mismo, para hacer por otros compañeros, por la amistad, lo que Dios va haciendo en él. “Tiene que dominar el arte de despertar y orientar las energías de los demás en orden a un quehacer colectivo”<sup>51</sup>.

Una pedagogía del “alma a alma” empleándose pacientemente una a una. Acompañamiento personal que nace del amor —corazón a corazón—. “Abordar un alma es operación compleja. Se requiere tacto, simpatía, bondad, paciencia, comprensión. Por encima de todo, ocultamiento para dejar libre el camino de la gracia” (LM, 255). Cualidades que ha de trabajar y cultivar de forma permanente el educador.

Una pedagogía integral. El verdadero educador debe procurar desarrollar armónicamente todas las facultades del alma: la inteligencia, la voluntad y el corazón. Es necesario para ello: “enseñar a pensar, enseñar a querer y enseñar a amar”, teniendo en cuenta que no se puede educar bien una dimensión sin las otras.

A su vez, para educar en esta armonía de facultades, se ha de educar en virtudes. Ir adquiriendo a lo largo de la vida virtudes sólidas y perfectas. Necesarias son las *virtudes cardinales*: La prudencia para la inteligencia, la justicia, para la voluntad, y la templanza y la fortaleza para el dominio de la afectividad —corazón—, para amar correctamente el bien. El *Amor* siempre presente como el principal valor y la virtud más excelente, “forma de todas las virtudes”, Amor que se identifica con la Verdad y es la verdadera Libertad —en grado absoluto son Dios—.

Por estas virtudes —“estrategias del amor”, ir alcanzando el objetivo de

---

<sup>51</sup> ID., *Laicos en Marcha*, en *Vida y obras de Tomás Morales*, SJ. II. *Obras pedagógicas*, op.cit., p.209.

la vida del hombre, la santidad, a la que el P. Morales aspira conducir a sus educandos. No olvida en su formación, el poder de la gracia y el avivar las virtudes teologales que se cuida con esmero —primacía de la vida interior mirando y amando a la Virgen María—. El hombre así formado, sabe actuar con coherencia de vida, conforme a las exigencias de hombre nuevo, de su vocación bautismal, en las realidades temporales de la vida diaria.

Sobre estas bases sólidas, arraigadas en las exigencias de la naturaleza humana, conociendo el fin del hombre el P. Morales construyó una pedagogía realista, armónica integral que nace de una visión trascendente y afronta la educación desde la fe en Dios, su caridad hacia los hombres y su esperanza inquebrantable. Se distancia claramente del romanticismo pedagógico y de los métodos educativos de Rousseau oponiéndose a la espontaneidad y dejar hacer del naturalismo pedagógico.

Como consecuencia, su propuesta es una enseñanza esforzada, viril, de lucha ascética, a su vez flexible, amorosa, personalizada —alma a alma— que se concreta en enseñar a pensar, enseñar a querer y enseñar a amar porque se plantea formar a un tiempo, hombres/ jóvenes cualificados y cristianos coherentes que aspiren a la santidad. El objetivo último de esta educación es formar santos, pero esto es imposible sin el desarrollo de valores naturales, sin ser primero hombres cabales.

El modelo y la posibilidad de realizarlo están en Cristo, —Dios y hombre—. La Encarnación transforma el sentido de la naturaleza, que pasa a ser realzada al máximo al unirse a la divinidad, “consagrar las realidades temporales”, como así titula nuestro autor la parte más amplia del libro *Hora de los laicos*. Por ello, desde que comienza su tarea de formador tiene como objetivo formar jóvenes que integren fe-cultura, en sus distintas realidades: familia, trabajo, enseñanza, amistad en línea eclesial del momento.

#### 4. VIGENCIA E INFLUENCIA IGNACIANA Y TERESIANA EN SU OBRA

Esta vida fiel dedicada a las almas ha dado sus frutos. Labor que se plasma en realidades concretas, Obras y personas, todo un “movimiento”<sup>52</sup>. Muchos

---

<sup>52</sup> ID., *Un movimiento, unas obras, una misión. El P. Morales fundador*.

testigos pueden dar cuenta de ello, entre los cuales me cuento, así lo he manifestado desde el inicio de esta conferencia. Algunas obras las fundó el P. Morales personalmente, otras han surgido después de su muerte, fundadas por sus discípulos, que era precisamente el objetivo que pretendía, y ello demuestra su vigencia y valor como formación de formadores: estar siempre atentos al Espíritu que suscita misiones para responden a las exigencias nuevas y urgentes de nuestro tiempo. Es la eficacia de unas minorías formadas y enardecidos del amor de Cristo que tienen consecuencias en todas las realidades de la sociedad.

En sus distintas obras se siguen llevando a cabo los principios formativos del P. Morales por sus discípulos que con fidelidad creativa responden a nuevas situaciones y peticiones que se les solicita y la sociedad exige. Es la Cruzada de Santa María en su diversidad de ramas, extendida ya por varios continentes.

La actualidad y vigencia de esta obra se va consolidando. Es motivo de reconocimiento y propuesta de vida la del P. Morales por la Iglesia el acto de Clausura del Proceso Diocesano de la Causa de Beatificación y Canonización del Siervo de Dios Tomás Morales que se celebró en Madrid el 18 de marzo de 2007. Momento importante en donde se han recordado las virtudes que muchos le vimos practicar en vida y se ha elogiado al P. Morales como un verdadero maestro en la formación uno a uno de los jóvenes.

La obra del P. Morales, llevada a cabo con paciencia y constancia en la segunda mitad del siglo XX, sigue hoy llena de esperanza y audacia educando a jóvenes en estos principios sólidos de los santos –sigue siendo tronco ignaciano y la savia carmelitana- y de la pedagogía perenne. Atenta también a los signos de los tiempos, pero fiel a lo esencial y carisma de su fundador.

A modo de conclusión, he querido comunicarles la obra educativa del P. Morales Tronco ignaciano sabia carmelitana. Una obra llena de esperanza porque educa a la persona, forma a formadores, educa en la interioridad “cuerpo y alma”, para la santidad verdadera: “sencillez y grandeza” a la que todos estamos llamados y, según ha manifestado reciente el papa Benedicto XVI está al alcance de todos.

Una obra educativa la del P. Morales que como buen hijo de san Ignacio surge fruto de la obediencia: *Obediencia a los acontecimientos* lo hemos visto



en su vida. Buscó sinceramente la voluntad de Dios y fue descubriendo que le guiaba por medios de los acontecimientos, de las circunstancias, de aparentes fracasos pero siempre supo confiar. *Obediencia a la Sagrada Escritura* meditada en su oración, en sus propios Ejercicios Espirituales anuales –fundamento de su obra– y en las tandas periódicas que daba a otros. Comprende que la Escritura no se puede separar de la vida por este motivo es necesario meditar el Evangelio para enamorarse de Cristo y conformar nuestra vida con la de Él. Obediencia eclesial. Pedagogía católica es siempre la suya. Fiel a las orientaciones de la Iglesia, de los papas. Consciente que en esa obediencia se cumple la misión y voluntad de Dios. Y, por último, obediencia amorosa a Jesucristo para responder a su llamada de apóstol, para obedecer la voz del Espíritu Santo y encender en otros este gran Ideal de amor a Jesucristo, amando e invocando siempre el dulce nombre de la Virgen María a la que tanto amó.



# La educación de la libertad en Millán Puelles

ALEJANDRA PEÑACOBÁ ARRIBAS\*

## SUMARIO

1. Introducción: relativismo y crisis de sentido. 2. Y ahora, ¿qué? 3. El hombre, ser perfeccionable y buscador de felicidad. 4. Importancia y límites de una vida de libertad. 5. Educación y libertad, binomio eficaz en el proceso perfectivo. 6. Conclusión. 7. Bibliografía.

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**l trabajo que se aborda en estas líneas se produce en un momento en que nos encontramos en nuestra sociedad con un juego de aspectos en pugna. En efecto, se trata de algunas concepciones que intentan conseguir el primer puesto en el horizonte de sentido de los hombres del siglo XXI. El relativismo, el pensamiento débil y también una cierta apología del sinsentido generan un mundo de cortos ideales, pragmático y fragmentado. Esto produce unos hombres desestructurados, sin ideales, aquejados de miedos y depresión en medio, con todo, de la cultura del bienestar; unos hombres que se agobian por superar su categoría social, dada la competitividad, pero a quienes falta la ilusión por superarse como persona, porque no saben en qué consiste ser tal.

Esta situación está respaldada por algunas justificaciones ideológicas que se concretan en posturas pedagógicas fragmentadas y negadoras del sentido.

---

\* Dra. Alejandra Peñacoba Arribas, profesora de la Universidad Católica de Colombia.

En efecto, en la modernidad se niega la naturaleza y se sustituye por fenómenos. En todo caso se habla de la naturaleza equiparada a la del animal, una naturaleza que es “inocente”, roussoniana o freudiana, y que hay que dejar que se desenvuelva según la libre espontaneidad del instinto.

El reto mayor no es la situación de hecho, sino superar las justificaciones ideológicas que la sustentan. La corriente más perniciosa, por ser el fundamento de las demás, es el relativismo. Millán-Puelles (1976, a) dedica amplio espacio a criticarlo y defender la verdad absoluta. El realismo que este autor promueve es tanto más necesario hoy, momento histórico en que, precisamente, más en peligro está. Por ello creo que es tan actual, precisamente porque no está de moda.

Más peligroso —por estar algo más encubierto— es el subjetivismo específico o antropologismo. Está más encubierto porque se oculta tras la admisión de una verdad intersubjetiva. Pero uno y otro, en el fondo, se basan en la afirmación de Protágoras acerca de que el hombre es la medida de todas las cosas. Este lema siempre ha tenido éxito porque, como decía Sartre (1943), “el hombre es, fundamentalmente, el deseo de ser Dios” (p.653). Así, el hecho de que la realidad procede del pensamiento y la razón humana, es algo aparentemente admisible como defensa de la dignidad del hombre y del verdadero humanismo.

La crisis de la verdad se traduce en negar la metafísica: el ser y la naturaleza se sustituyen por fenómenos; la perfección moral, por el “bienestar” o el “sentirme a gusto conmigo mismo”; los valores se entienden como valoraciones y la esencia del hombre se sustituye por los accidentes: de calidad (“vida de calidad”), cantidad, relación, etc. a cuya búsqueda se dedicarán las distintas pedagogías (Martínez García, 2002), según los fines que imponga la Política o los Medios de Comunicación. Pero “el fin” en la pedagogía ha desaparecido al desaparecer la verdad y el ser.

Podríamos decir que el problema ontológico queda resuelto al disolver el problema disolviendo el ser. Todo problema educativo se ha ido reduciendo a un problema más bien técnico: el de cómo acomodarse a las exigencias sociales o promover el cambio de estructuras sociales; en algunas ocasiones se trata de un problema de métodos más que de fondo. Ante esta situación, aclararse sobre la verdad de lo que es el hombre y su fin es el reto principal al que la sociedad se enfrenta.

Por un lado, se niega la naturaleza —aunque se afirma una libertad absoluta por la que el hombre se da a sí mismo sus fines—. Por otro lado, se defiende una naturaleza sin libertad —curiosamente, a veces, por las mismas personas que afirman la libertad absoluta—. En efecto, por una parte se dogmatiza acerca de los “hechos positivos” como única realidad, diciendo que sólo hay causas biológicas o físicas— es decir, sólo hay naturaleza—, y por otra se defiende la libertad de construir la realidad, aun en contra de los mismos hechos biológicos (cf. Ingeniería genética, ideología de género...). Así, se termina en una dictadura del subjetivismo, individual o antropológico y es la lógica consecuencia de negar la verdad del ser del hombre y su fin último, trascendente.

Tal subjetivismo, en sus diversas formas, hace imposible la concepción de la educación como educación de la libertad para la búsqueda de la plenitud personal. Lo anterior tiene una influencia enorme en el desenvolvimiento del hombre, ya que se sustituye la verdad objetiva por los pareceres u opiniones, el “ser” esencial del hombre por sus “estados”, el “bienestar” como objetivo por el “bienestar”, y los valores se entienden en muchos casos como algo circunstancial y acomodaticio.

Por otro lado, y en coherencia con lo anterior, se piensa que el hombre es libre de hacerse como quiera. Así, en lo educativo no hay propiamente un fin, sino fines y, por ello, no existe una Pedagogía sino pedagogías, tantas como sean los fines que se impongan desde instancias influyentes como pueden ser la Política o los Medios de Comunicación. Educar se entenderá, de este modo, como acomodar a las exigencias sociales, o, por el contrario, como la promoción del cambio de estructuras sociales, o, en fin, como lo que cada educador quiera.

Sin embargo, esta ausencia de fin origina una disgregación que conduce a un sinsentido ineficaz y desintegrante. Se escinden razón y realidad; razón, voluntad y corazón; individuo y sociedad; fe y razón. En definitiva, se escinde el hombre en un abanico de posibilidades supuestamente válidas por igual. Ante este panorama, es preciso un pensamiento que recupere la metafísica y con ella la naturaleza, el fin y la libertad, que recupere al hombre y su realidad. Es preciso preguntarse, en primer lugar, si es posible hacer algo desde la educación para conseguir que el hombre se llene de entusiasmo en el arduo trabajo de realizarse a sí mismo y a la sociedad, y en un segundo momento,

cómo se puede llevar a cabo esa tarea. Una respuesta afirmativa a ambas preguntas significaría volver a dar al hombre una posibilidad de crecimiento, de perfectibilidad, de realización.

## 2. Y AHORA, ¿QUÉ?

Se trata de un tema clásico. La vocación a la plenitud es tan antigua como el hombre mismo. Son muchos los autores que lo tratan en sus obras. Así, ya lo intuía Píndaro con la célebre expresión que aparece en su poema *Pythia II*: «llega a ser el que eres». Platón, por su parte, lo reafirmaba con su tesis de la aspiración del hombre al mundo de la verdad y del bien. También Aristóteles, entre otros, vuelve con fuerza sobre la aspiración a la perfección, es decir, la plenitud del entendimiento y la felicidad.

Esta vocación del hombre a la plenitud requiere la educación. Educación que, como formación del carácter o perfeccionamiento, es elemento clave que conduce a esa plenitud. Se trata de la teoría aristotélica del acto y la potencia, pensamiento que aparece también en la visión tomista del hombre. Un hombre que es una criatura imperfecta pero que tiene potencialidades que desarrollar a través de sus decisiones libres. «Somos libres, o sea, no estamos hechos del todo; pero somos, o sea no todo lo tenemos que hacer» (Millán-Puelles, 1974, pp. 304-305).

Partimos de una realidad ya hecha y vamos hacia otra no hecha pero sí incoada, de un ser que no es plenamente ser, pero que tampoco es plenamente no ser. Por eso es posible el cambio y por eso es posible también la educación (la cual es una acción que se da con movimiento, con cambio).

## 3. EL HOMBRE, SER PERFECCIONABLE Y BUSCADOR DE FELICIDAD

En la actualidad, después de la crítica de la modernidad a la metafísica, y en plena crisis postmoderna, reaparece el tema de la vocación a la plenitud. En efecto, no es posible ignorar la inclinación del hombre al absoluto y su búsqueda de la verdad y del bien. Esto nos obliga a plantearnos el fin de lo que hacemos, el fin de la educación, cuál es el tipo de hombre que queremos que

sean los que más amamos y en definitiva, cómo queremos que sea la humanidad del mañana.

En este marco vemos que el hombre es mendigo de su crecimiento. Para conseguirlo, no puede ir “por donde quiera” (Barrio Maestre, 2007). Sólo se crece a partir de un fundamento, de una base: esta base en el hombre es su naturaleza (así como existe la naturaleza de cada cosa, se da la del hombre). Es preciso tener en cuenta que no vale ir hacia cualquier sitio si se quiere llegar a un lugar determinado. En el campo educativo, no todo el mundo aceptaría que es igualmente valioso un resultado en que el alumno haya adquirido una serie de virtudes o, por el contrario, que lo que le haya aportado la supuesta educación sea un amasijo de vicios o posturas antisociales. No es suficiente sustentar una supuesta libertad absoluta si luego, en el campo educativo, no se acepta que, precisamente en congruencia con esa postura, tenga igual valor un logro que su contrario, una virtud conseguida en el educando que el vicio opuesto.

En ese sentido, se puede afirmar que el ser del hombre no depende de su subjetividad (Millán-Puelles, 1994). Por ello, la bondad o maldad morales se corresponden con que los actos libres sean adecuados o no, respectivamente, a la naturaleza de ese ser. Naturaleza libre que es, en lenguaje de Millán-Puelles (1976, a, p.37), un “principio de operaciones fijo pero no un principio fijo de operaciones”. El deber —o los deberes— que implica esta afirmación se muestran en las tendencias —inclinaciones, disposiciones— naturales que tiene el hombre y a las que éste responde de una manera libre.

Ese camino del crecimiento no es unidireccional: puede tener avances pero también retrocesos. Avances hacia el ser más y retrocesos en sentido contrario hacia el ser menos. El hombre así, es *el mismo* pero no *lo mismo*: ha adquirido una segunda naturaleza. Con todo, del mismo modo que hay diversas maneras de llegar a un lugar, las hay también diferentes de crecer, pero esas maneras son accidentales, no esenciales. Y, por tanto, son sólo algunas, no son todas las que cada uno quiera. Lo innegable, por observable, es que el hombre, en el marco de su vida mortal, puede decidir su propio ser, su propia, podríamos decir, evolución en el ser con el que nace. Puede, así, autorrealizarse (Barrio Maestre, 2009).

El final de ese crecimiento es la plenitud. El hombre sólo puede ser de verdad, o en plenitud, que es lo mismo, si es con otros. Cada ser humano puede

ser más o menos hombre en todos los campos de la vida social. No puede ni desentenderse de ninguno, ni ser en solitario. Una cosa es ser individuo y otra muy diferente ser individualista. En efecto, la persona humana es un individuo subsistente dotado de una naturaleza racional, pero ser individuo subsistente no se identifica con ser individuo insolidario o egoísta. La insolidaridad no es un efecto de la individualidad del ser humano sino de un mal uso de su naturaleza racional.

En este marco, se entiende que sólo hay crecimiento personal cuando se busca el bien común. Y dado que el bien común es el mejor bien particular, ese bien común engloba todo lo que constituye la plenitud del hombre (ya que engloba los bienes materiales necesarios, la paz que es fruto de la justicia y asegura la convivencia libre, y los valores éticos y espirituales que son lo más elevado del hombre). En consecuencia, en la búsqueda del bien común está una vía segura de plenificación del hombre. Del amor a sí mismo se parte para amar a los demás buscando el bien común.

Ahora bien, esos seres humanos que buscan el bien común en la vida social son hombres y mujeres. Respecto a este aspecto se nota una deficiencia en la antropología de Millán-Puelles, aunque se da también en otros pensadores (él sí se refiere a la mujer (1976, b), pero faltaría profundizar en ello). Esta carencia se refiere al tema de la identidad y la diferencia sexual. Así, del hombre se ha estudiado la racionalidad, la libertad, la voluntad, incluso el corazón, aunque menos –de ahí la deficiencia del estudio de la afectividad que lamenta Von Hildebrand (2001), por ejemplo-. Sin embargo, hemos empezado a percatarnos de la importancia del estudio de la naturaleza de lo sexual, y de lo grande de la diferencia, a raíz del movimiento feminista, que ha puesto a la mujer en el punto de mira, que ha reivindicado su dignidad y sus derechos.

Pero la ideología de género ha ido más allá, queriendo acabar con la diferencia sexual: todo da igual, tu eres lo que quieres ser, lo natural no importa sino tu decisión (*choice*). El reduccionismo de tantas filosofías modernas supone esta idea de igualdad enloquecida. En efecto, el rechazo de la diferencia es, en el fondo, querer que todos sean iguales a mí, no aceptar al otro en cuanto otro, a la realidad en cuanto otra.

Es importante, por tanto, afirmar que hay una naturaleza común, pero dos modos de ser de esa naturaleza. Uno es la “masculinidad” y otro la



“feminidad”. Ambos componen la naturaleza humana. Con todo, esto no está en Millán-Puelles porque no se ha estudiado la sexualidad. Sin embargo, con algunos personalistas se está haciendo un acercamiento a este elemento. En las antropologías se habla del hombre en general, pero la humanidad se realiza en forma masculina o femenina, inevitablemente en forma diferente (Castilla, 1996). Y esa diferencia atraviesa todas las dimensiones de la persona. Se trata de una naturaleza humana en dos modos de ser persona, diferentes siempre, complementarios siempre, llamados a unirse y a colaborar en la creación en una corresponsabilidad. Pero los dos hacen las cosas de manera diferente y por ello deben aportar cada uno lo suyo.

En la familia y en la educación cada uno tiene su papel. La madre, con el apego aporta la semejanza, la autoestima del niño.... El padre, en cambio, ejerce la función de diferenciador, debe abrir al niño a la realidad, a lo otro que él mismo, sacarle de su egocentrismo. Y esto lo hace poniéndole límites, diciéndole “no”, haciéndole ver que en el mundo hay algo más que sus caprichos.

Hay que educar a hombres y mujeres según su ser, para que lleguen al estado perfecto que les corresponde. Y esto supone una educación de la afectividad, de la generosidad, de la entrega al otro para formar con él comunión, pero a partir de la aceptación de la propia identidad y diferencia que es irrefutable, que nunca desaparece. La plenitud del hombre está en la comunión, en la entrega, en el don de sí por amor, saliendo de sí mismo e intentando comprender al otro, lo cual no puede estar más a tono con el sano realismo de Millán-Puelles (Millán-Puelles, 1976, a).

La esencia humana es tan rica que no se realiza en un individuo. Cada uno es un mundo, y es un mundo también el ser masculino y femenino, la esencia de la feminidad y masculinidad (Nubiola, 1994). Significa que la naturaleza común se manifiesta en cada uno de una manera, lo cual es muy importante para tener en cuenta en la educación y en los papeles del hombre y de la mujer en la familia y en la sociedad.

La sexualidad es un “modo de ser” personal. Hombre y mujer tienen las mismas capacidades para todo tipo de cosas y no hay papeles exclusivos para uno u otra, pero lo hacen cada uno a su modo. Por lo mismo, no hay virtudes propiamente masculinas o femeninas, pero cada uno las vive a su modo.

Es preciso buscar la importancia de la diferencia antropológica, de qué es lo propio de la mujer y del varón. Para ello hay que distinguir lo natural de lo accidental y cultural, lo cambiante de las inclinaciones naturales que son propias o más adecuadas de la mujer y del varón. Ambos han de complementarse, aportando cada uno lo específico suyo. De ahí también la importancia del padre y la madre en la educación.

Se trata, por tanto, de educar en la diferencia, de aceptar al otro. Esto supone el amor. Muchos matrimonios se separan cuando descubren la diferencia del otro, porque le habían aceptado solo en cuanto se acomodaba a sí mismo.

Lo anterior tiene una serie de aplicaciones. Por un lado, es preciso mantener la figura del Padre en la educación, el que ponga límites, el que diga “no”, el que abra a la realidad. Por otro lado, es importante tener todo esto en cuenta en la educación diferenciada: somos de naturaleza humana idéntica, idéntica dignidad, pero diferentes. Otra aplicación se refiere al campo de la educación de la afectividad. La esencia del hombre es el don de sí; de ahí que sea tan importante educar en el amor. De esto Millán-Puelles no trata, y en sentido clásico, identifica el deseo, el amor, con la voluntad, considerando dos facultades, no tres, como por ejemplo, postula Von Hildebrand (2001). Y una cuarta sería la aplicación que se refiere a la corresponsabilidad hombre-mujer en todos los sectores de la vida social.

#### 4. IMPORTANCIA Y LÍMITES DE UNA VIDA DE LIBERTAD

Todo lo que se viene afirmando no es posible sin la libertad (Millán-Puelles, 1995). Si el ser humano, hombre o mujer, no fuera dueño de sus actos, no podría aprender, planear un futuro diferente y trabajar por él, perfeccionarse, por tanto. La palabra clave aquí es adecuación. En efecto, si se ve que el hombre tiene la posibilidad de crecer o no, de ir en un sentido o en otro (con una variedad de recorridos tanto en un sentido como en el otro), es porque elige y su elección es decisiva: con unas se acierta y con otras no (el animal siempre acierta). Sin la libertad no hay deberes, ni tampoco moralidad, ni normatividad ética, ni posibilidad de educación, ni perfeccionamiento.

Claro que no se trata de una libertad absoluta. Los reclamos de libertad

que se dan hoy en algunos ambientes responden a un anhelo de independencia respecto de todas las ataduras, de modo que siendo que se busca una mayor plenitud personal, lo que se halla es, o los mismos defectos, o algo contradictorio, ya que se anhelaba una liberación total de las ataduras y se encuentra al final del proceso una insatisfacción mayor. El resultado es un alejamiento progresivo de lo que constituye un hombre pleno. Por el contrario, la libertad es compromiso con aquello que se ve como bueno. Por eso, sólo amando (comprometiéndose) se consigue libertad y también avance en la plenitud (Millán-Puelles, 1994).

A más libertad, más dignidad y más plenitud, es decir, crecimiento personal. Sin embargo, esto no ocurre de modo espontáneo o, podríamos decir, natural, sin esfuerzo ni intervención de las facultades propias del hombre. En efecto, entendimiento, voluntad y también corazón deben ser educados para facilitarlos. Educación que, de no darse, incapacita al hombre y lo deja inválido, inhábil para crecer. La educación de la cabeza, la voluntad y los afectos facilitará el desarrollo hacia la plenitud al favorecer el crecimiento de la libertad por la consecución de las virtudes morales.

Ahora bien, la clave para poder dar una respuesta válida al interrogante de por dónde deben ir las opciones libres del hombre para contribuir a la plenitud de éste, es tener en cuenta la relación de la libertad con la verdad (Barrio Maestre, 2001). La absolutización del libre albedrío y la negación teórica o práctica de la verdad natural del hombre, van de la mano, de modo que unas decisiones anulan el efecto positivo de otras, dando como resultado no sólo un no perfeccionamiento sino, más aún, una degradación del ser humano concreto.

Esto mismo ocurre en el campo de la libertad absoluta para el uso de la inteligencia. Algunas corrientes sustentan que la inteligencia crece por la construcción de la realidad, pues dado que —dicen— no se puede llegar al conocimiento de la verdad de las cosas —su realidad—, no estamos ante lo que las cosas son sino ante lo que parecen ser y, por tanto, la inteligencia tiene la tarea de construir esa realidad. Sin embargo, es cierto que hay un amplio sector del pensamiento que está construido, pero el error radica en pensar que lo significativo de las cosas es lo que pensamos o sentimos de ellas prescindiendo de lo que realmente son.

En efecto, en todo proceso lógico se va desde el fundamento a lo fundamentado, mientras que aquí es lo contrario: no hay fundamento y, por tanto, no existe base para lo fundamentado. Considero que la inteligencia sólo crece si se apropia la realidad de la cosa, de la verdad.

La libertad facilita ese proceso de formación, el cual es proceso de crecimiento, de perfeccionamiento, de educación. Perfección es lo mismo que persona formada. Así, en la educación no basta con instruir sino que es preciso formar las facultades. Es importante educar la voluntad libre para que el hombre pueda obrar fácilmente en el camino de su crecimiento. Si a la verdad y el bien se llega mediante un proceso de decisiones libres, estamos ante la educación de ese hombre o esa mujer (Millán-Puelles, 1989).

Dicho de otro modo, nos encontramos con que el estado perfecto del hombre coincide así con el fin último del hombre, esto es, con la felicidad. Y como ese estado perfecto se consigue con la educación, es con ésta con la que caminamos hacia la perfección de ese estado feliz.

Podríamos preguntarnos si este fin es dependiente de las distintas culturas o, por el contrario, es independiente de los distintos fenómenos culturales y, por tanto, común a todos los hombres sin importar en qué medio cultural se desenvuelvan. El estado de virtud —*status virtutis*—, al que se llega por ese perfeccionamiento que constituye la afirmación libre de nuestro ser (Millán-Puelles, 1989), lo es independientemente de la cultura en que viva cada ser humano, pues éste tiene un ser. Obrando así se llega a crecer en ese ser nuestro. Puesto que el fin de la educación debe ser la “conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud” (ST, Supl. III, q. 41, a. 1, citado en Millán-Puelles, 1989), por el hecho de pertenecer al *hombre como hombre*, estamos ante el mismo fin para cualquier ser humano, independientemente de que pertenezca a un ámbito cultural o a otro.

## 5. EDUCACIÓN Y LIBERTAD, BINOMIO EFICAZ EN EL PROCESO PERFECTIVO

Sin embargo, en este proceso perfectivo el hombre no camina exclusivamente hacia adelante: puede retroceder de modo que en lugar de acercarse a la

posesión del propio ser, según hemos indicado, se aleje del mismo. Esto conlleva, a mi modo de ver, dos resultados importantes. Por un lado, el hecho de que el hombre puede no aceptar esta realidad y negarla disfrazando sus actos con la defensa de una supuesta autonomía total que le permita hacerse como quiera y con la misma eficacia positiva en todos sus actos. Por otro, el hecho de la posibilidad de retroceso en el camino perfectivo abre una puerta para un trabajo educativo que recomponga el ser del hombre.

En esa tarea educativa hay que prestar atención a los fines y a los medios. Ocurre que quizá hoy se da gran importancia a los medios y, sin embargo, hay una gran perplejidad en lo relativo a los fines. Con todo, esto no puede ser eficaz, pues los medios deben ser proporcionados y adecuados al fin, ya que son las vías hacia el fin. Se exigen medios buenos y proporcionados a su fin. Maritain (1950, p. 64) habla de la necesidad de someter la propia vida y la educación a la razón. Por el contrario, en la actualidad educativa en general estamos inmersos en una racionalización técnica, en la que priman los medios exteriores al hombre, mientras que queda en segundo lugar la racionalización moral, es decir, aquella en la que tienen la primacía los medios que son el hombre mismo, su libertad y su virtud. Y esos medios técnicos no tienen una consonancia con un elenco de fines que correspondan al ser del hombre. En efecto, si no hay valores ni deberes morales que, podríamos decir, están ya fijados de antemano y el hombre puede conocer, surge la pregunta en todo educador –y, por supuesto, en el mismo educando– de hacia dónde se debe dirigir la acción educativa, cuál es el modelo de hombre que se debe buscar. De este modo, los medios campean sin un sentido, sin ser proporcionados a los fines, pues no hay claridad respecto a ellos.

Así pues, el fin de la tarea educativa debe ser habilitar la libertad para una toma de decisiones en que se descubran ciertos valores, se acepten, se dé una compenetración del sujeto con ellos y, por fin, se organice la vida en función de ellos. Pero una cosa es ver claro y otra diferente poder hacerlo. Hace falta fomentar la motivación. En ese proceso, el ideal nos dará fuerzas. Por otro lado, un carácter educado, una voluntad educada, aportan una fuerza enorme que impulsa en el sentido indicado.

Este aprendizaje requiere prever consecuencias y asumirlas, buscar motivos, saber renunciar superando estados de ánimo, no ser esclavos de las modas

y tener proyectos personales. Ayudará dar a conocer previamente —o facilitar que el mismo sujeto lo conozca por sí mismo— la grandeza de la meta que se propone. Se trata de educar entusiasmado con la verdad de lo que se persigue, pues el entusiasmo supone la creencia en la posible realización del ideal (Morales, 2003).

## 6. CONCLUSIÓN

En definitiva, estamos ante una educación de la libertad que implica educar la inteligencia, la voluntad y también el mundo de los afectos. De este modo, los motivos serán no sólo el placer o la utilidad sino aquellos que susciten las virtudes.

La labor del educador es de gran importancia (Millán-Puelles, 1989). Y lo es porque los grandes ideales plasmados en la vida podríamos decir que arrastran poderosamente. El educador, entonces, se convierte en una figura de primera magnitud para ser él mismo modelo, por una parte, y para mostrar, por otra, pautas de conducta encarnadas en personas que hayan sido, o lo sean en tiempo real, hitos de valor humanizador para la sociedad (Martínez García, 2002). Esto puede hacerse, pues si el hombre ya tiene una naturaleza dada y puede ir perfeccionando las facultades de la misma en el uso de su libertad obrando en un sentido determinado, no sólo se pueden presentar pautas que eleven y perfeccionen al ser humano, sino que se deben mostrar.

El maestro eficaz debe enseñar a pensar, enseñar a querer, enseñar a amar, y lo debe hacer amando a su vez y entusiasmado. Enseñar a pensar equivale a estimularle para que encuentre por sí mismo la verdad. Enseñar a querer implica forjar la voluntad para que el educando tenga la energía conveniente para llevar a cabo aquello que se propuso. Enseñar a amar es educar el corazón, el cual, si se educa, enseña a pensar mejor y ayuda eficazmente a la voluntad (Morales, 2003). Todo esto debe hacerse amando al educando y entusiasmándole con la tarea de perfeccionarse.

Esta misma tarea les corresponde a los padres, aunque en nuestra sociedad aparecen con rapidez fenómenos familiares que no corresponden, ciertamente, a un modelo de familia que podría facilitar el proceso educativo. Los

educadores deben apuntar, sobre todo, a la formación de las virtudes. Y esto porque quien posee la virtud moral siempre que actúa lo hace moralmente bien. Por otro lado, las virtudes morales son las que hacen buena la voluntad, de modo que el hombre virtuoso tiene lo necesario para ser un hombre perfecto. Y como la voluntad es la potencia que rige las demás, la formación de la voluntad será fundamental (Jiménez Abad, 1994)

Y junto con ella, la formación de virtudes concretas. En efecto, no habría perfeccionamiento sin educación, y tampoco se daría ese progreso perfecto si no se llegara a las virtudes. La formación afectiva, por su parte, no aparece suficientemente en los escritos de Millán-Puelles. Con todo, considero que tiene un importante carácter que se puede llamar colaborativo y mutuamente influyente, tanto con la facultad intelectual como con la voluntad o los apetitos sensibles. En lo intelectual, una afectividad fuerte promueve entusiasmo y una voluntad inmovible que favorece la motivación y el aprendizaje (Morales, 1971).

En el campo de la formación moral es necesario orientar las pasiones para que no ahoguen el corazón impidiendo que ame, sino que lo preparen, podríamos decir, para amar. Por otra parte, educar el corazón es vigorizar la voluntad, ya que una sensibilidad delicada, rectamente educada, pone al servicio de la idea una fuerza irresistible que la plasma en acto, no sólo por un momento, sino con permanencia. Las ideas frías sólo se convierten en acción fecunda y permanente cuando se funden al calor de una afectividad pacientemente educada. En efecto, las ideas, por sí solas, apenas tienen fuerza; pero cuando son sentidas adquieren una vitalidad fecunda.

Es preciso tener en cuenta la influencia de los movimientos afectivos y, a la vez, contar con su educación para facilitar el desarrollo de las potencias intelectual y volitiva de cara al perfeccionamiento del hombre. Considero que en muchos casos, la Pedagogía moderna olvida con facilidad no sólo la educación de la voluntad, sino también la del corazón. Pretende, quizá, desarrollar casi exclusivamente una sola de las facultades racionales del educando: la cognoscitiva, mientras que desprecia la volitiva y olvida casi en absoluto la afectiva. De este modo, se forman personas sin corazón y corazones sin gobierno.

Ante esto podemos preguntarnos cómo se puede formar el criterio. Son dos los elementos que intervienen en dicha formación: por un lado, se trata de

una cierta instrucción ética y, por otro, del robustecimiento de la fuerza moral para ser capaz de obrar de acuerdo con el juicio propio (Barrio Maestre, 2007). Así, el proceso de maduración en libertad supone aprender progresivamente a superar obstáculos, buscando lo que dignifica a la persona. Para ello debemos preguntarnos continuamente el “por qué” y el “para qué” de las acciones que se realizan, junto con la finalidad en relación al bien que buscan.

De este modo, se alcanzará ese estado de virtud que es el fin propio de la educación y que constituye la libre afirmación de nuestro ser. Este fin educativo es universal, porque al corresponder de un modo esencial a la educación, es algo independiente de la evolución histórica de las culturas y también de los recursos y medios de cada época. Además, esto es así porque el estado perfecto del hombre en tanto que hombre recae sobre el hombre, cuya esencia está por encima de los cambios circunstanciales que dan lugar a las distintas manifestaciones culturales. En efecto, ese fin es común a todos los hombres, independientemente de los diferentes medios que se puedan utilizar para conseguirlo.

De lo anterior se deduce que es necesario un pensamiento que recupere la metafísica y con ella la naturaleza, el fin y la libertad, que recupere la realidad sobre el hombre. Son precisos también unos educadores que presenten este ideal entusiasmando con él y que ayuden a hacerlo vida; y lo son, lógicamente, unos medios o estrategias para realizarlo. Pero todo ello ejercitando una gran constancia en el empeño, a pesar de las dificultades de dentro y de fuera que puedan aparecer.

La tarea que aparece ante nuestra vista es inmensa. La actual emergencia educativa incrementa la demanda de una educación que sea verdaderamente tal, que conduzca a la plenitud del hombre a través de decisiones libres coherentes con la naturaleza humana, que permita crecer en bien y terminar de ser.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILÓ, A. (1999). *Educación de los sentimientos*. Madrid: Palabra.
- ARISTÓTELES, (2004). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Alianza editorial.
- BARRIO MAESTRE, J.M. (2000). *Elementos de antropología pedagógica*. Madrid: Rialp.



- BARRIO MAESTRE, J.M. (2007) Dimensiones del crecimiento humano. *Educación y Educadores*, vol. 10, n. 1, 117-134.
- BARRIO MAESTRE, J.M., (2009). Libertad y verdad. Hacia una perspectiva realista de la libertad. En Lydia Jiménez (Dir.), *La juventud a examen*. Madrid: Fundación Familia Española.
- BURGOS, J.M., CAÑAS, J.L. y FERRER, U. (2006). *Hacia una definición de la filosofía personalista*. Madrid: Palabra.
- CARDONA, C. (2001). *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp.
- CASTILLA, B. (1996). *Persona masculina, persona femenina*. Madrid: Rialp.
- CID, T. (2005). Humanizar la sociedad: el carisma de la mujer. *Cuadernos de pensamiento*, 17, 229-243.
- ESCANDELL, J. (2009). Persona: historia y grandeza de un concepto. *Jornada filosófica*, Barcelona, 19 y 20 marzo (paper).
- FORMENT, E. (1994). La filosofía del bien común. En Juan Cruz Cruz (Dir.), *Anuario filosófico, jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles*, 27 (2), 797-815. Pamplona: Universidad de Navarra.
- HILDEBRAND, D. VON. (2001). *El corazón. Análisis de la afectividad humana* (4 ed.). Madrid: Palabra.
- JIMÉNEZ ABAD, A. (1994). Un aspecto concreto: la formación de la voluntad. En Víctor García Hoz (Coord.). *La orientación en la educación institucionalizada. La formación ética* (pp. 100-125). Madrid: Rialp.
- LLANO, A. (en prensa). *Antonio Millán-Puelles, filósofo de la libertad*.
- MARTÍNEZ GARCÍA, E. (2002). *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- MARITAIN, J. (1950). *La educación en este momento crucial*. Buenos Aires: Desclee de Brouwer.
- MELENDO, T. (1999). *Las dimensiones de la persona*. Madrid: Palabra.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1974). *Economía y libertad*. Madrid: Confederación de Cajas de Ahorro.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1976, b). La libertad y el ser de la mujer. En Miguel Ángel Chavarría (Ed.), *Mujer y Entorno social* (103-130). Madrid: Fundación General Mediterránea.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1976, a). *Sobre el hombre y la sociedad*. Madrid: Rialp.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1984). *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.

- MILLÁN-PUELLES, A. (1989). *La formación de la personalidad humana* (4 ed.). Madrid: Rialp.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1994). *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*. Madrid: Rialp.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1995). *El valor de la libertad*. Madrid: Rialp.
- MILLÁN-PUELLES, A. (2009). Las dimensiones morales del interés por la verdad. *Anuario filosófico*, XLII/3, 527-553.
- MORALES T. (1971) Coloquio Familiar. Valladolid: CSM.
- MORALES, T. (2003). *Hora de los laicos*. Madrid, Encuentro.
- NUBIOLA, J. (1994). Emancipación, magnanimidad y mujeres. En Juan Cruz Cruz (Dir.), *Anuario filosófico, jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles*, 27 (2), 641-654. Pamplona: Universidad de Navarra.
- RHONHEIMER, M. (2000). *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Pamplona: Eunsa.
- SANTOS, M., (1994). Sobre la libre afirmación de nuestro ser. En Juan Cruz Cruz (Dir.), *Anuario filosófico, jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles*, 27 (2), 847-853. Pamplona: Universidad de Navarra.
- SARTRE, J.P. (1943). *El ser y la nada*. París: Gallimard.
- ZUBIRI, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.

# Lo *auténtico femenino* y la elevación de lo humano. Reflexiones a partir del pensamiento de Juan Pablo II

DALIA SANTA CRUZ VERA\*

“Y al llegar la plenitud de los tiempos,  
envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer...”

Ga 4, 4

## SUMARIO

Introducción. 1. Luces y sombras sobre la comprensión de la mujer y su dignidad en la sociedad actual. 2. La mujer a la luz del principio bíblico de la creación. 3. Lo auténtico femenino al servicio de la elevación del hombre. 3.1. Apertura hacia la persona. 3.2. Primera educadora. 3.3. El cuidado de la vida. 3.4. El valor de la comprensión y la flexibilidad. 3.5. Conciencia de las propias limitaciones y virtud de la fortaleza. 4. Reflexiones finales. 5. Bibliografía.

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo quiere rendir un pequeño homenaje a la ingente labor realizada por Juan Pablo II a lo largo de sus veintisiete años de Pontificado en favor de la vida y de la dignidad de la persona humana. A un año del reconocimiento

---

\* D<sup>a</sup>. Dalia Santa Cruz Vera, profesora de la Universidad Católica de Colombia. Parte de este trabajo se encuentra publicado en el escrito de la autora: “Lo auténtico femenino y la cultura de la vida”, en Revista Berit Internacional, N° 12, pp. 41-52.

público que la Iglesia ha hecho de la santidad de este magno Pontífice, queremos unirnos a esta celebración intentando, de alguna manera, dar a conocer sus agudas intuiciones sobre lo que él llamaba “el genio femenino”, es decir, la *esencia y misión* de la mujer.

Con Juan Pablo II podemos afirmar que la mujer, en toda la riqueza de sus valores específicos, tiene mucho que aportar a la comprensión de la persona y del mundo; por tanto, a la *elevación* del hombre. La corrupción de la sociedad se inicia cuando se corrompen el matrimonio y la familia; y la corrupción de éstos, cuando el hombre y la mujer no alcanzan a comprenderse a sí mismos. Sin embargo, la familia y la sociedad renacen allí donde la mujer está presente como mujer, es decir, con su específica capacidad de *darse*.

Los documentos marco de nuestras reflexiones son las Catequesis de los miércoles sobre la *Teología del Cuerpo*<sup>1</sup> y la Exhortación apostólica *Mulieris dignitatem*, sobre la vocación y dignidad de la mujer<sup>2</sup>.

## I. LUCES Y SOMBRAS SOBRE LA COMPRENSIÓN DE LA MUJER Y SU DIGNIDAD EN LA SOCIEDAD ACTUAL

Nos parece oportuno al iniciar nuestras reflexiones, dirigir una mirada a la sociedad actual para descubrir cómo se concibe en ella lo específico femenino. En un acercamiento rápido podemos evidenciar lo que Juan Pablo II llamaba “luces y sombras”, signos positivos y negativos en lo que se refiere a la comprensión de la mujer y a su auténtica promoción.

Entre los *signos positivos* podemos ver que existe actualmente una mayor conciencia de la idéntica dignidad del hombre y de la mujer, así como el reconocimiento —por lo menos teórico— de los mismos derechos fundamentales; una participación más amplia de la mujer en las diversas profesiones; una presencia cada vez más significativa en el mundo intelectual, científico y político; una sensibilidad mayor a sus necesidades y prerrogativas en las relaciones familiares y afectivas, etc.

---

<sup>1</sup> Estas catequesis han sido recogidas en el libro: *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000.

<sup>2</sup> Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, (15 de agosto de 1988).

Muchos de estos logros se deben a la lucha iniciada por los *movimientos feministas de equidad*, que buscaban la igualdad de oportunidades y derechos entre hombres y mujeres. A este respecto, en su *Carta a las mujeres*, Juan Pablo II muestra su gratitud y admiración hacia aquellas mujeres que han conseguido, en medio de no pocas dificultades e injusticias, “la conquista de fundamentales derechos sociales, económicos y políticos”<sup>3</sup> de los que hoy la humanidad entera es deudora.

Sin embargo, pueden observarse todavía muchas “sombras” en el reconocimiento de la dignidad de la mujer, las graves ofensas que se cometen contra ella delatan la pobreza moral y cultural de muchos pueblos.

Por una parte, como producto de una mentalidad hedonista y utilitarista, está la tendencia a tratar a la mujer como objeto sexual de consumo al servicio de intereses egoístas y mezquinos. Signo evidente de esta mentalidad es el desprecio por la mujer manifestado en la pornografía, el fomento de la prostitución, las diversas formas de violencia sexual, el maltrato doméstico y la discriminación. Frutos también de la incomprensión de la condición femenina son el abandono y la indiferencia ante situaciones particularmente difíciles por las que algunas de ellas atraviesan, como son: las madres solteras, las mujeres abandonadas o divorciadas, etc.

Por otro lado, y como un signo de preocupación, ciertas corrientes feministas han ido imponiendo una inadecuada concepción de la mujer. Enfatizando la subordinación que ha sufrido la mujer por parte del varón a lo largo de la historia, fomentan la lucha y la rivalidad entre los sexos, la asunción de actitudes masculinizantes por parte de la mujer como una manera para conseguir y mantener los mismos derechos y oportunidades que el hombre. Como vemos, es una concepción peligrosa, pues propone —como enfatiza Juan Pablo II en la *Mulieris dignitatem*— una realización de la mujer en la renuncia a su *originalidad femenina*, con el riesgo de que por este camino la mujer nunca llegue a encontrar su plenitud y pueda sin embargo *deformar y perder lo que constituye su riqueza esencial*<sup>4</sup>.

En continuidad con este tipo de pensamiento surge la llamada *ideología*

---

<sup>3</sup> Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, (29 de junio de 1995), n° 6.

<sup>4</sup> Cf. Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, n° 10.

*de género*<sup>5</sup>. Es un tipo de feminismo radical que, para eliminar la supremacía de un sexo sobre el otro, propone la cancelación de las diferencias naturales entre el hombre y la mujer. Esta ideología parte de una antropología dualista e individualista que intenta separar en el ser humano su dimensión corpórea de su dimensión psico-espiritual<sup>6</sup>. Afirma que las diferencias entre el varón y la mujer —salvo las biológicas— no responden a su naturaleza sexuada, sino que son “roles socialmente contruidos”<sup>7</sup>, impuestos por una sociedad patriarcal con el fin de mantener sometida a la mujer.

Esta errada comprensión de lo femenino pretende “liberar” a la mujer de aquello que supuestamente la esclaviza: el matrimonio y la maternidad. Para conseguirlo, promueve, entre otros, la promiscuidad sexual, la homosexualidad y el aborto, pues para esta corriente no existen los géneros masculino y femenino, sino diversas orientaciones sexuales; y éstas dependen de la elección del individuo o de las condiciones socioculturales.

Como puede apreciarse, las consecuencias de la difusión de este tipo de pensamiento son gravemente perniciosas para la sociedad, especialmente para las nuevas generaciones. Para responder adecuadamente a los desafíos que en este ámbito se nos presentan, Juan Pablo II nos invita a volver la mirada a aquello que no muda, porque está basado en Cristo, “quien existe ayer, hoy y siempre” (*IPe* 2, 9). Al igual que su Maestro, nos insta a buscar la *verdad* sobre la persona humana -varón y mujer-, a trabajar por comprenderla mejor, a darla a conocer y a defenderla frente a aquellas corrientes de pensamiento que intentan desfigurarla.

“Sólo Cristo revela el hombre al mismo hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”<sup>8</sup> afirma el Concilio. Nada extraño, pues, que el Papa se remita a Cristo y a las páginas reveladas para ahondar en el misterio de la persona humana, consciente de que “la filosofía no basta para conocer el ser

<sup>5</sup> Para una mirada panorámica sobre la problemática ver: Óscar, Alzamora Revoredo, “Ideología de género: sus peligros y alcance”, en: Pontificio Consejo para la Familia, *Lexicón*, Editorial Palabra, Madrid 2004, pp. 575 – 590.

<sup>6</sup> Cf. María Lacalle Noriega, “La «deconstrucción» de la sociedad a través de la legislación”, en: AA.VV., *Mujer y varón ¿Misterio o autoconstrucción?*, España 2008, pp. 237.

<sup>7</sup> Término acuñado por primera vez en los documentos de la *IV Conferencia internacional sobre la mujer* en Pekín, 1995.

<sup>8</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et spes*, nº 22.

del hombre y la mujer, pues, cualquier imagen se comprende sólo a la luz de la erdad de la cual es imagen”<sup>9</sup>.

## 2. LA MUJER A LA LUZ DEL *PRINCIPIO* BÍBLICO DE LA CREACIÓN

En el gran ciclo de catequesis de los miércoles sobre la *Teología del cuerpo*, Juan Pablo II al preguntarse por la verdad sobre la persona humana se remite —como hace Cristo en el Evangelio— al “principio”, es decir, a aquella página del Génesis en que se nos narra la creación del hombre y de la mujer por parte de Dios. En este acto creador se nos revela el designio de Dios sobre el hombre —varón y mujer—, es decir, cómo Dios lo ha pensado y lo ha hecho. La verdad de la criatura surge, pues, del pensamiento que la crea.

Jesucristo, en el diálogo que entabla con los fariseos que defendían el derecho a repudiar a la mujer por cualquier causa, remite por dos veces a sus interlocutores al “principio” diciendo: “¿No habéis leído que desde el *principio* el Creador los hizo varón y mujer [...]?” (*Mt* 19, 4). Y después, al apelar ellos a la ley sobre el divorcio dada por Moisés, les dice: “Moisés teniendo en cuenta la dureza de vuestros corazones os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero *al principio* no era así” (*Mt* 19, 8).

Cristo al remitirse al *principio*, por un lado defiende los derechos de la mujer dentro del matrimonio, contradiciendo aquella tradición del pueblo judío que discriminaba injustamente a la mujer poniéndola bajo el dominio del hombre; pero, por otro lado, confirma el *ethos* del Evangelio y de la Redención que Él viene a instaurar. Si el pecado ha llevado al hombre a desconocer la dignidad de la mujer, Cristo se presenta como testigo y defensor de esa dignidad querida por Dios desde el *principio*. Se presenta como Aquél que *restaura* el orden de todas las cosas.

En el primer relato del Génesis sobre la creación del hombre se lee: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó” (*Gn* 1, 27). La base inmutable de toda la antropología cristiana apunta ya en este texto. Y, puesto que el acto de creación del hombre y de la

---

<sup>9</sup> Stanislaw Grygiel, *Mi dulce y querida guía*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2007, p. 13.

mujer está inserto en el ritmo de la creación del mundo en siete días, podemos extraer de este primer relato algunas verdades antropológicas esenciales:

- El hombre se nos revela como el ápice de la creación. Su superioridad es patente frente al mundo creado al que va a *someter y dominar*. Aunque estrechamente ligado al mundo de las criaturas, no encuentra en ellas su semejanza. El hombre —varón y mujer— es semejante sólo a Dios. No va a ser definido por su semejanza corporal con las criaturas, sino por su singularísima relación con Dios, a cuya Imagen ha sido creado. Al respecto, Juan Pablo II escribe: “Ya a la luz de las primeras frases de la Biblia el hombre no puede ser ni comprendido ni explicado completamente por las categorías tomadas del «mundo», es decir, del conjunto visible de los cuerpos”<sup>10</sup>. El hombre y la mujer —que coronan la creación del mundo visible— tienen su origen en el llamado que Dios les hace a la existencia. Son personas, pues han sido creados a imagen de un Dios personal, de ahí les viene toda su grandeza y dignidad. A diferencia de los animales, son seres racionales: inteligentes y libres, con capacidad de amar.
- “Hombre y mujer los creó”: el ser humano desde el *principio* existe como varón o como mujer. La humanidad desde su origen está constituida por la relación de lo masculino con lo femenino. “Es esta humanidad sexuada la que se declara explícitamente «imagen de Dios».”<sup>11</sup>

El segundo relato de la creación del hombre, al que específicamente hace alusión Jesús en su diálogo con los fariseos al hablar del “principio”, aporta luz abundante para penetrar en el misterio de la persona humana femenina. Este relato, más que el anterior, nos permite descubrir —si se puede hablar así— el motivo que ha llevado a Dios a crear a la mujer<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, p. 66.

<sup>11</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, 31 de mayo de 2004, p.12.

<sup>12</sup> Cf. Carlo Caffarra, *Punti di riferimento, aspetti problematici e questioni da approfondire*, en Pontificium Consilium pro Laicis, “Uomini e donne. Diversità e reciproca complementarità”, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, p.136.



En las siguientes palabras del Génesis: “Y dijo Dios: No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada” (2, 18), encontramos encerrado todo el misterio de la mujer. Adán que había recibido de Dios *las aves del cielo y todos los animales del campo* no pudo encontrar para él *una ayuda que le fuera semejante*. El hombre-varón se siente solo frente al universo de las criaturas creadas —los animales y las cosas—. Es Eva quien va a sacar a Adán de su soledad. La existencia de la mujer era necesaria, pues, para que el hombre pudiese encontrar en la *comunidad de las personas* aquella plenitud a la que estaba llamado.

Esta *originaria soledad* —como la llama Juan Pablo II— no aparece en el primer relato en el que Dios crea al hombre varón y mujer en un solo acto. Es el segundo relato, que narra primero la creación del hombre y después la de la mujer, el que centra su atención en este sentirse el *hombre solo*. Esta *soledad originaria* presenta a la vez un significado negativo y positivo<sup>13</sup>.

Tiene un significado *negativo* en cuanto expresa lo que el hombre *no es*: Adán no encuentra en los animales una ayuda adecuada, no puede *definirse* a través de ellos; su primer acto de autoconciencia lo hace reconocerse superior y *esencialmente* diferente a éstos. El hombre, que ha puesto nombre a los animales —los ha identificado— no ha podido descubrir su propia identidad. Se siente solo frente al mundo visible y esta soledad es testimonio de su trascendencia sobre los seres vivientes: signo de su intrínseca dignidad. Y aquí encontramos encerrado el *significado positivo* de esta soledad: el hombre es persona humana y experimenta la necesidad de comunicarse con otra persona humana.

Al respecto, Juan Pablo II escribe: “la soledad del hombre, (...) no sólo se presenta como el primer descubrimiento de la (...) trascendencia propia de la persona, sino también como descubrimiento de una adecuada relación «a la» persona y, por lo tanto, como apertura y espera de una «comunidad de las personas»”<sup>14</sup>.

En esto se nos revela una verdad antropológica fundamental: El hombre se encontrará a sí mismo en la medida en que se abra a la comunidad interpersonal,

<sup>13</sup> Sigo las meditaciones del Papa sobre la creación del hombre varón y mujer en: Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, p. 78-82.

<sup>14</sup> Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, p. 98.

es decir, en la medida en que acoja a los demás como *don* para su vida y haga de su propia vida un continuo *don* para los demás.

El Génesis nos dice que una vez que Dios crea a la mujer “la lleva ante el hombre”. La mujer aparece, pues, como un *don* hecho por Dios al hombre. Carlo Caffarra, comentando el segundo relato de la creación nos dice: “La palabra bíblica «es llevada» reclama unos significados profundos. Una persona no puede ser donada en el mismo modo en que es donada una cosa. Aquella debe consentir en la donación: debe ser ella quien se done a sí misma. El texto bíblico, por tanto, significa que por un lado la vocación de la persona es *el don de sí*, y por otra, que es la persona misma quien debe *aceptar* esta vocación suya.”<sup>15</sup>

Adán, que hasta el momento no había pronunciado una sola palabra, ante la bella subjetividad de Eva estalla en un canto de admiración y de gozo diciendo: “esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne”. Es la presencia de la mujer la que logra arrancarlo del sopor en que se encontraba y lo hace consciente de la grandeza de su *ser persona* y de la belleza de su vocación al amor. Ante el *don* que es la mujer el hombre se reconoce a sí mismo como *don*. Al parecer, no es el conocimiento de las cosas ni el dominio de la tierra lo que dará al hombre —varón y mujer— su identidad; ni en ellos podrá encontrar jamás su perfección. Por el contrario, alcanzará su plenitud como persona en la disposición para acoger al otro y para entregarse a él en aquella libertad que hace posible el amor.

Así lo afirma la *Redemptor hominis* en el número 10: “El hombre no puede vivir sin amar. Él permanece para sí mismo como un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”.

Es en esta vocación al amor, a la *communio personarum*, donde el hombre y la mujer realizan su ser a *imagen de Dios*, de un Dios que no es soledad sino Trinidad de Personas. Si la función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, el hombre llega a ser imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión<sup>16</sup>. El hombre “es desde el «principio» —nos dice Juan Pablo II— no solamente imagen en la cual se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente,

<sup>15</sup> Carlo Caffarra, *Punti di riferimento...*, p. 137 (la traducción es mía).

<sup>16</sup> Cf. Juan Pablo II, *Op. cit.*, p. 99.

imagen de una inescrutable comunión divina de Personas”.<sup>17</sup> Hombre y mujer, al ser creados en la “unidad de los dos”, deben reflejar en el mundo la comunión de amor que se da entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Llegados a este punto, podemos decir que la *verdad originaria* sobre la mujer, revelada en el *principio bíblico* al que Cristo hace referencia, consiste principalmente en el hecho de que ella es creada para “ayudar” al hombre — varón y mujer— a ser imagen plena de Dios. La mujer existe para hacer posible la comunión de las personas en la que esta imagen alcanza todo su esplendor.

### 3. LO AUTÉNTICO FEMENINO AL SERVICIO DE LA ELEVACIÓN DEL HOMBRE

Los múltiples inconvenientes que trae consigo una errónea comprensión de lo masculino y lo femenino, como la que desarrolla la ideología de género, por un lado nos hacen reconocer la complejidad antropológica del ser varón o ser mujer, así como las dificultades para captar el sentido profundo de dicha diferencia. Pero, por otro lado, son un reclamo para esforzarnos por individuar, en la medida de lo posible, los rasgos característicos de uno y otra<sup>18</sup>.

Intentaremos exponer brevemente, a la luz de las meditaciones sobre la vocación y dignidad de la mujer que nos ofrece el Papa en la *Mulieris dignitatem*, aquello que nos parece representa mejor lo específico femenino, haciendo notar que cada rasgo puede ser también compartido por el varón, ya que “varón y mujer son dos versiones diferentes y originales del *ser humano único*”<sup>19</sup>.

#### 3.1. Apertura hacia la persona

Aquello que constituye el “genio femenino”, como tan bellamente llamaba Juan Pablo II a la riqueza propia de la feminidad, está en directa

---

<sup>17</sup> Ib.

<sup>18</sup> Sigo para el desarrollo de este apartado el trabajo de Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese, *L'orizzonte della reciprocità in famiglia*, en: Pontificum Consilium Pro Laicis, “*Uomini e donne. Diversità e Reciproca Complementarità*”, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 153-174.

<sup>19</sup> Josef Seifert, “Defender a la mujer del feminismo”, en *Atlántida* 13, p. 17.

relación con esa capacidad natural de la mujer de ser madre, con el don de la maternidad.

El proceso generativo que se desarrolla en la mujer ilumina ejemplarmente lo que significa ese *ser para el otro*, al que todo ser humano está llamado. La íntima unión —única— que se establece entre la madre y el hijo, exalta de forma especial la dimensión antropológica de la relacionalidad, de la *apertura hacia la persona*, en la que ésta encuentra su plenitud.

Esta vocación a ser madre, estructura toda la personalidad femenina —en sus dimensiones biológica, psíquica y espiritual— dotándola de una disponibilidad interior para acoger al otro, darle un lugar, protegerlo, ayudarlo a su desarrollo y crecimiento, dedicarse a él en cuerpo y alma; así mismo, cuando llega el momento propicio, permitir que empiece a vivir autónomamente.

En un hermoso fragmento de la *Mulieris dignitatem*, Juan Pablo II expresa con gran profundidad esta verdad: “La maternidad conlleva una comunión especial con el misterio de la vida que madura en el seno de la mujer”. Señala a continuación sus consecuencias antropológicas: “Este modo único de contacto con el nuevo hombre que se está formando crea a su vez una actitud hacia el hombre —no sólo hacia el propio hijo, sino hacia el hombre en general— que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer”<sup>20</sup>.

De ahí que a la mujer se le haya reconocido siempre una capacidad natural para atender al hombre concreto, para descubrir a cada uno dentro de la masa; su naturaleza femenina la lleva a fomentar relaciones espontáneamente con los que están a su alrededor, especialmente si son débiles e indefensos. Por ello, se denomina también al “genio femenino” como *don de la entrega y la solidaridad*, que se traduce en una delicada sensibilidad ante los requerimientos de las otras personas.

Dentro de una sociedad que privilegia la rivalidad y la competencia entre los hombres, el individualismo y el poder de los unos sobre los otros, la mujer se presenta como aquella que vive de manera especial para el *servicio y la entrega*. Enseña así a vivir la *vocación al amor*; sin la cual el hombre no alcanzará nunca la felicidad. Es lo que expresa el Concilio en una frase de gran densidad antropológica: “El hombre, única criatura sobre la tierra

---

<sup>20</sup> Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, nº 18.

querida por sí misma, no puede encontrar su plenitud sino en la entrega sincera de sí a los demás”<sup>21</sup>.

Si bien es cierto que la maternidad invita a la mujer a abandonar todo posible egocentrismo e individualismo, dotándola, al contrario, de una *especial capacidad de amar*, también es verdad que esta realidad se presenta como un *don* y una *tarea*. Este *existir para el otro* deja espacio a la educación y al esfuerzo personal. De hecho, las mujeres pueden desarrollar, en mayor o menor medida, su sentido maternal: son muchas las que están dispuestas a dar la vida por sus hijos, pero también hay quienes los abandonan e incluso les impiden nacer. Como todo en el ser humano, este rasgo femenino puede pervertirse, bloquearse o hacerse infecundo.

Claro signo de esta vocación a la entrega, grabado en el corazón de toda mujer, es el “altísimo precio” con que una madre “paga” el terminar con el pequeño ser que late en su seno. “La opinión pública actual intenta de modos diversos «anular» el mal de este pecado —nos dice el Papa hablando del aborto—; pero normalmente la *conciencia de la mujer no consigue olvidar* el haber quitado la vida a su propio hijo, porque ella no logra cancelar su disponibilidad a acoger la vida, inscrita en su «ethos» desde el «principio»”<sup>22</sup>.

### 3.2. Primera educadora

La dimensión espiritual de la maternidad y la paternidad humanas se encarna en la educación de los hijos. Ésta reclama en primer lugar que el hombre y la mujer, desde pequeños, sean ayudados a vislumbrar el sentido de su propia humanidad, es decir, que sean ayudados a comprender que están llamados a crear relaciones interpersonales cada vez más óptimas y que sólo en esta comunión de las personas el ser humano se realiza a sí mismo.

Como madre y primera educadora —escribe Juan Pablo II— la mujer tiene una innegable *precedencia específica* respecto al varón<sup>23</sup>. El hombre-esposo, al encontrarse “fuera” del proceso de gestación y nacimiento, recibe de la mujer no sólo el conocimiento de su propia *paternidad* sino que aprende tam-

---

<sup>21</sup> Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n° 24.

<sup>22</sup> Juan Pablo II, *Op. cit.*, n°14.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n° 19.

bién de ella, en muchos aspectos, sobre todo al inicio, a ser padre<sup>24</sup>.

La educación de los hijos, si bien es tarea de ambos, es la madre quien otorga al proceso educativo un sello especial. A ella corresponde, en primer lugar, “hacerlos crecer como personas”, ayudarlos a que alcancen la plenitud de su humanidad.

El Papa, en el número 19 de la *Mulieris dignitatem*, llama la atención sobre el hecho de que si bien, en el sentido biofísico, la maternidad puede parecer “pasiva” —la vida del hijo crece y “tiene lugar” en el cuerpo de la madre—, “[...] bajo el aspecto personal-ético expresa una creatividad muy importante de la mujer, de la cual depende de manera decisiva la misma humanidad de la nueva criatura.”<sup>25</sup>

En este sentido, la madre desempeña una misión particular en la transmisión de los valores morales más preciados: la generosidad, el respeto, la amistad, el compañerismo, la lealtad, el aprecio por la verdad, la compasión, etc. Es ella también quien muchas veces hace la verdad asequible, dulce y tierna para los suyos.

De ahí que el Concilio dirigiera a las mujeres un apremiante llamado para que dentro de un mundo en constante cambio y donde los valores del espíritu son no pocas veces despreciados ayudasen a la humanidad a no decaer: “Velad por el porvenir de nuestra especie” —escribían—, “detened la mano del hombre que, en un momento de locura, intentase destruir la civilización humana”, “sed guardianas de la pureza, del desinterés, de la piedad”<sup>26</sup>.

A este respecto, como reconocimiento a la labor educativa de la mujer en la familia y en la sociedad, se lee en la *Carta a las mujeres*: “Normalmente el progreso se valora según las categorías científicas y técnicas, (...). Sin embargo, no es esta la única dimensión del progreso, es más, ni siquiera es la principal. Más importante es la dimensión ética y social, que afecta a las relaciones humanas y a los valores del espíritu: en esta dimensión, desarrollada a menudo sin clamor, (...) especialmente dentro de la familia, la sociedad es en gran parte deudora precisamente al «genio femenino»”<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, n° 18.

<sup>25</sup> *Ibid.*, n° 19.

<sup>26</sup> *Mensajes del Concilio a la Humanidad* (8 de diciembre de 1965): *A las mujeres*.

<sup>27</sup> Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, n° 9.

### 3.3. El cuidado de la vida

“En el cambio cultural a favor de la vida las mujeres tienen un campo de pensamiento y de acción singular y sin duda determinante” se lee en la *Evangelium vitae* (nº 99). Este papel determinante que juegan las mujeres en la creación de una “cultura de la vida”, se realiza en el *orden del amor*, pues como escribe Juan Pablo II, “la dignidad de la mujer se relaciona íntimamente con el amor que recibe por su femineidad y también con el amor que a su vez ella da.”<sup>28</sup>

En esta línea de reflexión podemos deducir que es por el singular privilegio de alumbrar la vida —de acoger el hijo en su ser, de nutrirlo en su seno, de hacerlo crecer y de darlo a la vida— que la mujer percibe con mayor facilidad la dignidad de la otra persona y el imperativo interno de amarla y respetarla por el sólo hecho de su humanidad.

La mujer muestra con su especial *actitud hacia el hombre* que las relaciones humanas son auténticas si se está dispuesto a acoger al otro en la *desnudez* de su ser, es decir, independientemente de cualidades como salud, inteligencia, belleza, fuerza, etc.<sup>29</sup> Enseña que el hombre debe ser amado por lo que es, persona, y no por lo que tiene o por las habilidades que posea.

Este *cuidado de la vida* encomendado a la mujer, se evidencia en su cuerpo en la capacidad para “nutrir”, “alimentar”, “hacer crecer” al niño. Como actitud del alma, se manifiesta en la disposición para proteger al débil e indefenso, al necesitado de ayuda. *Cuidado de la vida* que se revela también en el *arte* para curar las heridas del cuerpo y del alma. La mujer tiene una particular capacidad de comprensión y de escucha de las necesidades de los otros; de empatía con el que sufre, pues sabe compadecer, acompañar en el sufrimiento. Está presente en los momentos más difíciles de la vida dulcificando el dolor de los hombres. Su mayor conciencia de los límites de la naturaleza humana, le permite estar al lado de los suyos especialmente en el lecho de la enfermedad y de la muerte. Ejemplos múltiples encontramos por doquier de mujeres que, siendo hermanas, esposas o hijas, no abandonan a los suyos en esos momentos preñados de tensión existencial, más bien al contrario, llenas de abnegación y amor hacen más llevadera la debilidad y consuelan en el último adiós.

---

<sup>28</sup> Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, nº 30.

<sup>29</sup> Cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), nº 99.

Estando presentes en el misterio de la vida que comienza y acompañando la vida que termina, las mujeres enseñan no sólo el amor a cada persona humana sino que señalan la responsabilidad que todos —hombres y mujeres— tenemos de la vida de los otros si no queremos responder como Caín a la pregunta de Dios por Abel: “¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?” (*Gen.*, 4, 9).

La mujer como *custodia de la vida* tiene pues una misión irrenunciable: ser portadora de paz humanizando el mundo. Este mundo caracterizado por una presencia cada vez más fuerte de a *anticultura de la muerte*, y cuyo signo más evidente es el desprecio por la vida humana, especialmente si ésta es frágil e impotente, como en el caso del niño no nacido; o si está marcada por la enfermedad, la aparente inutilidad o el paso de los años, como en el caso de las personas disminuidas física o psíquicamente, los enfermos terminales y los ancianos. La mujer tiene que aportar al mundo sus valores específicos, esta disposición suya a preocuparse del ser humano concreto y de sus necesidades inmediatas, a “cuidar de los otros” incluso hasta el heroísmo y el sacrificio de la propia vida. Si se quiere verdaderamente *reconciliar a los hombres con la vida* esta virtud femenina debe ser apreciada en toda su grandeza.

### 3.4. El valor de la comprensión y la flexibilidad

En línea de continuidad con las reflexiones precedentes y, buscando comprender mejor lo que constituye lo *auténtico femenino*, dirigimos una vez más nuestra mirada al don de la maternidad que configura la existencia toda de la mujer.

El irrumpir de una nueva vida en la corporeidad femenina, con todos los cambios que la presencia y el crecimiento del nuevo ser lleva consigo para la madre, pareciera que desarrolla en ella un don particular de adaptación a lo imprevisto. El niño se presenta como aquel cuya sola presencia *rompe* con lo cotidiano, revoluciona la existencia, invita a “recomenzar la historia” con él dentro. La mujer despliega entonces una especial capacidad para acomodar la propia vida y el mundo familiar buscando *hacer espacio* a la nueva criatura, para cambiar el mundo, si fuese necesario, con el fin de convertirlo en cercano y amigable para el hijo.

Esta *flexibilidad* se manifiesta en la virtud para vivir dentro de las diversas estructuras e instituciones, adaptándose a ellas y a sus requerimientos sin



mayores problemas, pero al mismo tiempo en la capacidad para superarlas cuando están en juego afectos o valores irrenunciables. En otras palabras, en la disposición para romper las normas o hacer excepciones a las mismas si éstas no son justas o si no se acomodan del todo al bien de la persona. Es la audacia para privilegiar la persona a la ley, con el convencimiento de que “el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2, 27).

Por este don especial, la mujer contribuye a la verdadera *elevación del hombre*, al humanizar con su presencia las diversas estructuras de la vida social: escuela, empresa, organizaciones privadas y públicas. Recuerda el auténtico sentido del trabajo, su *dimensión subjetiva*; ayuda a dirigir la mirada, no sólo al resultado y las consecuencias de las acciones, sino también, a las intenciones de las personas y a las circunstancias. En un mundo donde todo se mide por la eficacia y la productividad “el genio femenino” está llamado a rescatar el valor de la persona, a abrirle espacio, a caldear el frío mundo de las “relaciones justas” con la virtud de la caridad, en la conciencia de que ésta —como diría san Pablo— es *la más grande de todas* (1Cor 13,13).

### **3.5. Conciencia de las propias limitaciones y virtud de la fortaleza**

El ritmo biológico de la corporeidad femenina, no siempre fácil de llevar —el ciclo ovárico con sus repercusiones en el estado físico y anímico de la mujer, el proceso de gestación de la nueva vida con todos los cambios y modificaciones que conlleva para la madre, quizá el embarazo deseado desde hace tiempo y no logrado, el parto con su doble dimensión de dolor y gozo, etc.— hacen a la mujer más consciente, por un lado, de los límites propios de la naturaleza humana; por otro lado, de que estos mismos límites pueden estar cargados de fecundidad y de esperanza.

La mujer es así *signo visible* del claroscuro que va unido al sufrimiento. Las palabras de Cristo en el Evangelio iluminan esta característica femenina: “La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora, pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre al mundo” (Jn 16, 21). La mujer testimonia pues que el dolor puede ser anuncio de vida; el sufrimiento, de inmenso gozo; la muerte, de resurrección. Confirma que existe un vínculo estrecho entre sacrificio y amor.

Por ello se le reconoce a la mujer un especial desarrollo de la fortaleza, virtud cuyo acto principal consiste en *resistir*<sup>30</sup>, en sufrir pacientemente el mal cuando no se le puede combatir, con tal de no cejar en la realización del bien. No es extraño, entonces, que fueran precisamente las mujeres quienes siguieron a Jesús a la Cruz y permanecieron junto a Él hasta la muerte, mientras que todos los apóstoles -a excepción de Juan- huyeron por miedo al peligro. Comentando este pasaje del Evangelio, escribe el Papa: “[...] en ésta que fue la prueba más dura de la fe y de la fidelidad las mujeres se mostraron más fuertes que los apóstoles; en los momentos de peligro aquellas que «aman mucho» logran vencer el miedo.”<sup>31</sup>

Para el Papa el desarrollo de esta cualidad en la mujer está unido al reconocimiento de su misión específica. “La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, —anota el Pontífice— se une a la conciencia de que *Dios le confía de un modo especial* el hombre, es decir, el ser humano.”<sup>32</sup>

Ejemplos de esta peculiar fortaleza de la mujer son innumerables en la historia de la humanidad: desde el abnegado sacrificio diario por el bien de los seres amados hasta la pronta disposición para entregar la vida, si fuera necesario, para salvar a los suyos o no renegar de sus creencias. Son ellas muchas veces las que sostienen a los hombres en las empresas difíciles, las que los animan a no claudicar ante el mal, las que los ayudan a mantenerse firmes en la fe cuando ésta demanda grandes sacrificios.

En un mundo que fomenta por doquier el hedonismo, el facilismo y la comodidad, y que huye, por el contrario, de todo aquello que pueda significar esfuerzo, dolor y sufrimiento, se hace necesaria la misión de la mujer como aquella que atestigua que el dolor y el sufrimiento —inevitablemente unidos a la existencia humana— tienen también un *rostro positivo*<sup>33</sup>. Ellos, si se saben aceptar y vivir adecuadamente, son anuncio de madurez y, por tanto, de realización; recuerdan al hombre la humildad de su condición humana, pero a la vez lo invitan a descubrir su sentido, abriéndolo a la trascendencia.

En una sociedad donde la práctica del bien y la verdad no son siempre fáciles, en que se promueven no pocas veces el vicio y la mentira, es

<sup>30</sup> Cf. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, 8ª ed., Madrid 2003, p. 200-203.

<sup>31</sup> Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, n°15.

<sup>32</sup> *Ibid.*, n° 30.

<sup>33</sup> Cf. Di Nicola, *L'orizzonte della reciprocità... cit.*, p. 171.

imprescindible que la *fortaleza femenina* enseñe a *resistir al mal* —incluso arriesgando la propia vida— con el fin de perseverar en la adhesión al *bien*; adhesión al bien en el que consiste la verdadera dignidad de la persona.

#### 4. REFLEXIONES FINALES

A la luz del pensamiento de Juan Pablo II sobre la vocación y misión de la mujer hemos podido comprender que aquello que constituye el “genio femenino” es su particular capacidad de amar, de “vivir para el otro y gracias al otro”<sup>34</sup>. Esta es la vocación fundamental de todo ser humano de la que la mujer, por su sintonía especial con los valores de la vida, se constituye en signo privilegiado.

Nuestro Señor Jesucristo, que eligió para Madre Suya a la Virgen de Nazareth, nos ayude a ahondar en el designio de Dios sobre la mujer: ésta ha sido llamada a la existencia, junto al hombre, para posibilitar la comunión de las personas y, precisamente por ello, ofrecer las condiciones adecuadas para que el amor de Dios se derrame en los corazones de las criaturas creadas a su imagen<sup>35</sup>.

*El futuro de la humanidad pasa por la familia*, repetía constantemente Juan Pablo II. El futuro de la familia depende de que hombre y mujer se acepten a sí mismos en la complejidad de su ser y sean capaces de asumir su misión específica en la Iglesia y en el mundo. Varón y mujer se comprenderán mejor a sí mismos en la medida en que estén dispuestos a vivir siendo *don* permanente para los demás; si aprenden a contemplar a la *Mujer* del Evangelio, a “la llena de Gracia”: a María, aquella en quien la humanidad ha alcanzado ya su plenitud.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

ALZAMORA, ÓSCAR “Ideología de género: sus peligros y alcance”, en Pontificio Consejo para la Familia, *Lexicón*, Madrid 2004.

---

<sup>34</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, 31 de mayo de 2004, n° 14.

<sup>35</sup> Cf. Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, n° 29.

- BURGGRAF, JUTTA, “El feminismo: ¿destruye la familia?”, *Humanitas*, n°7, 1997.
- CAFFARRA, CARLO, *Punti di riferimento, aspetti problematici e questioni da approfondire*, en Pontificium Consilium pro Laicis, “Uomini e donne. Diversità e reciproca complementarità”, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, 7 de diciembre de 1965.
- CONCILIO VATICANO II, *Mensajes del Concilio a la Humanidad: A las mujeres*, 8 de diciembre de 1965.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, 31 de mayo de 2004.
- DI NICOLA, GIULIA PAOLA Y DANESE, ATTILIO “L’orizzonte della reciprocità in familia”, en: Pontificium Consilium Pro Laicis, *Uomini e donne. Diversità e Reciproca Complementarità*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2005.
- JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988.
- JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995.
- JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 29 de junio de 1995.
- JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000.
- LACALLE NORIEGA, María “La «deconstrucción» de la sociedad a través de la legislación”, en AA.VV., *Mujer y varón ¿Misterio o autoconstrucción?*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2008.
- MORALES, Tomás, *Semblanzas*, II, Ediciones Encuentro, Madrid 1993.
- PIEPER, JOSEF, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, 8ª ed., Madrid 2003.
- SEIFERT, JOSEF, “Defender a la mujer del feminismo. Reflexiones sobre su dignidad y su perversión”, *Atlántida*, n°13, 1993, p. 17-27.
- GRYGIEL, STANISLAW, *Mi dulce y querida guía*, Ed. Nuevo Inicio, Granada 2007.

# La juventud como elemento de cambio social

JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ\*

## SUMARIO

Introducción. 1. La juventud europea a comienzos del siglo XX. 2. Italia marca el camino. 3. El sueño alemán. 4. Bajo el sol español. 5. Un Estado nacional regido por jóvenes. 6. Una resistencia juvenil en América. 7. Tintín, un modelo a seguir. 8. Una conclusión polaca: ¡Levantaos, vamos!

## INTRODUCCIÓN

**E**l desarrollo del Estado moderno en el periodo de entreguerras convertirá a los jóvenes en un problema social y político, pero también en clave en el proceso de transformación de la sociedad. Los jóvenes podrán conformar una identidad social y generacional, que en algunos países tendrán una identidad política.

La movilización de la juventud en defensa de los valores de la comunidad nacional, convertirá a ésta en la imagen de la regeneración nacional. Uno de los instrumentos de expansión, organización y elemento de vertebración de los diferentes movimientos totalitarios. Como ejemplo de vanguardia socialista, la juventud soviética; por parte italiana, la organización del fascismo italiano como representación política; y por parte del nazismo, la adopción de las

---

\* Dr. José Luis Orella Martínez, profesor de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid.

características de las organizaciones juveniles alemanas, después de eliminar su pluralismo político, como elemento uniformizador de la sociedad alemana.

Sin embargo, aunque las experiencias totalitarias nos hablen de la instrumentalización negativa de la juventud como elemento de represión. La juventud, bien educada en el respeto de su libertad como personas, también tiene ejemplos en la historia como elemento positivo de regeneración. La juventud polaca se convertirá en puntal de la resistencia cultural al dominio comunista en Polonia. El Beato Juan Pablo II confiará a la juventud católica la iniciativa de la nueva revangelización.

## 1. LA JUVENTUD EUROPEA A COMIENZOS DEL SIGLO XX

La juventud es un periodo de la vida de la persona que ha empezado a estudiarse recientemente, a cuenta de los estudios de la historia total, y su segmentación en profundidad con estudios sobre género o periodos determinados de edad. La historiografía sobre la juventud y los movimientos juveniles en la edad contemporánea han alcanzado un gran desarrollo en las últimas décadas. De la mano de la historia social, de la historia política o cultural, se han desarrollado investigaciones orientadas al nacimiento y desarrollo de la juventud como grupo social, la formación de su cultura juvenil, su organización, o su participación en la conflictividad social y política.

En el caso de la juventud, los estudios son muy recientes, y corresponden a la época contemporánea, aunque siempre se hable de ella desde tiempos remotos como Grecia o Roma. Sin embargo, ese periodo de salida de la niñez hasta llegar a los niveles estipulados de la adultez, siempre han conformado unas fronteras no muy precisas. En la edad media o moderna, la juventud no eximia de contribuir a las obligaciones laborales, guerreras o incluso matrimoniales en el caso de las familias reinantes. Lo que si se puede tratar es que cuando la juventud es estudiada como un periodo autónomo, previo a la adultez, pero separado de una niñez subordinada a la madre, es en la frontera de la sociedad industrial contemporánea del siglo XIX al XX. Cuando la transformación económica, provoca la social, y ésta a su vez la cultural y política. La obligatoriedad de la educación primaria, la prohibición de trabajar en

ciertas edades, la universalización de los comportamientos políticos a través de los medios de masas etc... convertirán a los jóvenes, en aquel momento de grandes natalicios y descenso de la mortalidad infantil, en la franja ancha de la sociedad occidental.

No obstante, la numerosa juventud europea no deja de formar parte de una sociedad muy normativizada en sus formas: Victoriana (inglesa), Guillermina (alemana) o Restauracionista (española), en la cual deberá asumir los valores de progreso de la sociedad burguesa nacida en la revolución francesa. Una sociedad muy bien descrita, aunque de forma acida, por el escritor converso Ewelyn Waugh, en *Retorno a Brideshead*. Se tendrá que esperar a la destrucción de aquella imagen en la Primera Guerra Mundial, cuando la desaparición de una generación entera masculina. Recordemos que la Gran Guerra causó 20 millones de muertos, alzaré de forma automática a una generación nueva a tomar unas responsabilidades que no le hubiese tocado recoger tan pronto.

La entrada de las masas en la historia y los acontecimientos de la revolución bolchevique de 1917 causaron la crisis del modelo liberal, que no supo como integrar aquellas masas populares, entre las que formaban parte con gran protagonismo los jóvenes. Será ahora cuando los jóvenes se convertirán en un problema social y político, pero también, para los nuevos movimientos renovadores, serán el origen del futuro, los transformadores de la sociedad, como no lo habían sido antes.

## 2. ITALIA MARCA EL CAMINO

Filippo Tommaso Marinetti, fundador del movimiento cultural conocido como “futurismo”, será quien mejor describa la intensidad del espíritu de ruptura que englobaba a la juventud europea del momento. Los futuristas difunden sus ideas, en las que exaltan sentimientos ultra nacionalistas, el amor al peligro, la exaltación de la energía, del coraje y de la audacia; la admiración por la velocidad, la lucha contra el pasado, la exaltación de las virtudes guerreras. Las cualidades desarrolladas por las tropas de asalto, consideradas de elite, que viven intensamente el presente, pero con un fuerte espíritu de cuerpo, se amolda muy bien al del joven inconformista, que quiere cambiar la

realidad social con ímpetu y virilidad. La energía desarrollada por los futuristas, rompiendo de forma abrupta con el pasado, se corresponde perfectamente a la juventud de postguerra.

Quien mejor personificará esto será Ferruccio Vecchi, artista futurista, capitán en las secciones de asalto de los *arditi*, y más tarde primer secretario de los *Fasci di combattimento* en el momento de su fundación en Milán. Vecchi publicó entre 1919 y 1920 una serie de artículos, que tienen una concepción utópica del empleo de los jóvenes para la construcción de una nueva sociedad civil, donde aquellos contribuirían a eliminar enérgicamente las disensiones antipatrióticas y acabarían por transformarse en una estructura perpetuamente movilizada, que daría vigor a la acción del Estado, de igual forma los *arditi* hacían en las ofensivas de las tropas regulares<sup>1</sup>. Los jóvenes universitarios y bachilleres italianos, preferentemente de clase media, educados en un intenso nacionalismo, tengamos en cuenta que no llevaban ni medio siglo unidos como país, estaban muy influidos por la *Associazione nazionalista italiana* (ANI), que a través de sus clubes y revistas habían desarrollado el nacionalismo integral de Charles Maurras. Este componente serviría de caldo nutritivo al espíritu revolucionario del periodo de postguerra. Cuando el fascismo italiano nazca en 1919, su principal triunfo será conseguir identificarse con el espíritu de protesta juvenil e intentar ser el intérprete político, de lo que el futurismo era a nivel cultural. El espíritu de cambio, lucha patriótica, vivida casi como una religión, y anticomunismo le llevará aglutinar una parte importante de la juventud, especialmente la más secularizada.

Sin embargo, cuando el fascismo llegue al poder en 1922, aquellos jóvenes deberán convertirse en el espejo ideal del nuevo régimen a construir, la nueva Italia que surgía con voluntad de ser una nueva Roma. La Italia de Mussolini será el modelo a seguir por aquellos países que quieran disciplinar la juventud, y convertirla en una “juventud del Estado”, sin influencias externas, y educada en los valores propios emanados del régimen<sup>2</sup>. En la Europa balcánica, las dictaduras conservadoras desarrollaran modelos de control de la juventud para evitar su afinidad, no a movimientos revolucionarios de signo comunista, ya

<sup>1</sup> Vecchi, Ferruccio: *Arditismo civile*, Milán, 1920

<sup>2</sup> Gentile, Emilio: *Storia del PNF*, Roma-Bari, 1989. Fincardi, Marco: “Italia: Primer caso de disciplinamiento juvenil de masas” en *Hispania*, nº 225, Madrid, 2007. PP. 43-72.



que aquellos países de base agraria mantenían unos valores fundamentalmente tradicionales, sino por los movimientos fascistas, que no dejaban de ser revolucionarios en sus contenidos sociales.

El régimen de partido único convierte al partido en plataforma de ascenso al poder, y los jóvenes que promocionen en el sistema ya no serán aquellos que protagonizaban los carteles futuristas de primer ahora, sino los burócratas voraces de cargos públicos, que construirán su carrera de forma meticulosa en las organizaciones juveniles del régimen.

### 3. EL SUEÑO ALEMÁN

Alemania es el país que ha monopolizado parte de la historiografía sobre la juventud. El gran desarrollo económico obtenido durante la parte final del siglo XIX y los inicios del XX, convirtieron Alemania en el modelo a seguir por muchos. Su fuerte demografía, bien ordenada por un magnífico sistema educativo basado en una intensa formación profesional y una gran preparación universitaria para una minoría capacitada, será uno de sus pilares de crecimiento<sup>3</sup>. Antes de la unificación, con un débil crecimiento industrial, los estados alemanes se encontraron obligados a exportar parte de su población al continente americano, demandados por sus cualidades laborales. Pero la Alemania unificada, marcada por un gran crecimiento industrial y transformador, se verá también en la necesidad de educar una juventud en los marcos nacionales de un Estado recién constituido. En esa labor serán pioneros los *Wandervögel*, asociaciones juveniles nacionalistas de la época Guillermina, que buscaban las raíces de la Alemania profunda, a través de las actividades deportivas, culturales y de ocio, como eran excursiones a bosques, montañas y lagos, donde podía tomar contacto con una naturaleza todavía limpia, frente al cosmopolitismo urbano e industrial de sus ciudades de origen. Sus inspiradores divulgaban una imagen idílica de la Edad Media, y las virtudes de sus caballeros como ejemplo a seguir<sup>4</sup>.

Esta elevación del nacionalismo a lo absoluto, se convertirá en una religión de sustitución en las amplias áreas secularizadas de Alemania. La sangre y la

---

<sup>3</sup> Guillen, Pierre: *El Imperio Alemán 1871-1918*, Barcelona, 1973.

<sup>4</sup> Cospito, Incola: *Los vanderwögel*. Nueva República, Barcelona, 2002.

raza serán la base de la nacionalidad, portadores eternos de la herencia, del *volkgeist* de su nacionalidad. Sin embargo, esta interpretación se alejará de la veracidad histórica, a favor de la explicación de pseudorealidades procedentes de un origen mítico<sup>5</sup>. El nacionalismo alemán había surgido con un fuerte carácter emotivo y reivindicaba el establecimiento de una comunidad natural, el *volk*, que se contradecía con el concepto legal y racional de ciudadanía imperante durante el orden liberal del siglo XIX<sup>6</sup>. Las distintas corrientes nacionalistas que iban a surgir en la convulsa república de Weimar tendrán como objetivo recrear la *volkgemeinschaft*, una comunidad que sea espiritual, cultural y de sangre. Una comunidad que se proyectaba como el producto más elaborado por el romanticismo decimonónico. Las grandes diferencias entre las relaciones sociales naturales de la comunidad y las artificiales surgidas del mundo industrial urbano serían divulgadas por el pionero de la Sociología Ferdinand Tönnies en su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*<sup>7</sup>.

El caldo nutritivo nacionalista coexistirá con los grupos más numerosos juveniles confesionales, dirigidos por evangélicos o católicos. Pero mientras los católicos, desde el *kulturkampf* habían desarrollado organizaciones autónomas de autodefensa, los evangélicos habían sufrido una profunda secularización que les llevará a ser muy permeables a las doctrinas totalitarias nacionalistas. El nazismo que nace en 1919, y se vuelve a reconstituir en 1923, cuando salga Hitler de la cárcel, se alimentará en su desarrollo inicial de aquel etnonacionalismo marginal, pero no por ello poco importante cuantitativamente, y con fuerte presencia en el mundo juvenil y de los excombatientes. Aquel nacionalismo de los soldados, surgido de la experiencia de combatir en las trincheras de jóvenes de todas las categorías sociales. Aquella experiencia les había transformado en una elite con el orgullo del superviviente. Ernst von Salomón sería el más representativo con su trabajo *Los proscritos*<sup>8</sup>, pero también Ernst Jünger con *Tempestades de acero*<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Kohn, Hans: *Historia del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984. PP. 24-29.

<sup>6</sup> Kohn, Hans: *Historia del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1949.p. 280.

<sup>7</sup> Tönnies, Ferdinand: *Comunidad y sociedad*. Península, Barcelona, 1979.

<sup>8</sup> Von Salomón, Ernst: *Los proscritos*. Luis de Caralt, Barcelona, 1966.

<sup>9</sup> Jünger, Ernst: *Tempestades de acero*, Tusquets, Barcelona, 1987.

El impacto que la depresión de 1929 causará el hundimiento de la confianza en el régimen de Weimar, con el desplome de la economía y seis millones de parados (cesantes), de los cuales un millón eran jóvenes de entre 14 y 25 años. En julio de 1932, ya eran 1,46 millones de jóvenes entre 14 y 25 años los registrados como desempleados<sup>10</sup>. El desempleo masivo de una juventud orgullosa de su origen nacional, con un mayor protagonismo político y social a consecuencia de la desaparición durante la Gran Guerra de casi dos millones de soldados alemanes, le empujará a la búsqueda de seguridades totalitarias en ambos extremos<sup>11</sup>. En 1933 Hitler sobrepasará los 17 millones de votos, pero no hay que olvidar que el KPD (comunista) obtuvo a su vez 5 millones de votos.

La *Hitlerjugend*, fue uno de los instrumentos determinantes del proceso de crecimiento del nazismo. Tomando como origen la tradición de la *Bündische Jugend*, que ya hemos descrito antes. La *Hitlerjugend*, adoptará el modelo de las asociaciones juveniles nacionalistas, que posteriormente absorberá, como eran la *Deutsche Freischar*, la *Grossdeutscher Jugendbund* y la *Jungnationaler Bund*. Desde antes de la Primera Guerra Mundial, las asociaciones juveniles habían estado bajo la dependencia de cuadros adultos que controlaban todos los aspectos organizativos de los jóvenes. Los partidos políticos, sindicatos y asociaciones juveniles religiosas cuidaban su futuro de forma muy estrecha. Sin embargo, en el periodo de entreguerra la juventud había desarrollado un espíritu creciente crítico hacia la sociedad que la acogía, obtenido una mayor autonomía por la ausencia de la generación inmediata posterior de adultos, muertos en la guerra, y la fuerte competitividad entre las diferentes ramas juveniles de los partidos. En consecuencia, la *Hitlerjugend*, tuvo que basar el éxito de su crecimiento en aplicar la autoeducación de la tradición *bund*. Las asociaciones nacionalistas se consideraban autónomas, no dependientes de otros organismos, y elegían sus propias jerarquías entre los propios jóvenes. Las actividades estaban

<sup>10</sup> Harvey, Elizabeth: *Youth and the Welfare State in Weimar Germany*, Oxford, 1993, P. 107.

<sup>11</sup> Peukert, Detlev: "The Lost Generation: Youth Unemployment at the End of the Weimar Republic" en Evans, Richard J. y Geary, Dick (dirs): *The German Unemployed: Experiences and Consequences of Mass Unemployment from the Weimar Republic to the Third Reich*, Londres, 1987.

segregadas por género, y se cultivaba el espíritu de hermandad comunitaria a través de las actividades desarrolladas a través del excursionismo y las actividades deportivas<sup>12</sup>.

Las organizaciones juveniles nazis (JH y BDM) mantendrán esa tradición, se aprovecharán del patrocinio del ejército, instructores deportivos que fomentaban las vocaciones militares, y fomentarán el culto a los héroes caídos como Herbert Norkuss<sup>13</sup>. Cuando los nazis suban al poder en 1933, aglutinarán a todas las asociaciones nacionalistas incluso a las evangélicas, monopolizando la formación de las nuevas generaciones alemanas. La *Windhorstsbunde* del *Zentrum*, el partido católico, mantendrá su impermeabilidad al nazismo ideológico. Seguidores de los *Jungkonservativen*, creían en la misión del pueblo alemán de formar un Imperio (*Reich*). Entre sus intelectuales principales destacarán Edgar J. Jung del círculo de Munich, asesor de Franz von Papen y eliminado en la noche de los cuchillos largos, también Arthut Moeller van den Bruck, autor del libro *Das Dritte Reich*, que dará fama al término, y Othmar Spann del círculo de Viena, principal ideólogo del corporativismo austríaco. Los grupos juveniles de oposición al nazismo surgirán de las brasas de estos grupos católicos y patriotas<sup>14</sup>. No obstante, el resultado de la educación de Estado se puede ver en la película *Die Brücke* de Bernhard Wicki.

#### 4. BAJO EL SOL ESPAÑOL

En cuanto a España, el mundo asociativo juvenil se formará de forma paralela al resto de los países europeos. En 1906 la Federación de Juventudes Socialistas de España (FJS) celebró su primer congreso nacional, en 1904 iniciaban sus actividades los «jóvenes bárbaros» surgidos en el seno de la Juventud Republicana de Barcelona afin al líder radical Alejandro Lerroux. En 1907 se fundaba el Requeté como rama activista de los carlistas<sup>15</sup>. Pero

<sup>12</sup> Harvey, Elizabeth: “Autonomía, conformidad y rebelión: Movimientos y culturas juveniles en Alemania en el periodo de entreguerras”, en *Hispania*, nº 225, Madrid, 2007. PP. 103-126.

<sup>13</sup> Koch, H.W: *La juventud Hitleriana*. Madrid, 1972.

<sup>14</sup> García Pelegrín, José María: *La Rosa blanca*. Libros libres, Barcelona, 2006.

<sup>15</sup> Culla y Clará, Joan B.: *El republicanisme lerrouxista a Catalunya (1901-1923)*, Barcelona, 1986, PP. 139-155; González Calleja, Eduardo: *La razón de la fuerza. Orden público*,

todas ellas estaban subordinadas a las de sus mayores, la única actividad autónoma que llevaron a cabo, era por una parte la hostilidad generada por los estudiantes contra la dictadura de Primo de Rivera, que se dirigía contra la clase dirigente de la Restauración, y que concebía desde la escasa clase media, una actuación de cambio reforma profunda de España. Hombres como Francisco Ayala, Rafael Alberti, Ramiro Ledesma o José Antonio Maravall, que se reunían y realizaban tertulias en los cafés de la capital y que, con la caída del dictador, se convencieron de que «las plumas debían ponerse al servicio de las ideas»<sup>16</sup>.

En ese mismo espíritu también se formaban asociaciones juveniles católicas como la CEC (Confederación de Estudiantes Católicos). Según declaraciones que realizó su primer presidente, Fernando Martín Sánchez-Julia, años después: “Los Estudiantes Católicos fueron el primer movimiento juvenil, precursor de otros movimientos posteriores. Los estudiantes católicos han sido durante casi medio siglo los alimentadores de juventud para la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Los estudiantes católicos fuimos desde el primer momento universitarios. Nosotros no cedimos a aquella tentación de muchos de nuestros mayores, que quizá como un anacronismo de las guerras civiles decimonónicas, se alejaban del Estado; dijérase que se iban moralmente otra vez al monte. Nosotros creímos, y esta es una norma de actuación que la he practicado toda mi vida, que como ciudadanos somos y tenemos derecho a formar parte e intervenir en el Estado. El Estado somos nosotros. El estado será de nosotros, será nuestro, en tanto en cuanto nosotros lo merezcamos y sepamos conquistarlo. Católicos fuera del estado, no. Católicos dentro del Estado, trabajando en él, sí.”<sup>17</sup>

El CEC afirmará tener en enero de 1921 tener 10 federaciones con 48 entidades locales, otras 11 federaciones en formación, y un número de estudiantes adherentes cercanos a los 14.000, que en el curso siguiente se habían

---

*subversión y violencia política en la España de la Restauración (1875-1917)*, Madrid, 1998, PP. 381-389; Aróstegui, Julio: “La tradición militar del carlismo y el origen del rqueté” en *APORTES* nº 8, Madrid, 1988. PP.3-23.

<sup>16</sup> Juliá, Santos: “Ser intelectual y ser joven, en Madrid, hacia 1930” en *Historia Contemporánea*, nº 27, Bilbao, 2003. PP. 749-777.

<sup>17</sup> Boletín de la ACN de P, nº 790, 1 de enero de 1965.

multiplicado a 61 asociaciones y 31.200 miembros. Además, el CEC presentaba una labor activa a nivel internacional, participando en las distintas reuniones de la Internacional de Estudiantes Católicos, convocadas en Alemania y Yugoslavia<sup>18</sup>. Pero la Federación tenía su Junta Federal y su Consejo (formado por profesores y personas relevantes) y un Consiliario con funciones de capellán. El Consejo Federal trataba de las cuestiones más graves y tenía función asesora. El Consiliario cuidaba de que la actividad desarrollada estuviese bajo la dirección de la doctrina cristiana. A nivel nacional, el gobierno central de la confederación era la Junta Suprema elegida por un año en la asamblea general, como organismo asesor contaba con un comité de antiguos alumnos y un consejo confederal de personalidades<sup>19</sup>.

Pero estas organizaciones eclosionarán con fuerza durante la II República, el fracaso de la instauración del régimen y el proceso de radicalización posterior que sufrió la juventud española les hará protagonistas y punta de vanguardia de sus respectivos movimientos. Uno de los movimientos más característicos será el falangismo, inicialmente surgido de las Juntas Castellanas de Actuación Hispánica creadas en agosto de 1931 del entorno de los luisis vallisoletanos de la Compañía de Jesús, que se fusionaron en octubre de ese año con el grupo de intelectuales reunidos desde marzo en torno a la revista *La Conquista del Estado*, que reunía gente de entre 18 y 45 años. Y la Falange Española, fundada por José Antonio Primo de Rivera en octubre de 1933 con el patrocinio de algunas agrupaciones juveniles procedentes de la Unión Patriótica. La crítica generacional era tan intensa como su hostilidad a los grupos juveniles rivales, y tuvieron un gran poder de atracción sobre las juventudes JAP de la CEDA, según se vaya incrementando el proceso de radicalización. FE-JONS nunca llegó a tener más de tres decenas de miles de afiliados<sup>20</sup>

El falangismo, tuvo a través de su fundador, pero también a través de Ramiro Ledesma Ramos la necesidad inmediata de vigorizar la conciencia

---

<sup>18</sup> *El Debate*, del 19 de enero de 1921

<sup>19</sup> Donato Barba, "La Confederación de Estudiantes Católicos: Orígenes, primeros pasos y consolidación (1920-1923)" en *Espacio, Tiempo y Forma*, H. Contemporánea, t. 12, 1999, pp. 117-131.

<sup>20</sup> Payne, Stanley: *Falange. Historia del fascismo español*, Madrid, 1973, P. 45.

nacional española, reclutando en la sociedad, esa elite juvenil que condujese a España a un Estado corporativo o nacionalsindicalista. España, según interpretación del pensador zamorano, necesitaba una acción briosa de su gente, más que elaboraciones intelectuales. Para realizar esa acción debía preparar a la sociedad para que alcanzase ese grado de mística nacionalista que le llevase a la revolución totalitaria forjadora de un Estado nacionalsindicalista<sup>21</sup>. La guerra civil proporcionará la oportunidad de un cambio generacional profundo en los mandos del país.

## 5. UN ESTADO NACIONAL REGIDO POR JÓVENES

Cuando sucedió la Guerra Civil en España, el bando nacional, tuvo la necesidad de técnicos con los que cubrir sus necesidades de constituir el armazón de una administración civil. Al ser la zona alzada un conjunto agrariopecuario, tuvo que buscar sus especialistas entre aquellos universitarios más jóvenes que fuesen capacitados, y que estuviesen pasando sus vacaciones en sus pueblos. Con respecto a la edad, excepto en los casos de Severino Martínez Anido, ministro de Gobernación con 74 años y Severino Aznar, encargado de Previsión social, área en la cual había sido pionero en España, y de la cual se hizo cargo en 1938 con sesenta y ocho años. El resto de los técnicos encontrados, fueron hombres relativamente jóvenes e incluso “insultivamente”, demasiado jóvenes. Si los dividimos en tres grupos, el primero, formaría a los nacidos entre 1870 y 1881, que eran los mayores de 55 años en 1936; el segundo, a los nacidos entre 1883 y 1891, situados entre los 45 y 53 años; y el tercero reuniría a los venidos entre 1894 y 1908, con un arco de los 27 a los 42 años. Podemos constatar que en el primero: Aznar, Goicoechea, Benjumea, Herrero, Martínez Anido, Gómez-Jordana, Montaner, Moreno Calderón, Bertrán Musitu, Quiñones de León, Ventosa Calvell, Moreno Zulueta, Romanones, Stuart Falcó... La mayor parte de éstos “mayores” no ocupaban cargos oficiales en la junta técnica o en el primer gobierno de Burgos, sino, que se limitaban a realizar labores

---

<sup>21</sup> Ledesma Ramos, R. “Hacia el sindicalismo nacional de las Jons” en Aparicio, Juan: *JONS*, Madrid, 1939, PP. 46-53.

de asesoramiento o misiones especiales en el extranjero. La excepción la tenemos en los militares, que en esa edad estaban en el generalato o de coroneles, ocupando los cargos de mayor responsabilidad.

En cuanto al segundo grupo, encontramos a: Amado, Alfaro, Fernández Ladreda, Gallo, Lamamié de Clairac, March, Peña Boeuf, Garely, Alarcón de la Lastra, Planell, Rodezno, Suanzes, Ungria, Marín, Fernández Cuevas, Godino...Precisamente, el sector de la cincuentena era el que resultaba estar más poblado por responsables de comisiones y de futuros ministros. A sus años conservaban energía y una gran capacidad de trabajo, a la que sumaban una madurez profesionalidad contrastada antes de la guerra. En definitiva eran jefes que habían llegado al cenit de sus profesiones y demostraban en el sector público, una valía ya experimentada en el privado.

Con respecto al tercer grupo, estaba formado por: Bau, Carceller, Garrigues, González Bueno, Sainz Rodríguez, Serrano Suñer, Aunós, Escario, Larraz, Arburua, Martínez Artero, Güell Churruca, Conde, Areilza, Bustillo y los benjamines Martín Sanz y Gamero del Castillo, que se situaban en el entorno de los veintiseis años. Estos jóvenes prometedores, con ideas innovadoras y la vitalidad propia de la edad formaban el equipo de colaboradores de los anteriores. Aunque tengamos en Bau, al responsable de la importante comisión de industria, a Sainz Rodríguez, que con 38 años era el ministro de Educación Nacional y promotor de una reforma de la segunda enseñanza en plena guerra civil y especialmente a Serrano Suñer, ministro de Interior y eminencia gris de Franco con 35 años. No obstante, como sucedió en el caso de Martín Sanz, la edad fue un inconveniente que impidió a varios de ellos ocupar cargos de mayor relieve. Sin embargo, tras la victoria de los nacionales en la guerra, los candidatos a los puestos de relevancia fueron ya consignados a personas con una cierta madurez y profesionalidad.

## 6. UNA RESISTENCIA JUVENIL EN AMÉRICA

Entre los ejemplos de resistencia juvenil ante acciones de intolerancia, como son las restricciones a la libertad religiosa. La revolución del general Venustiano Carranza, que le llevó a la presidencia (1916-20), se caracterizó



por la dureza de su persecución contra la Iglesia. La orientación anticristiana del Estado cristalizó finalmente en la Constitución de 1917, realizada en Querétaro por un Congreso constituyente formado únicamente por representantes carrancistas. Las Leyes establecían la educación laica obligatoria (art.3), prohibía los votos y el establecimiento de órdenes religiosas (5), así como todo acto de culto fuera de los templos (24) y prohibía la existencia de colegios, conventos, seminarios, obispados y casas curales (27). Con el gobierno del general Obregón (1920-24), la persecución fue mayor, se llegó incluso a atentar en la Basílica de la Virgen de Guadalupe.

La respuesta católica fue la formación de diferentes agrupaciones sociales que ayudasen a conformar una respuesta social a una situación grave persecución. El movimiento asociativo se formó con la Unión de Damas Católicas, la Orden de Caballeros de Colón, Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Confederación Católica del Trabajo. El Episcopado Mexicano, en la Carta Pastoral Colectiva de septiembre de 1923, al definir las directrices de la Acción Social aconsejó que las Damas Católicas se dedicasen a los niños, que los Caballeros de Colón se especializasen en el patriotismo y que a la Asociación Católica de la Juventud Mexicana se encargase de la defensa de los derechos de la Iglesia. La A.C.J.M. (Asociación Católica Juvenil Mexicana), había sido fundada por el jesuita francés Bernardo Bergoend. Quien había observado que los alumnos de los colegios religiosos carecían de interés por la patria y la religión. Los jóvenes tenían que llegar a ser en el futuro el instrumento de recuperación nacional. Se inspiró en la Asociación Católica Juvenil Francesa. El programa de formación, comprendía tres puntos principales: Piedad, Estudio y Acción. Junto a esta asociación también aparecieron la Confederación Nacional Católica del Trabajo y la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), fundada en 1917, que destacaba la defensa del derecho de los padres de familia para elegir el tipo de educación que deseaban para sus hijos, por lo que alcanzar la “libertad de educación” se convirtió en su objetivo fundamental<sup>22</sup>. Al mismo tiempo, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, tenía como función la defensa de una mentalidad

---

<sup>22</sup> García Alcaraz, G.: “La participación social de los padres de familia en educación”, en *Diccionario de Historia de la Educación en México*, GALVÁN, Luz Elena (coord.). México, CIESAS México/CONACYT/UNAM, 2002.

hispanista, que se identificaba con la cultura hispana católica; valoraban la obra civilizadora de España en el Nuevo Mundo.

Pero este mundo asociativo católico se verá en juego bajo el mandato del general Plutarco Elías Calles (1924-29). Quien expulsará a los sacerdotes extranjeros, sancionará con multas y orden de prisión a quienes daban enseñanza religiosa, vistiesen de sacerdote religioso, y realizasen actos de culto fuera de los templos. Además, siguiendo los ejemplos de la revolución francesa, con la Iglesia Galicana, y posteriormente con el *Kulturkampf* de Otto von Bismarck, que utilizó a su favor a los vetero-católicos, también en México se creó una Iglesia cismática, La Iglesia Católica Apostólica Mexicana, de Joaquín Pérez. El episcopado mexicano, ante el talante de la situación ordenó la suspensión del culto público en todo el país. La respuesta del gobierno fue la expulsión inmediata de doce obispos, entre los cuales se encontraba el arzobispo de ciudad de México.

La siguiente provocación gubernamental fue el asesinato del cura de Chalchihuites y de tres seglares católicos que iban con él. Este hecho provocó en Zacatecas el primer choque armado. Pero sería en Jalisco, en Huejuquilla, donde el 29 de agosto el pueblo alzado dio el grito de *¡Viva Cristo Rey!* Entre agosto y diciembre de 1926 se produjeron 64 levantamientos armados, espontáneos, aislados, la mayor parte en Jalisco, Guanajuato, Guerrero, Michoacán y Zacatecas. Al frente del movimiento, para darle unidad de plan y de acción, se puso la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, fundada en marzo de 1925 con el fin de defender los derechos de los católicos. El 18 de diciembre de 1926, el Papa en su encíclica *Iniquis afflictisque*, denunció los atropellos sufridos por la Iglesia en México.

La rebelión cristera creció sin armas y sin apoyo económico. En 1928 los cristeros, con 25.000 hombres alzados en armas, operaban en pequeños grupos de ataque. Después de tres años de guerra, se calculaba que habían muerto 25.000 o 30.000 cristeros, por 60.000 soldados federales. Pero la victoria resultaba imposible para cualquiera de los bandos. El embajador norteamericano Dwight Whitney Morrow, deseoso de que la guerra terminase de manera favorable al gobierno, favoreció una negociación con los obispos que se habían mostrado más alejados de las tesis defendidas por los cristeros, Mons. Ruiz y Flores y Mons. Pascual Díaz y Barreto fueron llevados de los Estados

Unidos a México.

El resultado final fue la autodisolución del ejército cristero y la vuelta a la vida civil de sus componentes, confiados en la negociación llevada a cabo por los dos obispos con el gobierno. Sin embargo, después de la paz, el gobierno inició la caza del hombre y los asesinatos llegaron a 1.500 víctimas, de las cuales 500 eran jefes locales, del grado de teniente al de general. De esta manera, el movimiento cristero quedaba decapitado y sin posibilidad de poder iniciar una nueva rebelión armada<sup>23</sup>. La trágica experiencia sería aprendida por la Iglesia Católica, que supo responder de forma menos cándida en el enfrentamiento civil español, y posteriormente ante las duras condiciones de algunos países europeos durante la Segunda Guerra Mundial.

## 7. TINTÍN, UN MODELO A SEGUIR

Por aquel mismo tiempo, un ejemplo a seguir como modelo de joven portador de valores, surgirá en Bélgica, será Tintín. La historia de Tintín empezará cuando George Remí “Hergé”, ingresó en el diario católico *Le XX Siecle*, que dirigía el P. Norbert Wallez, como dibujante y fotógrafo. Sin embargo, en 1928, aparece un especial juvenil, integrado en el diario, llamado *Le Petit Vingtieme*. La pequeña publicación cambiará la vida de Hergé. En sus páginas iniciales aparecerán las aventuras de Tintín, un joven reportero que junto a su perro Milu, iniciaba su andadura en el peligroso y desconocido país de los Soviets, donde las críticas al modelo totalitario comunista son constantes.

Los cómics de Tintín tendrán un éxito impresionante entre la juventud belga, y se convertirá en un fenómeno mundial. Tintín se convertirá en el modelo del adolescente católico, dispuesto en las diferentes aventuras a luchar por la verdad y la justicia, sacrificarse al máximo por sus amigos, en ambientes que siempre guardarán relación con acontecimientos vinculados a la actualidad real. En los diferentes álbumes, “Tintín en el Congo”, “Tintín en América”, “La oreja rota”, “El cetro de Ottokar”, “El Loto azul” y “Tintín en el país del oro negro”. Hergé defenderá el papel de los misioneros en África,

---

<sup>23</sup> Meyer, Jean: *La cristiada*, México, FCE, 1974 (III volúmenes). Rivero del Val, Luís: *Entre las patas de los caballos*. México, Porrúa, 2002.

admirará los Estados Unidos como país emprendedor y criticará a los traficantes de armas. Pero también, demostrará su desdén hacia el totalitarismo comunista, la expansión imperial japonesa, o el militarismo germano, reflejado en Borduria. El comic, pequeño medio de prensa en papel, que tenía como objetivo divertir al joven lector que lo leía, se convirtió en el medio apropiado para transmitir un modelo figurado e idealizado de joven católico en la Bélgica del periodo de entreguerras, y posteriormente de la ocupación.

## 8. UNA CONCLUSIÓN POLACA: ¡LEVANTAOS, VAMOS!

El Beato Juan Pablo II fue denominado, como el Papa de los jóvenes, y una consecuencia importante de su pontificado fue el inicio de la JMJ (Jornada Mundial de la Juventud), que desde 1985 se han ido celebrando en diferentes partes del mundo, convirtiendo a los jóvenes en uno de los instrumentos apostólicos de la Nueva Evangelización. La raíz de aquel interés en confiar en los jóvenes, la tenemos cuando retrocedemos en la vida de Juan Pablo II a su periodo de Karol Wojtila. Un joven polaco, nacido cerca de Cracovia, la capital cultural de Polonia, y que siempre estuvo comprometido con los principios esenciales de su patria. Pero diferenciando muy bien el amor legítimo a ella, de la deificación de la diosa nación. Bajo cuyo culto, la juventud había sido instrumento privilegiado de formación<sup>24</sup>.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Karol Wojtila participó en la resistencia cultural polaca, participando, como actor y autor, en obras patrióticas que se representaban en clandestinidad. Entretanto, otros jóvenes, como Tadeusz Zawadzki, optaban por la vía armada, y eran responsables del batallón *Zoska*, unidad del ejército secreto, *Armia Krajowa*, formada por los *boy scouts* católicos de Varsovia, que fue aniquilado en la rebelión antialemana de 1944.

Después de la Segunda Guerra Mundial, bajo la ocupación comunista, la principal labor de la Iglesia será mantener la Fe viva, formando clandestinamente a los jóvenes, como esperanza de la nación, pero canalizando su espíritu a través de la sabiduría de sus mayores. Cuando surja el sindicato Solidaridad, su conversión en un movimiento nacional fue integrando junto a los obreros,

---

<sup>24</sup> Juan Pablo II: *Memoria e identidad*. La esfera de los libros, Madrid, 2005. PP. 87-88.

a los agricultores, a los intelectuales y también a los jóvenes, quienes eran elemento indispensable del futuro de la nación, pero no eran un organismo independiente del resto de los componentes. La apuesta del Papa eslavo, Juan Pablo II, por la historia y la cultura, serán determinantes en su liderazgo moral de la nación polaca, tanto para católicos como para agnósticos. De su experiencia en la pastoral juvenil universitaria, de su trato directo con los jóvenes, fue aprendiendo a darles formación, confianza, y a hablarles siempre con el corazón en la mano. Su lección final fue, que en un mundo relativista, había la obligación de enseñar al joven a ver la luz que iluminase su camino hacia la Salvación. Por tanto, en aquella búsqueda existencial de la razón de su ser, un joven, interrogado con franqueza sobre su futuro, exigiéndole su máxima entrega, podía hacer voluntad de responder con la misma radicalidad. Esa confianza en el joven, hizo que Juan Pablo II, testigo de las peores experiencias totalitarias, nos convenciese a todos los católicos de la necesidad de confiar sin miedo en los jóvenes, quienes por su energía y decisión, serían capaces de ser protagonistas de la Nueva Evangelización y vencer a los dragones que encontrasen en su camino.



# Soñar la paz, soñar Europa: algunas claves del pensamiento saavedriano

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ\*

No hay virtud que no resplandezca  
en los casos adversos, así como las estrellas  
brillan más cuando es más oscura la noche  
Saavedra Fajardo, *Empresa XXV*

## SUMARIO

1. Diego de Saavedra Fajardo, diplomático al servicio de la corona española. 2. Su obra como escritor: *Empresas políticas*, *Corona gótica*, *República literaria*, *Locuras de Europa*, y otros escritos. 3. Tradición en la que se insertan las *Empresas políticas*: a) los tratados de educación de príncipes en la Edad Media; b) los tratados de educación de príncipes de los siglos XVI y XVII; c) el emblema y la empresa. 4. Tácito en la obra de Saavedra. 5. Algunas claves del pensamiento saavedriano. 6. Bibliografía.

## 1. DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO, DIPLOMÁTICO AL SERVICIO DE LA CORONA ESPAÑOLA

**D**iego de Saavedra Fajardo (1584–1648), diplomático de profesión y escritor fundamentalmente político<sup>1</sup>, es uno de los españoles del siglo

\* Dra. Teresa Cid, profesora de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid.

<sup>1</sup> Algunos trabajos fundamentales sobre este diplomático del siglo XVII: M. FRAGA IRIBARNE, *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, Ministerio de Asuntos Exteriores–Academia Alfonso X el Sabio, Murcia 1955 (con motivo del trescientos cincuenta

XVII más universales; su vida y su obra reflejan como pocas el momento histórico, político y cultural que le tocó vivir. Nace en España durante el reinado de Felipe II, y su vida profesional se desarrolla al servicio de Felipe III y de Felipe IV, cuyos intereses defendió brillantemente en diversas cortes europeas. La Europa era la de la Guerra de los Treinta Años, la que marcó el declive exterior de la monarquía española, frente a los intereses de la cada vez más poderosa Francia, que culminaría en la época del cardenal Richelieu y después del cardenal Mazarino. En el marco de este contexto se desarrolla la vida de Saavedra Fajardo y también su singular obra literaria. Se dedicará con todo su esfuerzo a ser diplomático, es la vocación que se refleja en su vida y en su obra. Comenzaba entonces a surgir la carrera diplomática. Como señala en las *Empresas políticas*, «si algún cargo se puede sustentar mucho tiempo, es el de las embajadas, porque en ellas se intercede, no se manda; se negocia, no se ordena» (*empresa* LIV).

Desde fines del siglo XV, la diplomacia pasa a ser el modo normal de relacionarse los Estados; es decir, las nuevas unidades políticas que se construyen sobre los ruinosos edificios de la Cristiandad y el Imperio. Los diplomáticos actúan no solo en nombre de una casa reinante sino de un Estado. La idea de soberanía está en la base de la nueva estructura internacional, y por lo mismo la necesidad de recurrir a medios políticos para resolver los problemas

---

aniversario de la Paz de Westfalia, el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales reeditó la obra, Madrid 1998, en este trabajo citaremos por esta última edición); CONDE DE ROCHE Y J. PÍO TEJERA, *Saavedra Fajardo. Sus pensamientos, sus poesías, sus opúsculos*, Madrid, 1884; F. MURILLO FERROL, *Saavedra Fajardo y la política del barroco*, Madrid, I.E.P., 1957; JOHN DOWLING, *Diego de Saavedra Fajardo*, Boston, 1977, y del mismo, *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1957; F. J. DIEZ DE REVENGA, *Saavedra Fajardo*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1977; J. M. JOVER, *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*, CSIC, Madrid, 1949; L. MARTÍNEZ-AGULLÓ, «Saavedra Fajardo y Europa» en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 161 (1968), 97–108; F. MALDONADO DE GUEVARA, «Emblemática y política. La obra de Saavedra Fajardo», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 43, enero–febrero 1949, vol. XXIII, 15–79; E. TIerno GALVÁN, «Saavedra Fajardo, teórico y ciudadano del Estado Barroco» en *Revista Española de Derecho Internacional* I (1948), 467–476; y el número extraordinario de la revista *Monteagudo*, núm. 86, Univ. Murcia, 1984; para su correspondencia, vid.: Q. ALDEA VAQUERO, *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*, 2 vols., CSIC, Madrid 1989–1991.



internacionales que ya no cabe someter a instancias superiores. Ello da lugar a una especialización en estas difíciles gestiones, a las que se atribuye la máxima importancia, pues pocos dudan del axioma de Maquiavelo, del primado de la política exterior: «Sempre staranno ferme le cose di dentro, quando stieno ferme quelli di fuori»<sup>2</sup>.

Lógicamente había de pasar mucho tiempo hasta que se llegase a una organización de la carrera diplomática tal como se conoce hoy. Algún autor niega que entonces se pudiera hablar de carrera diplomática, porque era tal la distancia que existía entre los jefes de misión, generalmente de la alta aristocracia, y el humilde estamento de los secretarios, simples auxiliares, poco distantes de los criados, que no se podría hablar de una *carrera* que llevase de unos a otros puestos. Es indudable que en algunos casos era así, pero no siempre. Como señala M. Fraga Iribarne, la simple enumeración de los puestos desempeñados por Saavedra demuestra lo contrario<sup>3</sup>.

Había un cierto grado de carrera diplomática en los tiempos de Saavedra Fajardo y él la siguió palmo a palmo<sup>4</sup>. Carrera considerada como muy difícil,

<sup>2</sup> Cf. M. FRAGA IRIBARNE, *Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, o.c., 27.

<sup>3</sup> *Ib.*, 27.

<sup>4</sup> Sobre la diplomacia en la Edad moderna y sus mecanismos de actuación, véase, además del libro citado de M. Fraga Iribarne: E.A. ADAIR, *The Extraterritoriality of Ambassadors in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, Nueva York, 1919; C.G. PICAVET, *La diplomatie FRANCAISE au temps de Louis XIV. 1661–1715*, París, 1930; C.S. BLAGA, *L'évolution de la technique diplomatique au dix-huitième siècle*, París, 1937; M. GÓMEZ DEL CAMPILLO, «El Espía Mayor y el Conductor de Embajadores», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXIX (1946), 317–339; L. WECKMAN, «Les origines des missions diplomatiques permanentes», en *Revue Générale de Droit International Public*, LXI (1952); L.H. NICOLSON, *The evolution of diplomatie method*, Londres, 1954; G. MATTINGLY, *Renaissance diplomacy*, Londres, 1955, hay traducción española con el título *La diplomacia del Renacimiento*, Madrid, 1969; CH.H. CARTER, *The Secret Diplomacy of the Habsburgs, 1598–1625*, Nueva York, 1964; J.A. ESCUDERO, *Los secretarios de Estado y del Despacho*, 4 vols., 2.a ed., Madrid, 1976. F. TOMÁS Y VALIENTE, «El gobierno de la Monarquía y la administración de los reinos en la España del siglo XVII», en *La España de Felipe IV*, tomo XXV de la *Historia de España* de RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, Madrid, 1982, 1–214; 150–152. M.A. ECHEVARRÍA, *La diplomacia secreta en Flandes. 1598–1643*, Bilbao, 1984; F. BARRIOS, *El Consejo de Estado de la Monarquía española. 1521–1812*, Madrid, 1984, 255–257. J.L. BERMEJO CABRERO, «Espía Mayor de la Corte», en *Derecho y Administración pública en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, 1985, 27–33; E. VILARIÑO PINTO, *Curso de Derecho diplomático y consular*,

pues, como observa Juan Antonio de Vera y Zúñiga<sup>5</sup>, autor del primer libro importante sobre la materia, hay oficios particularmente difíciles, como el de diplomático, cuya soledad hace que toda su gestión sea más complicada. El diplomático debe ser particularmente prudente en sus palabras, pero a su vez, ha de ocultar su propia reserva; procurará estar bien informado, valiéndose de todos los medios; ocultará su propia información, utilizando en particular la cifra, que para entonces había alcanzado un elevado grado de perfección. Ha de conocer la historia, la estructura económica, las formas de gobierno de los países que visita, y a su vez, hacer amplia relación de ello a su gobierno. Ha de dominar particularmente el Derecho y los usos propiamente diplomáticos, ya entonces muy establecidos, y por supuesto el extraordinariamente complicado protocolo y ceremonial de la época.

Finalizados sus estudios de Jurisprudencia y Cánones en Salamanca, la vida de Saavedra se divide en dos etapas bien diferenciadas: la etapa romana, dedicada a la alta política eclesiástica, y la etapa centroeuropea, dedicada a la política internacional durante la guerra de los Treinta Años. Se traslada a Roma hacia 1612, es Secretario de la Embajada y de Cifra en Roma entre 1616 y 1619, mientras el cardenal Borja era el embajador interino. En 1623 fue nombrado procurador y solicitador de Su Majestad en Roma, cargo que desempeñó durante cerca de 10 años y en el que forjó su espíritu de hábil negociador y experto diplomático. Cuando Borja se convierte en Virrey de Nápoles, Saavedra le acompaña para desempeñar el cargo de Secretario de Estado y de guerra. En 1621 participa en el cónclave en el que se elige Papa a Gregorio XV y en 1623 participa también en la elección del Papa Urbano VIII<sup>6</sup>. Después de esa fecha recorre Europa en misiones diplomáticas. En

---

Madrid, 1987. Entre las obras antiguas sobre la diplomacia, dos libros españoles alcanzaron gran predicamento y difusión en su época: JUAN ANTONIO DE VERA Y ZÚÑIGA, *El Embaxador*; Francisco de Lyra, Sevilla 1620; y CRISTÓBAL DE BENAVENTE Y BENAVIDES, *Advertencias para Reyes, Príncipes y Embaxadores*, Francisco Martínez, Madrid 1643.

<sup>5</sup> J.A. DE VERA Y ZÚÑIGA, *El Embaxador*, Francisco de Lyra, Sevilla 1620.

<sup>6</sup> El cardenal Mateo Barberini, Papa con el nombre de Urbano VIII, sería una figura central en la gran política europea de su tiempo. Intentó mantener un cierto equilibrio entre las dos grandes potencias católicas, España y Francia, y realizó grandes esfuerzos para su reconciliación, pero en la práctica fue favorable a Francia. Hasta el momento del estallido de la paciencia española, cuando el cardenal Borja solicitó, para ayuda de los tremendos gastos

1632 ingresa de nuevo en la embajada de la Corona, en Italia, para trabajar nuevamente con el cardenal Borja.

Roma no era solamente la cabeza de la Cristiandad, sino un centro político de primera magnitud, sobre todo para España, que tenía intereses políticos fundamentales en Italia. El español del siglo XVII no consideraba los asuntos de Italia como exteriores, sino del mismo rango que los de Portugal o Cataluña. Por eso España tenía especial interés en mantener allí el *statu quo*, y sobre todo un máximo prestigio. Allí pasó veinte años de formidable aprendizaje Saavedra, saliendo un maduro y consumado político y diplomático, que por cierto usará en adelante el italiano como lengua diplomática<sup>7</sup>.

Asciende poco a poco en el servicio del rey, desempeñando encargos diplomáticos cada vez más importantes. Sabemos que llegó a conocer al dedillo los secretos de la diplomacia italiana, a la que dedicó más tarde un libro que iba a titularse *Guerras y movimientos de Italia de cuarenta años a esta parte*, que desgraciadamente no parece que llegase a publicarse y el manuscrito no ha aparecido hasta la fecha<sup>8</sup>. En 1633 se piensa en enviarlo a Alemania, donde los asuntos están en un punto crítico: él mismo había aconsejado la conveniencia de enviar un embajador permanente a Múnich, cerca del duque de Baviera, la principal figura de la Liga católica. Saavedra pasaba a ser jefe de misión; es decir, a actuar por su cuenta en un puesto difícil.

Abandona definitivamente Italia dando por concluida su larga estancia romana para dedicarse a resolver como embajador cerca del Duque de Baviera

---

de Alemania, la *media annata* en todos sus reinos y la Bula de Cruzada en Nápoles. El Papa se negó, y solo después de muchas dificultades otorgó seiscientos mil ducados bajo el control del nuncio. Borja protestó en una violenta escena que tuvo lugar en pleno Consistorio de cardenales, el 8 de marzo de 1632. Planteó la tesis española en toda su crudeza: frente a la ofensiva general contra el catolicismo, solo España está en su sitio, y ni en Roma encuentra apoyo. No es fácil saber cuál fue la intervención personal de Saavedra en estos y otros sucesos de la política italiana mientras estuvo allí. A pesar de su gran personalidad, allí estuvo en puestos que todavía no eran de primer actor. Sabemos que Saavedra hizo cuanto pudo por reconciliar a Borja con el Papa, dándose cuenta de que sin esto era imposible el progreso de las relaciones, y que a la larga el fracaso del cardenal no podía sino perjudicarlo a él mismo, su principal consejero. Cf. M. FRAGA IRIBARNE, *Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, o.c., 144–162.

<sup>7</sup> Cf. *Ib.*, 143.

<sup>8</sup> Cf. *Ib.*, 157.

otros asuntos más delicados en las regiones centroeuropeas. Sabemos que su partida de Roma fue muy comentada. Desde Múnich, Saavedra será a la vez un embajador cerca de Baviera y la Liga, y cerca de los Cantones Suizos; será un delegado del poder central en el Franco Condado; intervendrá en asuntos militares y políticos en toda la zona renana y, de vez en cuando en la Italia del norte; intervendrá en los asuntos de Alemania. El aprendizaje (no lento pero sí largo) había terminado, y Saavedra, a punto de cumplir cincuenta años, pasa a figurar en la historia diplomática con nombre propio.

La etapa centroeuropea se inicia en julio de 1633, se subdivide en dos tiempos: el primero, de siete años, como representante español ante el duque de Baviera; y el segundo, de activo diplomático en el Imperio, especialmente como plenipotenciario para la paz de Múnster, para terminar con el colofón de consejero de Indias en Madrid. A principios del siglo XVII Baviera era uno de los más importantes Estados del Imperio alemán; su capital, Múnich (Mónaco, suele latinizar Saavedra como la mayoría de sus contemporáneos), agrupaba cerca de 100.000 habitantes; el Duque Maximiliano I que se había consagrado con ardor a la tarea de la Contrarreforma católica, la adornó con magníficos edificios y grandes jardines.

La misión de Saavedra ante el duque Maximiliano de Baviera formaba parte de un vasto plan de acción diplomática y militar de España, que perseguía asegurar el control de los dominios de la casa de Austria y del Imperio frente a los ataques de los suecos, holandeses, franceses y de sus aliados protestantes en el Imperio. Los enemigos de los Habsburgo eran Francia, los holandeses y los suecos, sin embargo, el peligro más grave no estaba en los enemigos exteriores, sino en la desunión que reinaba dentro del Imperio entre los principales rectores de la política imperial. A finales de 1636, Saavedra asiste al convento electoral que designó Rey de Romanos al Rey de Hungría, más tarde Emperador de Alemania, como Fernando III; el cual tuvo lugar en Ratisbona el 18 de diciembre de 1636.

El 13 de septiembre de 1640 es nombrado embajador plenipotenciario del Rey Felipe IV, por el Círculo de Borgoña, para la Dieta imperial de Ratisbona, cargo que solo se había confiado antes a Grandes de España o a príncipes del Toisón. Mientras en la Dieta se ocupa de los problemas políticos, militares y tributarios del Imperio, fuera de ella se dedica en las horas libres a la

corrección de pruebas de imprenta de su obra maestra, *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, más conocida como *Empresas políticas*.

En 1643 adquiere la plaza de Consejero de Indias, cargo para el que había sido nombrado en 1635<sup>9</sup>. Poco tiempo tuvo Saavedra de ejercer su plaza de Consejero de Indias. La primavera trajo varias malas noticias, sobre todo la fatal de la derrota de Rocroy<sup>10</sup>. Había que pensar en la paz. Y se decidió enviar una delegación a los Congresos de Westfalia. Saavedra estaba indicadísimo para ello, por su larga experiencia en Italia y Alemania, y así fue designado. El 11 de marzo de 1643 es nombrado, una vez más, embajador plenipotenciario para negociar la paz de Westfalia en Münster. Pese a sus esfuerzos el empeño fue estéril en resultados decisivos, a causa de las constantes trabas que se ponían a su negociación desde Madrid. Desde esta fecha hasta su vuelta a Madrid en 1646 corren los cuatro años más tristes de la vida de don Diego, reflejo de aquel lento atardecer de España.

La idea de resolver las complejas cuestiones que dividían a Europa por medio de un Congreso diplomático, surgió muy pronto y se fue afirmando a medida que la guerra se iba extendiendo como una mancha de aceite y cada nueva victoria o derrota creaba nuevas complicaciones. El Papa había mantenido una constante política de pacificación entre los príncipes católicos. Lo malo fue que la astucia de Richelieu supo volver todos estos intentos en provecho propio y a favor de su propia preparación de la guerra. Poco antes de estallar esta, el Papa redobló sus esfuerzos para evitarla, proponiendo en 1634 un Congreso en Roma bajo su mediación; pero como esto excluiría a los herejes (que a su vez estaban aliados con Francia), se pasó a la idea de celebrar dos Congresos simultáneos: uno para católicos y otro para los protestantes.

Pero la nueva guerra estalló en mayo de 1635. Entretanto ocurrieron

<sup>9</sup> No deja de ser irónico que Saavedra, preocupado por la despoblación, que explícitamente había achacado varios de los males de España al esfuerzo de la colonización americana (véanse *Empresas* 66, 69), y cuya experiencia era exclusivamente europea, fuese destinado al Consejo de Indias.

<sup>10</sup> La primera derrota militar de España, fue más que un desastre, fue la aniquilación de lo mejor que le quedaba a España, la fiel infantería (su fuerza, según Saavedra): «a pesar del heroísmo que mostraron, o precisamente debido a ese heroísmo fueron casi aniquiladas». Cf. M. FRAGA IRIBARNE, *Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, o.c., 136.

gravísimos sucesos: el 4 de diciembre de 1642 muere Richelieu y poco después Luis XIII, y Olivares es separado del Gobierno. Entretanto se van poniendo las bases de un Congreso internacional general para la paz universal, como se decía. Se designaron las ciudades de Münster (donde residió y trabajó Saavedra) y Osnabrück, en el círculo imperial de Westfalia, para las reuniones que se llevarían a cabo, protestantes y católicos por separado. Los franceses dieron una nota especial de ostentación y lujo; pronto llegó a haber, por la natural emulación, cien carrozas de a seis caballos en una pequeña ciudad como Münster, cuyas calles eran estrechas y estaban mal pavimentadas. Realmente fue un enorme acontecimiento para las pequeñas ciudades de Westfalia el gran Congreso europeo.

Saavedra sabía que estaba allí para dar fe de la terminación del Imperio español en Europa y de la unidad de la Cristiandad. Sus compañeros de delegación le dieron no pocos disgustos, y con los mediadores también tuvo sus conflictos. Se queja de las largas visitas de los franceses a la casa del Nuncio Chigi, y le reprochaba su parcialidad a favor de los franceses, la misma que había reprochado siempre a Urbano VIII y su curia. No le faltaba razón, por lo que ocurrió al fallecer el Pontífice y ser sustituido por Inocencio X, gran amigo de la Casa de Austria. Los Barberini, expulsados de Roma, se refugian en Francia. España deseaba el relevo de Chigi, pero Mazarino utilizó todas sus relaciones en la Curia Romana para evitarlo. Chigi, debidamente amonestado, mostró una mayor imparcialidad. Lo cierto es que mientras en Roma las cosas mejoraron mucho para España —ya que el nuevo Papa (cuyo espléndido retrato pintó por entonces Velázquez), que no sentía la menor simpatía por Mazarino, los franceses empezaron a sentirse incómodos con la nueva situación en Münster. Y acusan a Saavedra de intentar disolverlo o hacerlo inútil. Que Saavedra era opuesto a los Congresos de Westfalia, por lo menos desde que vio el uso que los franceses deseaban hacer de los mismos, es indudable<sup>11</sup>; y así nos ha dejado su testimonio en *Locuras de Europa* (diálogo entre Mercurio y Luciano, que no se publicó hasta después de su muerte). Si la vida de Saavedra fue siempre unida a la existencia de aquella España contrarreformista, en ningún momento se identificó tanto con ella como en los

---

<sup>11</sup> Cf. *Ib.*, 351.

últimos años de su vida. En 1646 regresa a Madrid y, sin haber conseguido la ansiada paz.

A pesar de tan grandes servicios a la corona, a su vuelta a España en 1646, no logró el reconocimiento que sin duda merecía tras gastar su vida en tareas de tanta responsabilidad. Desde la caída del conde-duque de Olivares, su situación se vio afectada negativamente, y concluyó sus días siendo introductor de embajadores en la corte y con una plaza en el Consejo de la Cámara, órgano perteneciente al Consejo de Indias.

Fallece a los 64 años en el Hospital de los Portugueses, en la villa de Madrid, el 24 de agosto de 1648<sup>12</sup>, unos meses antes de la Paz de Westfalia, y once años antes del Tratado de los Pirineos. El mismo año de su muerte, 1648, coincide, para mayor simbolismo, con el de la paz de Westfalia, que marca el final de la hegemonía española en Europa y el cambio de rumbo hacia la modernidad. La posteridad no le negaría la gloria, triste, sí, y opaca, de los vencidos, pero noble, del que cumplió con un deber difícil; y a su vez podría tener el orgullo intelectual de haber previsto certeramente los males por sus causas.

Saavedra es sobre todo un diplomático, un político, más que jurista<sup>13</sup>. Formado en un constante peregrinar por toda Europa, que se ocupó de los asuntos más importantes de la Monarquía española en el cenit de su grandeza y en el punto en el que se iniciaba su caída. España en el siglo XVII optó por lo más difícil, lo más complicado, lo que tenía que acabar mal, si bien era también lo más glorioso y sacrificado. Porque «no hay virtud que no resplandezca en los casos adversos, bien así como las estrellas brillan más cuando es más oscura la noche» (*Empresa XXV*).

Sus escritos ilustran maravillosamente su acción política y diplomática. Hizo todo lo posible por el bien de su patria; si, a pesar de sus esfuerzos, España no triunfó en el terreno de la política, él le legó en el de las letras

<sup>12</sup> Recibió sepultura en el convento de Agustinos Recoletos de Madrid, hoy Biblioteca Nacional de España. Su tumba fue profanada por los franceses en la guerra de la Independencia; en 1836 sus restos pasaron a la iglesia de san Isidro, de Madrid; y de allí a la catedral de Murcia, en 1884.

<sup>13</sup> Cf. J.M. JOVER, 1635: *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, CSIC, Madrid 1949, 235; M. FRAGA IRIBARNE, *Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, o.c., 25.

una herencia de valor imperecedero, por eso figura honrosamente al lado de Cervantes, Quevedo y Calderón<sup>14</sup>.

En el año 2008 se organizó en Murcia el Año Saavedra Fajardo, con el lema *Soñar la paz, soñar Europa*<sup>15</sup>, incluía diversas exposiciones, conferencias y actividades con el propósito de rescatar y dar a conocer la figura de uno de los personajes más importantes del siglo XVII.

## 2. SU OBRA COMO ESCRITOR

Saavedra es un curtido experto en cuestiones de Estado y su actividad como escritor aparece como consecuencia de su gestión diplomática. A este rasgo esencial de su obra hay que sumar que Saavedra poseyó una vastísima cultura, a su gran formación humanística y clásica hay que añadir su conocimiento de varias lenguas —francés, italiano, alemán y sueco—, incorporadas no solamente como fruto del estudio sintáctico y léxico de las mismas sino asimiladas a través de la lectura de sus clásicos.

Las únicas obras en prosa que con nombre propio publica en vida Diego de Saavedra son: *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (Munich, 1640)<sup>16</sup>; la versión que ha gozado de difusión a partir de entonces no ha sido la primera, sino la realizada dos años después (Milán,

<sup>14</sup> Cf. L. PFANDL, *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*, Gustavo Gili, Barcelona 1952; J.C. DOWLING, «Saavedra Fajardo, idealista y realista», conferencia pronunciada en la Academia de Alfonso X el Sabio de Murcia, 23 marzo 1956.

<sup>15</sup> AA.VV., *Saavedra Fajardo. Soñar la paz, soñar Europa. Catálogo de la exposición*, Ediciones Tres Fronteras, Murcia 2008.

<sup>16</sup> *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (Monaco de Baviera/ Munich 1640); de esta obra se hicieron por lo menos veintisiete ediciones en el siglo XVII y se tradujo además al latín, francés e italiano. Destacamos algunas de las ediciones modernas: B.A.E., T. 25, de V. GARCÍA DE DIEGO, 4 vols., Espasa-Calpe (Colección Clásicos castellanos), Madrid 1959; de Q. ALDEA VAQUERO, 2 vols., Editora Nacional, Madrid 1976; de M. FRAGA IRIBARNE, que es quien mejor conoce al insigne diplomático, en Anaya, Madrid 1972; de F.J. DÍEZ DE REVENGA, Planeta, Barcelona 1988; de S. LÓPEZ, Cátedra, Madrid 1999. J.A. Maravall la califica como «la más famosa obra política de nuestro siglo XVII» (J.A. MARAVALL, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Cultura Hispánica, Madrid 1975, 67.



1642), con larga fortuna editorial. El autor, maduro diplomático, a la altura de sus cincuenta y seis años, traza allí una acertada etopeya propia para justificar su atrevimiento de «dar preceptos a los príncipes». Es un tratado que abarca lo real y lo ideal como indican los adjetivos del título; se retrata a sí mismo, nos habla un hombre español y europeo, tradicional y renovador, humanista y moderno, idealista y realista. Dedicó la obra al príncipe Baltasar Carlos, que con su muerte, seis años más tarde, había de torcer el destino de España. Estando en la Dieta le llegó el título de Caballero de la Orden de Santiago ((12-10-1640), pero ya era tarde para ponerlo en la portada de la primera edición, Munich 1640. Figurará en la segunda de Milán, 1642.

Durante su estancia en Münster (1646) compuso *Corona gótica, castellana y austríaca políticamente ilustrada* (Münster 1646), con la que pretende demostrar el derecho que asiste al imperio para reclamar los territorios sobre los que estaban enfrentadas varias potencias en Europa. Defiende, en la línea del conde-duque, una conservación de la monarquía, y acusa a Francia y otros países de pretender el aumento de sus territorios a costa de sangrientas guerras. Hace alarde de sus conocimientos de historia y de un estilo inspirado en los historiadores latinos y analiza las vidas de treinta reyes godos (desde Alarico a don Rodrigo) de las que pretende que se obtenga enseñanza, más por sus errores que por sus aciertos. Pensaba enfocar la obra en tres partes que respondieran al trinomio del título, pero solo publica la primera que comprende el reino gótico de España<sup>17</sup>; la imprime en Münster mientras asistía como plenipotenciario al Congreso para la Paz de Westfalia; trata de demostrar el origen común de los reyes españoles y suecos, aprende a hablar sueco y adopta sus costumbres para ganar la amistad de los nórdicos para España. Saavedra se sirve de la escritura para aproximarse a la potente Suecia. Recordemos que en la guerra de los Treinta Años se emplea por primera vez la imprenta para discutir problemas de política internacional.

El resto de la obra en prosa queda inédita y se publica de manera póstuma. De ella, destacamos: *República literaria*, primoroso libro de juventud, expresa el sentimiento de ineficacia que experimenta todo hombre al observar

<sup>17</sup> Continuada en su segunda y tercera parte por Alonso Núñez de Castro utilizando los materiales reunidos por Saavedra, en los que reivindica los legítimos derechos de España sobre sus reinos y territorios (Amberes 1677).

la pugna entre su afán de saber y la incapacidad para alcanzarlo. Esta primera obra de Saavedra tiene una complicada historia bibliográfica<sup>18</sup>. Parece ser que fue escrita hacia 1613, usando los materiales acumulados durante su paso por la Universidad de Salamanca. En la dedicatoria al Conde Duque de San Lúcar, escribe: «Ese fue, señor, el primer parto de mi ingenio, delito de la juventud, como se descubre en su libertad y atrevimiento. *Dejéle peregrinar desconocido* por España, para prueba del y de mí, sin que en el afecto y lisonja de los amigos se pudiese engañar el amor propio [...] Le tuve en las *tinieblas de la pluma*, sin permitirle salir a la luz de la estampa, hasta que la mereciese otra obra de más utilidad pública, como creo son las *Empresas Políticas*». Saavedra reconoce que trató de ocultar la paternidad de su primera obra: la «dejó peregrinar desconocida por España», y a pesar del afecto de los amigos, «la tuvo en las tinieblas de la pluma».

En su presentación se sirve del recurso tan utilizado en la época de un sueño que lo transporta a una resplandeciente ciudad donde conversa con poetas, artistas, sabios, y con los que discute sobre la utilidad de las ciencias, ante las que se muestra sumamente escéptico, salvando tan solo la política porque “puede obtener la felicidad de los ciudadanos”. La deja ultimada, después de muchos retoques, hacia 1642, pero no llevó a cabo su proyecto de publicarla y durante su vida no se imprimió. Según Menéndez Pelayo es la mejor de las obras de Saavedra<sup>19</sup>.

Otra obra de Saavedra que ha gozado de estima es *Locuras de Europa. Diálogo entre Mercurio y Luciano*, compuesto en Münster durante su estancia

<sup>18</sup> Editada en Madrid 1655, por Melchor Fonseca atribuyéndola a un tal Claudio Antonio de Cabrera; con el título *Juicio de artes y ciencias*, le siguen otras ediciones defectuosas hasta que M. Serrano y Sanz, Madrid 1907, y más tarde Vicente García de Diego, Madrid 1922, reprodujeron el texto original. A juicio de algunos autores las diferencias entre la versión escrita hacia 1613 y la de 1640 serían tan grandes en concepción, estilo y contenido que les lleva a dudar de que sean obras producidas por el mismo autor: cf. S. LÓPEZ (ed.), «Introducción», en DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, Cátedra, Madrid 1999, 20; A. BLECUA, «Las Repúblicas literarias y Saavedra Fajardo», *El Crotalón. Anuario de la Filología Española*, I (1985) 67–97, y «Un nuevo manuscrito de la República literaria», *Edad de Oro*, 3 (1984) 11–27.

<sup>19</sup> *Historia de las ideas estéticas*, t. 2, Santander 1947, 271–273; cf. Q. ALDEA VAQUERO, «Diego de Saavedra Fajardo», en ID., et al, *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, t. IV, CSIC, Madrid 1975, 2125–2130.

como plenipotenciario, no vio la luz hasta el año 1748, en Alemania<sup>20</sup>. Es un texto poco conocido de don Diego de Saavedra, aunque no existen problemas de atribución como sucede con otros escritos del mismo autor, su publicación póstuma y sus poco rigurosas ediciones ha dado lugar a un cierto desinterés por una obra que ofrece, sin embargo, un doble atractivo: su tema, los problemas políticos europeos anteriores a la Paz de Westfalia, y su forma literaria, el diálogo, género que es objeto de creciente atención. Es un diálogo satírico revelador de lo que consideraba hipocresía francesa. Utiliza hábilmente formas, estructuras y figuras literarias para denunciar en un momento clave de la historia europea, la hipocresía, la confusión, las ambiciones personales y la torpeza de los países que temían la potencia decreciente de la casa de Austria sin percibir la creciente amenaza francesa.

El 1 de febrero de 1631 se dirigía Saavedra al conde– duque de Olivares para enviarle las *Introducciones a la Política y Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*<sup>21</sup>, manuscrito que prometía terminar si el valido le daba su aprobación. Este proyecto no llegó a la imprenta hasta 1853, y parece que fue el germen de lo que se desarrollaría después como la *Idea de un príncipe político– cristiano*, pues hay pasajes íntegros de la *Razón de Estado* que pasaron a formar parte de las *Empresas políticas*<sup>22</sup>. La primera parte de la obra sintetiza las ideas políticas de Aristóteles y Santo Tomás, en su *De Regimine Principum*; la segunda, representa a Fernando el Católico como espejo de príncipes. En la Dedicatoria a Felipe IV, escribe Saavedra: «Yo, pues, que buscaba un príncipe en cuyas partes y gobierno se viesen practicados los preceptos de mis *Introducciones a la política*, lo hallé en el rey Don Fernando el Católico». Muy poco después comenzaría la redacción de las *Empresas políticas*, obra que debió de ocupar a su autor buena parte de esta década de

<sup>20</sup> El Seminario Erudito de Valladares lo editó en el vol. IV, 1–44, creyéndolo inédito. Las ediciones más recientes parten todas del texto de la BAE, XXV, 411–422, que se basa en la primera impresión alemana de 1748. Algunos estudios monográficos sobre texto, además de las introducciones a las ediciones de *Locuras de Europa*: J. TORRES FONTES, «Las *Locuras de Europa* de Saavedra Fajardo», en *Murgetana*, 9, 1957, 41–67; M.S. ARREDONDO, «Diálogo y política internacional en *Locuras de Europa*, de Saavedra Fajardo», en *Criticón*, 58, 1993, 9–16.

<sup>21</sup> Editado en 1853 por primera vez en BAE, t. 25, 423–442.

<sup>22</sup> S. LÓPEZ POZA, «Introducción», en DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, o.c., 20.

los años treinta hasta su publicación en 1640, coincidiendo con la etapa centroeuropea (1633– 1646).

Saavedra Fajardo, además, desarrolló una extensa labor propagandística al servicio de la monarquía española durante los años 1633 a 1646; obra marcada por la urgencia política. Así, desde Ratisbona escribe su admirable *Discurso sobre el estado presente de Europa* (20 enero de 1637)<sup>23</sup>, destinado al cardenal-infante don Fernando y al conde-duque de Olivares, una verdadera pieza maestra del frío y exacto juicio de nuestro diplomático. A su juicio, la elección del Rey de Romanos no basta para «la salud de las enfermedades de Europa». Considera un grave error del Imperio el hacer una guerra defensiva contra Francia, en lugar de aprovechar la ocasión para sacar de Alemania el germen de la guerra civil; respecto a la ayuda que recibe de España, afirma que quieren el dinero y no la autoridad y el consejo. Hace un tremendo vaticinio: los reinos están agotados en hombres y dinero, y en los esfuerzos para sacarlo podría peligrar la fidelidad de los vasallos<sup>24</sup>.

G. Spini, en un artículo titulado «Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo»<sup>25</sup>, le atribuye un escrito anónimo titulado en italiano *Indisposizione generale della Monarchia di Spagna, sue cause e remedii*, fechado en Madrid el 29 diciembre de 1630 y dedicado al Conde Duque de Olivares. Dicho escrito fue publicado en italiano por el P. Ferdinando d'Helevo, en la edición que hizo de la obra *Historia di Portogallo* del escritor genovés del siglo XVII, Giovambattista Birago. El P. Ferdinando d'Helevo reeditó la obra del escritor genovés, en Amsterdam en 1647, y añadió como apéndice «un escrito de un ministro de España». A juicio de G. Spini: «Si tratta infatti di uno scritto anonimo, [...] che, fino dalla prima lettura, ci si rivela immediatamente per uno scritto politico di un valore veramente singolare»<sup>26</sup>. Trata de averiguar

<sup>23</sup> *Discurso sobre el estado presente de Europa* (Ratisbona, 20 de enero de 1637); en la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva copia descifrada de un envío codificado: Ms. 18630, núm. 36 y 18653, núm. 10. Incluido en la edición de A. GONZÁLEZ PALENCIA (Recopilación, estudio preliminar y notas), D. DE SAAVEDRA FAJARDO, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1946, 1323–1328.

<sup>24</sup> Fue lo que desgraciadamente ocurrió con Portugal y Cataluña.

<sup>25</sup> G. SPINI, «Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo», *Revista Hispania*, t. 2, vol. VIII (1942), 438–451.

<sup>26</sup> *Ib.*, 440.

quién puede ser el ministro español: «Viene logicamente da domandarsi chi sia questo acuto e originale osservatore spagnolo, che, sul finire del 1630, poteva dare all'Olivares un giudizio così geniale e così machiavellicamente realistico della situazione politica della monarchia spagnola e suggerire direttive di governo nuove per rialzarne il prestigio ormai vacillante»<sup>27</sup>.

Advierte Spini que el autor solamente revela un dato biográfico: «Di sè stesso, infatti, l'anonimo non ci dice altro se non di essere pratico della corte di Roma, senza curarsi di lasciarci ulteriori indicazioni, che valgano a farcene intuire el nome e l'origine»<sup>28</sup>. En efecto, el ministro español solamente desvela un dato personal: que estuvo en la corte de Roma al servicio de la Corona española. Spini analiza detenidamente el escrito anónimo y observa en él una clara analogía con el estilo y el pensamiento de Saavedra, llegando a la conclusión de que se trata de un escrito desconocido de Saavedra en el que aparecen por primera vez aquellos que serán diez años más tarde los motivos fundamentales de su pensamiento: «Lo scritto dell'anonimo appare dunque presentare analogie col pensiero e lo stile del Saavedra, tali da dare fondamento assai solido alla ipotesi che si tratti di uno scritto sconosciuto di lui, in cui compaiano per la prima volta, in una enunziatione ancora embrionale, quelli que saranno, dieci anni più tardi, i motivi fondamentali del suo pensiero»<sup>29</sup>. Y concluye: «crediamo sia stato non privo di utilità per gli studiosi del pensiero politico e della letteratura spagnola del secolo XVII, l'aver segnalato questo importante frammento sconosciuto del più grande rappresentante dell'antimachiavellismo nella Spagna del Seicento»<sup>30</sup>.

El escrito atribuido por G. Spini a Saavedra Fajardo, *Indisposizione generale della Monarchia di Spagna, sue cause e remedii*; el *Discurso sobre el estado presente de Europa*, en el que expone su convicción de que España está en mala situación por la dispersión geográfica de sus fuerzas, frente al conjunto homogéneo que es Francia; *Empresas políticas*, y las *Locuras de Europa*, son los cuatro jalones fundamentales que permiten fijar, no solo las modalidades que al pensamiento de Saavedra va imprimiendo el transcurso de unos

---

<sup>27</sup> Ib., 446.

<sup>28</sup> Ib., 446.

<sup>29</sup> Ib., 450.

<sup>30</sup> Ib., 451.

años decisivos, sino también lo sustancial de su pensamiento. A estas cuatro obras, hay que añadir el opúsculo que le atribuye J.M. Jover, la *Respuesta al manifiesto de Francia*<sup>31</sup>, escrito en 1635 para dar su *Respuesta* a la declaración de guerra de Luis XIII contra España<sup>32</sup>; panfleto de sesenta hojas en forma de carta o memorial «enviado al rey cristianísimo por uno de sus más fieles vasallos», que fue impreso en Madrid por Francisco Martínez y vendido en la librería de Domingo de Palacio.

Ésta no sería la última vez en la que Saavedra “disfrazara el pabellón de su pluma”: el “francés” de 1635 es el mismo “suizo” de 1638, que redactó, tras una breve misión diplomática y propagandística en Suiza, el *Dispertador de los trece cantones esguizaros*<sup>33</sup>, presentado, según reza el panfleto en sus comienzos, por “quien nació y vive entre vosotros”<sup>34</sup>, señala los peligros que suponía para los Cantones la ofensiva francesa en el Condado, y a lo largo de su participación en las Dietas de los Cantones celebradas entre 1639 y 1642, pedirá con insistencia la intervención de la Confederación Helvética en los asuntos del Franco Condado. En 1643, escribe el opúsculo *Suspiros de Francia*<sup>35</sup>, especie de poema elegíaco para reclamar la paz dirigido por la

<sup>31</sup> *Respuesta al manifiesto de Francia* (1635), impreso como anónimo y atribuido a Saavedra por J.M. JOVER en su magnífica obra: *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*, CSIC, Madrid, 1949, 392 ss. Se conserva en la B.N. de Madrid, Ms. 2366, ff. 345, 1–30, y ha sido reproducida parcialmente por J.M. Jover, *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*, o.c., 512–524.

<sup>32</sup> El *Manifiesto o Declaración del Rey de Francia sobre el rompimiento de la guerra con el Rey de España*, de 6 de junio de 1635, se publica en el *Mercurio de Francia*, e intenta demostrar que la guerra emprendida por Francia es una guerra justa. Es un alegato que pretende demostrar la justicia de la guerra emprendida por Francia. Atribuido por Louis André al famoso capuchino, conocido como la eminencia gris, P. José, L. ANDRÉ, *Histoire politique et militaire*, Paris 1926; cf. J.M. JOVER ZAMORA, o.c., 36, 72–73.

<sup>33</sup> DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO, *Dispertador a los treze cantos de exguissaros. Papel que les escribió Don... embaxador por Su Majestad... a los dichos cantones, el año de 1638*. B. N., Madrid, Ms. 2369, ff. 359–364. Publicado en la ed. de sus *Obras completas* a cargo de A. GONZÁLEZ PALENCIA, o.c., 1329–33.

<sup>34</sup> Cf. J.M. JOVER, o.c., 395.

<sup>35</sup> Compuesto durante su estancia en Madrid en la primera mitad de 1643; este opúsculo, que se daba por pedido, lo edita por primera vez Q. ALDEA VAQUERO, en «Don Diego Saavedra Fajardo y la paz de Europa...», en *Humanidades*, 11, 1959, 115–124. Se conserva en una copia manuscrita del siglo XVII en el *British Museum*, Ms. Add. 14000, ff. 524–535.

nación francesa a su rey.

Estos textos tienen mucho que ver con *Locuras de Europa*; en los dos Saavedra oculta su identidad, disfrazándola, sirviéndose del modelo de la carta literaria para fines propagandísticos. Como indica Jover, «Saavedra sabía muy bien adecuar la música de sus escritos a la nacionalidad de los oídos a que iban dirigidos»<sup>36</sup>, por eso oculta su identidad presentándose como un caballero francés. También en *Locuras de Europa* oculta su personalidad detrás de sus dos personajes, se vale en este caso de la forma del diálogo: pone en boca de un dios y de un escritor satírico la exposición de las calamidades europeas que afectaban a todos los países con representación en Münster, si eran católicos, y en Osnabrück, si eran protestantes.

Jover sugiere además, si bien con reservas, pues en este caso las semejanzas son meramente formales y no ideológicas, la posible paternidad de un *Manifeste pour la justice des armes de la très Auguste Maison d’Autriche; ensemble, la reponse à celui qui a été publié sous le nom du Roi de France*<sup>37</sup>, fechado en Amberes, en 1635; y escrito, como su título indica, en francés. Según Jover: «Formalmente, el *Manifeste pour la justice des armes* nos ha recordado a Saavedra Fajardo. Literariamente hablando, podemos referirnos, dentro de nuestra polémica, a una notable afinidad entre el opúsculo mencionado y la *Respuesta de Saavedra*»<sup>38</sup>.

Fraga Iribarne, al referirse a las obras no conservadas o atribuidas a Saavedra, remite a la relación de *Obras no conservadas o no identificadas, o atribuidas a Saavedra Fajardo* que González Palencia incluye en su edición de las obras completas de Saavedra; añade a dicha relación los escritos atribuidos por Spini y Jover; y observa que no ha visto citado en ningún otro sitio el manuscrito que el Catálogo de la Biblioteca Nacional de París atribuye a Saavedra, *Noticias del Tratado de neutralidad entre el Condado y Ducado de Borgoña*<sup>39</sup>.

R. González Cañal, en «Tres escritos desconocidos de D. Diego Saavedra

<sup>36</sup> 1635: *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, o.c., 395.

<sup>37</sup> B. N., Madrid, Ms. 2366, al f. 151.

<sup>38</sup> J.M. JOVER, o. c., p. 346.

<sup>39</sup> Ms. Chifflet, t. CLXXXVIII, f. 142; cf. M. FRAGA IRIBARNE, *Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, o.c., 536.



Fajardo»<sup>40</sup>, le atribuye el escrito que se conserva en la Biblioteca Municipal de Besançon<sup>41</sup>, y señala que probablemente se trate del discurso que dirigió a los miembros del Parlamento de Dole a su paso por dicha ciudad. De la misma época es el segundo escrito que le atribuye, conservado en el fondo hispánico de la Biblioteca Municipal de Besançon, en el Ms. Chifflet 187. Se trata de una colección de manuscritos reunida por el erudito Jules Chifflet (1610– 1676), hijo del célebre médico de Felipe IV y de la archiduquesa Isabel Jean– Jacques Chifflet. Reunió y copió cuidadosamente una gran cantidad de manuscritos y documentos de la época y entre ellos, en el tomo 187 titulado «Papiers concernans les trois Estats du Comté de Bourgogne», se recoge el discurso de Saavedra (ff. 142– 151), que el propio Chifflet titula en el índice: «Discours en langue Espagnole dressé par D. Diego de Saavedra Ministre du Roy estant alors dans ce país; ces discours envoyé en Espagne sur la justification de la pratique de conserver ce país par voye de neutralité avec le Duché et Comté de Bourgogne par l’entremise des Suisses...». Este mismo discurso, que según Chifflet fue enviado a España, aparece copiado en el Ms. 2367 de la B.N. de Madrid, ff. 91– 99, sin nombre de autor y en una versión incompleta.

Según R. González Cañal, es indudable la paternidad de Saavedra ya que, aparte del estilo característico de sus escritos y correspondencia diplomática, retoma en este texto muchos de los argumentos expuestos anteriormente en el *Dispertador* y repetidos una y otra vez al tratar de los asuntos de Suiza y Borgoña<sup>42</sup>. Saavedra pasa revista a los acontecimientos ocurridos recientemente en el Franco Condado, poniendo de manifiesto la traición francesa con el ataque y el sitio de Dole en 1636 y transcribiendo una carta del Príncipe de Condé, datada diez días antes de dicho sitio, en la que aseguraba al Parlamento de Dole el mantenimiento de la neutralidad. El objetivo del discurso es demostrar el peligro que supondría para la Confederación Helvética el que el Franco Condado cayera en manos francesas y con este fin retoma muchos ejemplos y argumentos ya expuestos en el *Dispertador*. Dado que en el manuscrito de Besançon, al margen, se señala que «el autor de este papel fue D. Diego de

<sup>40</sup> R. GONZÁLEZ CAÑAL, «Tres escritos desconocidos de D. Diego Saavedra Fajardo», *Revista Murgetana*, núm. 73, 1987, 55.

<sup>41</sup> Ms. Chifflet 35, ff. 225–226.

<sup>42</sup> R. GONZÁLEZ CAÑAL, «Tres escritos desconocidos de D. Diego Saavedra Fajardo», o.c., 58.



Saavedra estando en los Esguizaros», puede tratarse de uno de los discursos que dirigió a los Cantones en una de las cinco Dietas a las que acudió en 1639, o bien, que corresponda al año 1641, durante el cual Saavedra participó en dos Dietas Generales en Baden, el 30 de junio y el 18 de agosto de 1641<sup>43</sup>.

El tercer escrito se recoge en el manuscrito 2367 de la B.N. de Madrid, ff. 99v– 104v, copiado a continuación del texto citado anteriormente, igualmente sin nombre del autor, y con una pequeña introducción en la que trata de dar unión a ambos. Saavedra se hace pasar por un holandés. El recurso de hacerse pasar por autóctono del país para mejor explicar su situación y su coyuntura política y para resultar más creíble y persuasivo ya lo había utilizado con éxito en el *Dispertador*, en la *Respuesta al manifiesto francés*, y en *Suspiros de Francia*.

Este discurso de Saavedra es, pues, posterior al de los Esguizaros y seguramente fue compuesto poco antes de su venida a España en 1643. Lo interesante es el fino análisis que Saavedra hace de la situación política y militar de las Provincias Unidas, sin haber desempeñado ninguna misión ni cargo en relación directa con este país. Una vez más demuestra su gran intuición y su conocimiento de la política europea del momento.

A lo largo del tratado intenta argumentar el peligro que supondría para las Provincias Unidas el que Francia conquistara Flandes, subrayando la necesidad de que la monarquía española continuara interponiéndose entre dichas Provincias y la potencia francesa, que si bien ahora las ayudaba contra España no era más que por interés propio. Saavedra trata de atacar y desprestigiar a los franceses y aboga por una tregua entre España y las Provincias Unidas, tregua que se conseguirá en Münster el 15 de mayo de 1648. Así pues, señala las razones por las que sería ventajosa para los holandeses una paz con España, sobre todo dada la situación desastrosa de la economía de las Siete Repúblicas, y les pone en guardia sobre el peligro que representaban los portugueses, que aunque ahora les prestaban ayuda contra España, tal alianza no podría durar mucho debido a la rivalidad y a la confluencia de intereses en el comercio y en las Indias Orientales.

Estos pequeños tratados que sacaba a la luz sin nombre de autor ni lugar

---

<sup>43</sup> Cf. *Ib.*, 59.

de publicación formaban parte de su servicio a la Corona española como embajador y diplomático. La finalidad de estos tratados era deshacer los planes de Francia, el gran enemigo de la monarquía española, sobre todo en un momento en el que se desarrollaban importantes y tensas negociaciones de paz en Münster. Desde el estallido de la guerra franco– española en 1635, se había desarrollado una gran polémica, alimentada por la abundancia de tratados o pasquines contra una u otra potencia. Saavedra participó en ella activamente, según se aprecia en el gran número de discursos que esparció por Europa.

En estos discursos se encuentran ideas y expresiones que se repiten en las *Empresas* o en *Locuras de Europa*. No hay que olvidar que tanto esas dos obras como los discursos anteriores fueron compuestos en un periodo de tiempo relativamente corto, entre 1638 y 1645. Muy importante para conocer la actividad profesional y humana de Saavedra es su epistolario, parte del cual ha sido publicado por Manuel Fraga Iribarne y Quintín Aldea Vaquero, que nos ha ofrecido una publicación de la etapa 1631– 1634 en dos gruesos volúmenes<sup>44</sup>.

Ninguno de estos opúsculos tiene parangón con la obra cumbre de Saavedra y una de las principales de la literatura española del siglo XVII, *Idea de un príncipe– político cristiano representada en cien empresas*, más conocida como *Empresas políticas*, fue la primera obra que publica con su nombre, pues las demás habrían de esperar hasta la edición de la *Bibliotecas de Autores Españoles*, a mediados del siglo XIX. Veamos la tradición en la que se inserta.

### 3. TRADICIÓN EN LA QUE SE INSERTAN LAS EMPRESAS POLÍTICAS

#### a. Los tratados de educación de príncipes en la Edad Media

En las *Empresas políticas* concurren varias tradiciones genéricas<sup>45</sup>: por un lado, se inspira en los *espejos* o tratados de educación destinados a los jóvenes nobles; por otro, incorpora un valor añadido a la obra sirviéndose del

<sup>44</sup> M. FRAGA IRIBARNE, *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, o.c.; Q. ALDEA VAQUERO, *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*, 2 vols., CSIC, Madrid 1989–1991.

<sup>45</sup> Cf. S. LÓPEZ POZA (ed.), «Introducción», en DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, o.c., 23 ss.

género literario de los emblemas, de larga tradición en nuestras letras, y muy generalizado a partir de la traducción de *Emblematum liber* de Alciato (1531), siguiendo muy de cerca los *Emblemata política* de J. Bruck Angermunt<sup>46</sup>; y por último, la producción en forma de discursos de carácter ensayístico que tan de moda se pusieron en el último cuarto del siglo XVI con los *Essais* de Montaigne y los *Ensayes* de Francis Bacon, que ya había tenido precursores en los clásicos y en los Padres de la Iglesia.

El empleo de los grabados de las empresas era el complemento perfecto para transmitir de forma eficaz las recomendaciones que desde la Edad Media se habían venido plasmando en tratados de educación destinados a los jóvenes nobles que suelen denominarse *espejos de príncipes* atendiendo a la palabra que solía aparecer en algunos de los títulos en los distintos idiomas en que se escribieron este tipo de obras (*speculum regis*, *miroir du prince*), o libros de *regimiento o instrucción de príncipes*<sup>47</sup>.

El origen de los tratados o espejos de príncipes es muy antiguo. En oriente, los manuales de prudencia política y de gobierno abundaron en el Islam, en Bizancio y en occidente, muy influidos por la tradición persa preislámica. Los espejos de príncipes se sitúan en el primer periodo del pensamiento persa preislámico. El pensamiento persa fue el principal inspirador de la literatura y de la filosofía árabe, en sus comienzos para ser después asimilado e influido por la doctrina árabe. Transmitió al mundo árabe–musulmán, y más allá al cristiano, elementos fundamentales de la tradición cultural del Irán, y a través de éste, de la India.

En occidente, la literatura de edificación de los poderosos se remonta a la antigüedad griega (Isócrates) y latina (Marco Aurelio). Estos escritos, que subrayan las virtudes cardinales de los gobernantes fueron, además, el origen de los tratados políticos que se multiplicaron en la Edad Media. En la España musulmana, la *Lámpara de los Príncipes* de Abubéquer de Tortosa (m. 1126)

<sup>46</sup> Cf. G. DÍAZ DÍAZ, «Diego de Saavedra Fajardo», en ID., *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vol. 7, CSIC, Madrid 2003, 5.

<sup>47</sup> M.A. PÉREZ PRIEGO, «Sobre la configuración literaria de los espejos de príncipes en el siglo XV castellano», *Studia Hispanica Medievalia III*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1993, 137–150; M.A. GALINO CARRILLO, *Los tratados de educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, CSIC, Madrid 1948.

es clásica. Señala la importancia de la justicia, la necesidad de la autoridad, la posición pacifista, la exigencia de que los cargos se den a los más idóneos, teoriza sobre la tiranía, etc.

La teorización medieval del monarca ideal se construye sobre constantes influjos de la ética. La idea del rey sometido a norma se liga a la idea del príncipe que debe mirarse en los espejos escritos por los sabios. San Agustín esbozó el programa que durante la Edad Media con tanta frecuencia fue propuesto a reyes y gobernantes. Los capítulos 24–26 del Libro V de *La ciudad de Dios* constituyen elemento fundamental de todo “espejo”. Formula el principio cristiano según el cual el Estado debe servir –indirectamente– al fin último del hombre, y en modo alguno derivar los fines individuales de los fines del Estado. San Isidoro de Sevilla dio un gran impulso a la tradición ciceroniana y senequista de la monarquía templada. La teorización del rey sometido al derecho y cuidadoso de ejercer el poder con arreglo a normas, es el lugar común de su doctrina. Representa el cruce doctrinal más completo: cristianismo, germanismo, saber clásico y patrístico, preparación jurídica. Fue el transmisor máximo del saber antiguo en la Alta Edad Media, su influencia llega hasta el siglo XII.

San Bernardo en el siglo XII, en la línea de san Agustín, escribió *su Liber consideratione ad Eugenium*, un “espejo de papas”, aplicable también a los reyes, señalaba normas para la mejor ordenación de la sociedad política, fue muy utilizado. El litigio entre el poder eclesiástico y secular, propicia el florecimiento del género con recomendaciones sobre cómo debe actuar el rey o el prelado. La obra de más trascendencia de entonces se produjo en el reinado de Enrique II de Inglaterra: el *Policraticus sive de nobis curialium et vestigiis filosoforum* que dirige Juan de Salisbury a su amigo Thomas Becket, arzobispo de Canterbury que ocupa un puesto de capital importancia en la corte del rey Enrique II. Este tratado estableció una especie de canon en el tratamiento de aspectos políticos, y los que le siguen no dejarán de atender a aspectos como la armonía entre la unidad del poder del rey y la Iglesia, los abusos que pueden producirse en el poder, virtudes que deben seguir y vicios que deben evitar los gobernantes, distinción entre el rey y el tirano que no respeta las leyes, etc. De este tratado parte una imagen muy lograda de gran fortuna posterior: la visión organicista de la sociedad como un cuerpo humano cuya

cabeza es el rey y cuyo tronco y miembros son los gobernantes, soldados y otros servidores reales.

La política durante la Edad Media se había instalado sobre la imagen de los consejos al príncipe. La fundamentación filosófica deriva del desglose de que fue objeto la teología, pero sin abandonar su tutela. Prudencia y sabiduría, arte y cultura, y como el artífice es el rey, la virtud política es la prudencia regnativa, en la que el príncipe debe unir la experiencia a la sabiduría<sup>48</sup>. Al reinado de la idea –la moral, el ejemplo, la simple sabiduría– sucederá el de los hechos: la política deja de ser una teoría para convertirse en una ciencia experimental basada en el estudio de los hombres y en la observación de las realidades. El príncipe perfecto ya no será un príncipe virtuoso o justo, sino aquel que se ofrezca como “un verdadero artista”.

Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, las ideas relativas al pensamiento político están dispersas en toda su obra. El poder es un instrumento de la comunidad, sus titulares, gerentes; su objetivo es el bien común. En cuanto a la organización civil concreta, ésta queda subordinada a la finalidad última del hombre. El *De Regimini Principum* (c. 1266) compendia gran parte de sus ideas en materia de gobierno, destaca la versión ministerial del poder, que procede del fondo agustiniano. Suele ser considerada como un preámbulo al tratado de la ley (I– II, q. 90 y ss.) y al tratado de la justicia y el derecho (II– II, q. 57 y ss.), de la *Suma*. Se lo dirige a un príncipe cruzado, el último de los Hugos, que reinó en Chipre, alrededor de 1270. El *De Regimini Principum* de santo Tomás, es la obra básica en cuanto fuente original de los tratados de educación de príncipes de los siglos XVI y XVII. Su título ha venido a constituir el título genérico de todos estos tratados.

La obra del mismo título del agustino Egidio Romano o Gil de Roma (erróneamente llamado Egidio Colonna) nacido en 1243 y muerto en 1316, discípulo de santo Tomás. Escribió esta obra en 1285 por encargo del rey de Francia, para la educación del futuro Felipe IV el Hermoso, del que fue preceptor. Se trata del libro político más divulgado en la Europa de la baja Edad Media. Esta obra influye principalmente en el plano pedagógico.

---

<sup>48</sup> Cf. A. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y en la Alta Edad Media*, Actas, Madrid 2008.

Tanto el tratado de santo Tomás como el de Egidio basan su cuerpo doctrinal en Aristóteles, sobre todo en tres libros: la *Ética*, la *Economía* y la *Política*. Los tratados posteriores se guiarán por el tratado de santo Tomás en el tratamiento de temas que él organiza siguiendo las obras aristotélicas, la Biblia y los Padres de la Iglesia, sin olvidar las citas de filósofos y ejemplos de personajes famosos de la historia profana y sagrada. El tratado de Egidio Romano somete la materia tratada a un orden sistemático. Divide su tratado en tres libros que corresponden a los tres “gobiernos” establecidos por Aristóteles y luego por santo Tomás: lo que se refiere al príncipe mismo, de lo que se ocupa la ética; lo que tiene ver con su familia (economía), la actuación del gobernante en su reino (política).

A partir de la obra de Egidio todos los tratados que siguen contemplan al rey como individuo, como miembro de una familia y como regente de una comunidad. La obra de Egidio Romano tuvo una traducción en Castilla, hacia 1345, en el entorno del futuro Pedro I el Cruel, promovida por el obispo de Osma, don Bernabé, con el fin de que sirviera a la instrucción del noble infante, y se le encargó a un fraile franciscano confesor de la reina: Juan García de Castrogeriz, quien además de traducir amplió el texto añadiendo cuentos y anécdotas de la realidad más inmediata, con lo que se hizo muy atractivo para los lectores de su época.

Durante el siglo XV la controvertida figura de Enrique IV estimuló la creación de varias obras de este tipo. También a Enrique IV va destinado un tratado que escribe Rodrigo Sánchez de Arévalo hacia 1456, cuando Enrique tiene más o menos 25– 27 años. Se titula *Vergel de príncipes*, es una forma particular de espejo, porque se dedica solo a los entretenimientos del príncipe (armas, caza, música). Este tratado de Sánchez de Arévalo resulta atípico en la tradición del género, porque solo se ocupa de una parte mínima de la Economía, y no atiende a la Ética ni a la Política.

En el reinado de los Reyes Católicos se produjo una floración de tratados de educación de príncipes, entre los que destacan el que Gomez Manrique dedica a los reyes recién subidos al trono (*Regimiento de príncipes*, en verso, para que se conserve mejor en la memoria) y el dedicado a Fernando por Mosén Diego de Valera, diplomático y consejero real: *El doctrinal de príncipes*. Italia y otros países europeos también siguen la moda, de lo que son

buenas muestras *De Regno et regis institutione* dedicada por Francesco Patrizi al papa Sixto IV; *El príncipe* de Bartolomeo Sacchi inspirándose en uno de los duques Gonzaga de Mantua (1471); *El oficio de un buen príncipe*, de Diomedea Carafa para Fernando de Nápoles (h. 1480); *De príncipe*, de Pontano (1490) y *De eruditione puerorum*, de Enea Silvio Piccolomini, dirigido a Ladislao, rey de Bohemia y Hungría.

## **b. Los tratados de educación de príncipes de los siglos XVI y XVII**

A pesar de algunos casos particulares, la mayoría de los tratados sobre educación de príncipes en España siguen la tradición medieval. En ellos se sentaron dos principios muy claros para regular el ejercicio del poder por parte del príncipe: 1) El príncipe o monarca recibe su poder de la comunidad para que la gobierne en orden al bien común, por lo que su autoridad tiene un aspecto de *servicio* al reino que condiciona y limita sus atribuciones. 2) Las atribuciones del príncipe, vistas a través de su facultad de dictar leyes, son puestas en relación con las concepciones generales de la ley y el derecho. En la definición de la ley y el derecho encuentran no sólo una limitación contra la cual no puede ir el poder del príncipe, sino también el sentido exacto que debe tener su actuación en orden al bien de la comunidad y de la humanidad entera.

El poder del príncipe resultaba por tanto condicionado a los fines e intereses de los súbditos y de la comunidad, pero a pesar de ello, era un poder personal, que carecía de controles institucionales. La única forma, por tanto, de prevenir su actuación para que se correspondiera con los intereses de la comunidad y con las normas generales de la ley, era educándole, formando la persona del príncipe para que poseyera el perfecto conocimiento de aquellas normas por las que debía regirse, y para que su voluntad no cediera a la tentación de un poder arbitrario. De ahí que la gran cantidad de tratados que aparecieron desde el siglo XV, perseguían esta finalidad.

Los escritores del siglo XVI entroncan con las doctrinas de santo Tomás por la doble vía de su estudio directo y de su influjo en la escolástica española del Siglo de oro. En este punto santo Tomás sigue a Aristóteles y lo incorpora a la filosofía social y del Estado de la escolástica, de influencia hasta entonces agustiniana. Su concepción acerca del Estado estriba en el orden moral,

se apoya en fundamentos éticos y metafísicos, en normas universales, que arrancan su fuerza valedera en última instancia de Dios. Explica la sociedad como una consecuencia de la misma naturaleza humana. El poder político, parte integrante del Estado, es por lo tanto, también una exigencia del orden natural moral. Del origen de la sociedad y del poder inherente a ella, deduce sus fines: como el hombre tiene como fin último la contemplación de Dios, la sociedad, que emana de la misma naturaleza humana, tiene que cooperar al cumplimiento de ese fin, aunque de manera indirecta. Las doctrinas de santo Tomás sobre el fin del Estado, las formas de gobierno, las maneras de luchar contra el gobierno ilegítimo, el concepto de propiedad, etc., son desarrolladas o comentadas en los tratados de educación de príncipes de la época.

Un hecho vino a condicionar a los autores españoles de este periodo. La aparición de la *Institutio Principis christiani* de Erasmo en 1516, junto a *El Príncipe* de Maquiavelo, escrito en 1513 (aunque no se publicó hasta después de su muerte, en 1531), supuso un nuevo arranque de este tipo de literatura. La obra de Erasmo continúa la anterior tradición medieval, el primer deber del príncipe es la defensa de la fe y a través del mantenimiento de la paz y de la justicia. Erasmo ofrece al príncipe que llegaría a ser el emperador Carlos V su obra y poco después, en 1519, Guillaume Budé dedica a Francisco I de Francia *De prince* (impreso en 1549). También tuvo relevancia el tratado de Pedro Belluga, *Speculum principum ac Justitiae...* publicado en 1530.

En España, Fray Antonio de Guevara dirige su *Relox de príncipes* (1529) al emperador Carlos V, que sería una de las obras más leídas en la Europa del siglo XVI, en parte por estar escrita en lengua vulgar y no en latín y también por la amenidad de su discurso. La obra se tradujo a varias lenguas europeas y adquirió gran difusión. Otro español, Francisco de Monzón, capellán y predicador del rey Juan III de Portugal, catedrático de Teología en la Universidad de Coimbra, compuso el Libro primero del espejo del príncipe christiano... (Lisboa 1544), de ascendencia erasmista. No trata de la política, tal vez reservada para una segunda parte que nunca escribió. En 1556, el Maestro Felipe de la Torre dedica a Felipe II, cuando éste sube al trono, su *Institución de un rey christiano*. Frederic Furió Ceriol también dedicó a Felipe II, en 1559, un tratadito, *El concejo y consejeros del príncipe*, que no sería más que una pequeña parte de un ambicioso proyecto que quedó frustrado.



*El Príncipe* de Maquiavelo, defiende unas teorías distintas, incluso contrarias a las que tradicionalmente venían defendiendo los pensadores cristianos. Culmina una tradición iniciada probablemente en la Francia de Felipe el Hermoso, que coloca en la cúspide de su actuación la “razón de Estado”. Maquiavelo propone como motivo último de la acción del príncipe la razón de Estado, frente a los escritores cristianos medievales, que sitúan el primer deber del rey en la defensa de la fe, de la justicia y de la paz. Significa una ruptura al socavar la base de la política cristiana, asentada sobre la religión y la ética. Esta circunstancia por el impacto que produjo, lleva consigo el que en adelante los libros sobre la formación del gobernante se diversificaran en dos grandes tendencias. La mayoría siguen la senda de Erasmo y la anterior tradición medieval, encaminada a imbuir al príncipe las virtudes cristianas.

En 1559 las obras de Maquiavelo fueron puestas en el Índice de libros prohibidos. Esta prohibición suscitó por un lado, una pléyade de seguidores, y al mismo tiempo, a partir de los años setenta se produjo una reacción contra Maquiavelo tanto entre los católicos como entre los protestantes. En Francia, Du Plessis Mornay, hugonote, escribió *Vindicae contra tyrannos*. Juan Bodino publicó en París *Los seis libros de la República*, en 1576. Traducida al español por Gaspar de Añastro, *Los seis libros de la República, enmendados católicamente* (Turín, 1590). Aunque los tratadistas españoles lo consideran maquiavélico, Bodino combatió a Maquiavelo, rechaza su amoralismo. Para Bodino el rey debe tener en cuenta la moral y el derecho natural. El ejercicio del poder debe estar regulado por el respeto a la justicia. Bodino fue creyente pero es un representante del naturalismo, busca fundamentos puramente naturales al derecho, la política y la religión.

La obra de Maquiavelo suscitó un nuevo florecimiento de este tipo de tratados en los que se opone el calificativo de *político* al de *christiano* y se propone la Sagrada Escritura como norma de conducta para el príncipe. En 1589 vieron la luz dos obras de capital importancia para el incremento de interés en los tratados de educación de príncipes: la del humanista belga Justo Lipsio, *Politicorum sive civilis doctrina libri sex, qui ad principatum maxime spectant*, publicada por primera vez en Leiden, y la de Giovanni Botero, *Ragion di stato*. La obra de Lipsio tuvo una acogida extraordinaria y una difusión inusitada. Fue traducida al español por Bernardino de Mendoza y publicada

en 1640 como *Los seis libros de las Políticas o doctrina civil de Justo Lipsio*, que sirven para el gobierno del Reino o Principado, y se dirigía «a la nobleza española que no entiende la lengua latina». Su autor era ya muy admirado, además de por su edición de Tácito y otros tratados filológicos y filosóficos, por otra obra que ejerció una notable influencia en la Europa del siglo XVI, *De constantia* (Leiden 1584), traducida al español por Juan Bautista de Mesa (1616). Las dos obras, pero en especial *Las políticas* fueron obras de enorme aceptación y popularidad entre los españoles.

Por su parte, la *Ragion de stato* de Botero contribuyó al auge de los tratados de educación de príncipes por la polémica que suscitó su publicación y la fama que proporcionó a su autor. En ella critica las doctrinas de Maquiavelo, que según Botero funda la razón de estado en la poca conciencia, y critica a quienes han puesto de moda a Tácito, porque sigue a Tiberio César, que encubría su tiranía con una bárbara ley de majestad. A raíz de la publicación de esta obra de Botero, surgieron controversias entre los escritores que se ocupaban de la razón de Estado intentando compaginar la nueva política con los principios de la moral católica. Desde su publicación y hasta la mitad del siglo XVII, la *Ragion di stato* gozó de muchas ediciones, traducciones e imitaciones. Botero comienza su libro definiendo lo que entiende por razón de Estado: «es una noticia de los medios convenientes para fundar, conservar y engrandecer un señorío» (según traducción al castellano de Antonio de Herrera, 1593). El éxito de Botero radica en que trata de dar solución a un conflicto en la Europa del momento: el que oponía moral y política.

En España, la oposición se da tanto contra Maquiavelo como contra Bodino, al que consideran también maquiavélico. Su racionalismo básico y el naturalismo que impregna toda la obra, no podía armonizarse con el concepto católico del hombre y de la sociedad. Las obras de sentido antimachiavelista publicadas en esta época se distinguen por la calidad de su pensamiento e incluso por su cuidada forma literaria.

El jesuita Pedro de Rivadeneyra, seis años después de la *editio princeps* de la obra de Botero, publica un libro en el que aparentemente zanja el problema: *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano, para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Maquiavelo y los Políticos de este tiempo enseñan* (1595). Dedicado al Príncipe Felipe, futuro Felipe

III. Refuta a Maquiavelo y a los *políticos*. Es una refutación de la política desposeída de fundamentos religioso–morales. Las virtudes propias del príncipe son la verdad y la justicia. Sobre estos fundamentos, destruidos por la política de Maquiavelo, expone las tres virtudes características del príncipe: prudencia, fortaleza y templanza. Manifiesta que cree en la razón de Estado y que las reglas de prudencia son los «medios convenientes». Distingue dos razones de Estado: una falsa, engañosa; otra verdadera y divina. Incorpora al concepto la idea del providencialismo, pues cree que Dios solo funda y conserva los Estados de aquellos príncipes que guardan su santa ley y respetan la religión. Por ello, se hace necesaria para el príncipe una educación en la que se le prepare para reconocer las malas artes de quienes utilizan la mala razón de Estado, de forma que no sea vulnerable y, a la vez, ha de ser instruido para practicar la buena razón de Estado.

En este marco, los tratados de educación de príncipes presentarán las virtudes que deben adornar al príncipe. De ellas, la prudencia se erige en la virtud por excelencia para un gobernante y ésta no es algo que se adquiera sin aprendizaje y paciencia. Se requiere una *techne*, un «arte de prudencia», como pronto titulará Gracián a su *Oráculo manual* (1647). El ambiente era propicio a producir este tipo de obras y no pudieron sustraerse a ello escritores como Quevedo, que entre 1616 y 1619 redactó la primera parte de su *Política de Dios y gobierno de Cristo nuestro Señor*, publicada en Madrid en 1626, y hacia 1635 redactó una segunda parte que publicaría en 1655. Ahora bien, se debe rechazar, por demasiado simplista, la difundida tesis de considerar estos tratados como una mera réplica antimachiavélica. El pensamiento de los autores fue muy otro en muchos casos.

Por otra parte, desde el último cuarto del siglo XVI proliferaron los tratados sobre la ley, la justicia y el derecho, escritos por teólogos. Por razón de la cátedra que ocuparon, tuvieron que explicar estos temas, que despertaban el interés de los coetáneos, por su vinculación con los problemas de la época. Anteriormente una serie de grandes maestros habían marcado el camino a seguir: Francisco de Vitoria en Salamanca había sustituido las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma* de santo Tomás. El pensamiento tomista sobre la ley, la justicia y el derecho, expuesto en la I– II y la II– II de la *Suma*, fue su guía y la de cuantos le siguieron. Vitoria aportó también una profunda

renovación de las ideas jurídicas, que recogió la generación siguiente.

Los grandes teólogos moralistas del siglo XVII recogen y perfeccionan la herencia de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Covarrubias, Melchor Cano, Bartolomé Carranza, etc. De ellos fue discípulo Luis de León y, de éste, Francisco Suárez. Son muchos los moralistas, y sus obras muy voluminosas desde 1580 a 1650. La teología española y sus obras constituyen casi hasta 1680 la vanguardia del pensamiento teológico europeo. Abordan sin temor temas actuales y vidriosos en sí mismos, en relación con la política y con la herejía protestante y jansenista. La presencia de la obra de Francisco Suárez en las universidades europeas en el siglo XVIII es cosa común para varias decenas de teólogos, moralistas y autores espirituales españoles del y durante el siglo XVII.

### c. El emblema y la empresa

El maridaje entre imagen y palabra tiene una larga historia en la cultura de la humanidad, pero encontró unas condiciones muy favorables para fraguar como género entre mediados del siglo XVI y los comienzos del XVIII en el pensamiento europeo. El emblema con las modalidades de empresa, jeroglífico, divisa..., que por lo general se nutren de los mismos elementos: cuerpo y alma (imagen y palabra) aunque sean destinados a receptores diferentes, surgió cuando Andrea Alciato, jurisconsulto italiano de renombre internacional, practicando en sus ratos de ocio un ejercicio propio de humanistas (traducción, imitación) compuso, inspirándose en la *Antología griega*, 99 epigramas latinos, a cada uno de los cuales puso un título. La fortuna quiso que, a través de Peutinger, la obra llegara a manos del impresor Steyner quien, con visión comercial, consideró que sería apropiado añadir una ilustración a cada epigrama. La tarea se encomendó al grabador Breuil y libro salió publicado en 1531 en Augsburgo, con el título *Emblematum liber*. La obra tuvo un enorme éxito (ha alcanzado más de 175 ediciones) y pronto fue imitada por otros.

El emblema canónico es una composición tripartita formada por una figura, un título y un texto explicativo. La *figura (pictura, imagen)* es de capital importancia para que el precepto moral que se pretende transmitir quede grabado en la memoria una vez descifrado el sentido. Sin embargo, en algunos libros se

prescindió de la imagen, bien porque se prefería que el lector se la imaginara o bien porque era caro y no siempre posible hallar grabadores. El *título* (*mote o lema*) suele ser una sentencia aguda y en cierto modo críptica, casi siempre en latín, que da una pista para completar el sentido de la imagen. Algunos emblemistas componían los motes, pero la mayoría procedían de sentencias tomadas de los clásicos, los Padres de la Iglesia, etc. Alciato tomó muchos de sus motes de la *Antología Palatina*. Y un *texto explicativo* (*epigrama, declaración*) que interrelaciona el sentido que transmite la *pictura* y expresa el *mote*. El lector-espectador intentaría descifrar el significado posible de la *pictura*, ayudado por la pista que puede dar el *mote*.

El género emblemático y la riqueza y variedad de elementos de composición (*pictura, mote, declaración*)<sup>49</sup> le otorgaban mayor eficacia para transmitir los preceptos políticos y morales de forma agradable y de modo que se mantuvieran en la memoria. El *mote* servía de señuelo, y el intento de obtener el significado que transmitía ligado a la *pictura* haría que se fijara a la memoria. La *declaración* que glosa el sentido de la unión de *mote* y *pictura* en las empresas de Saavedra es el discurso de carácter ensayístico jalonado de sentencias y ejemplos dispuestos en una perfecta organización retórica.

La tensión interna entre el emblema y la empresa podría significar una crisis en el tratamiento retórico del antiguo género de «espejos de Príncipes». Francisco Alemán denunciaba el origen lírico de la *empresa*, que tiene para un hombre del secano «un origen marinero»<sup>50</sup>. Sobre el oleaje de la prosa aparece

<sup>49</sup> Cf. S. LÓPEZ POZA, «La *Política* de Lipsio y las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo», en *Res publica*, 19, 2008, 209–234. Tanto el término “emblema” como el “empresa” son expresión de principios aplicados o máximas de prudencia: la norma prudencial que se ofrece como ejemplo. Mientras el emblema está destinado a un público amplio y su concepto alude a un aviso o consejo a la colectividad; la empresa o divisa expresa un concepto heroico destinado a un público más culto, el *mote* que ha de ser agudo, equívoco y enigmático, conviene que proceda de un autor clásico. Cf. ÍD., «Los emblemas y los mensajes que articulan», Seminario “Representación visual de la información en Humanidades”, Residencia de Estudiantes, Madrid, 23 de mayo 2007.

<sup>50</sup> Cf. M. HURTADO BAUTISTA, «Diego de Saavedra Fajardo: un momento de la conciencia de Europa», discurso leído en el solemne acto académico con motivo de la fiesta de santo Tomás de Aquino del año 1984, cuarto centenario del nacimiento de Diego de Saavedra Fajardo, Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 1984; A. SÁNCHEZ PÉREZ, «Diego Saavedra Fajardo: las *Empresas políticas* dentro de la tradición de los libros de

alguna vez la afilada proa del navío que un poeta echó al mar de las metáforas: la nave del Estado». Tanto *Emblema* como *Empresa* son expresión de principios aplicados o máximas de prudencia: la norma prudencial que se ofrece como ejemplo, «causa ejemplar» para otras actitudes y acciones. Mientras el *Emblema* anuncia la *divisa*, el *motto*, como cifra abstracta, «jeroglífica», a priori, del estilo personal, y, así, aparece emparentada con el término de «figura», tan activo en el siglo XVII, la *empresa* es modelo que traducir en la acción biográfica concreta, generadora de *fama*, fundada en el aplauso colectivo o general. *Fama* que inviste desde fuera al sujeto; desde su localización histórica y política, empíricas, reales. En tanto que el *honor*, incorporado al *emblema* y a su «*divisa*», se supone como patrón de medida, desde la presencia originaria del sujeto.

El índice de la obra lo redacta Saavedra como un *vademecum* de preceptos sentenciosos en el que ha resumido el contenido de cada empresa, de manera que, leyéndolo seguido, y si se aprende de memoria, constituiría una síntesis o epítome de la doctrina política contenida en el libro. La obra se desarrolla de acuerdo con el siguiente esquema:

1. Educación del príncipe (*empresas* I– VI)
2. Cómo se ha de haber el príncipe en sus acciones (VIII– XXXVII)
3. Cómo se ha de haber el príncipe con los súbditos y extranjeros (XXXVIII– XLVIII)
4. Cómo se ha de haber el príncipe con sus ministros (XLIX– LVIII)
5. Cómo se ha de haber el príncipe en el gobierno de sus Estados (LIX– LXXII)
6. Cómo se ha de haber el príncipe en los males internos y externos de sus Estados (LXXIII– XCV)
7. Cómo se ha de haber el príncipe en las victorias y tratados de paz (XCVI– IC)
8. Cómo se ha de haber el príncipe en la vejez (C)

Cada *empresa* tiene una entidad propia que permite considerarla como un discurso doctrinal independiente, aunque se integre con otras en un conjunto,

---

emblemas», revista Monteagudo 1ª época, vol. 86, Murcia 1984, 55–61.

para formar un todo que tiene como hilo conductor la vida del príncipe y su formación vital y política. Así, cada *empresa* trata de un tema que, aunque tenga algo que ver con el tratado en la anterior o con el que le sigue, no depende de ninguna de ellas. En el caso de Saavedra, en ocasiones, la empresa no se concibe tanto como un instrumento didáctico, sino como un pretexto para exponer el autor sus ideas políticas y los amplios conocimientos que tiene de la Europa en conflicto del momento. La mayor parte de la obra es redactada en medio de una situación de febril actividad diplomática en la corte del duque Maximiliano I de Baviera, recibiendo órdenes del Cardenal Infante y de Madrid e intentando salvar situaciones adversas para la monarquía española. La redacción de algunas de estas piezas parece haber servido de válvula de escape que le permite comentar lo que está viviendo canalizando sus reflexiones en torno a cuestiones cercanas y vivencias reales.

Así, en las empresas XCV–XCVII hace un notable análisis político de Italia. Es un discurso de contenido ensayístico y semejante al memorial que se sale de lo habitual de otras empresas. Va destinado a los potentados de Italia y a otras naciones, y analiza la situación creada con Saboya y Francia por el dominio de Casal de Monferrato. Espera que la verdad que él cuenta (muy desconocida) llegue a mucha gente porque conviene predisponer a los italianos a que sigan aliados a España y desdeñen a Francia. En la última de sus empresas, la XCVII, se centra en el motivo de su libro y estimula al rey a tomar una postura firme en Italia. Con ideas muy claras que derivan de su gran conocimiento de la situación insta a un rey pusilánime a ser firme en cuestiones de importancia en la política exterior de Italia.

#### 4. TÁCITO EN LA OBRA DE SAAVEDRA

Tácito, en la *República literaria*, no es fuente o cantera de escogidos pensamientos, como lo será en las *Empresas políticas*, sino objeto de crítica, a él alude en cuatro o cinco pasajes, en los que fija exactamente el juicio que le merece. En primer lugar, considera la figura de Tácito, trazando sus caracteres físicos según el concepto que tenía formado de su personalidad moral: «Aquel de las cejas caídas y nariz aguileña, con anteojos de larga vista, desenfadado

y cortesano, cuyos pasos cortos ganan más tierra que los demás, es Cornelio Tácito»<sup>51</sup>. No sin gracia, alude a su descubrimiento por obra de Lipsio y a las encontradas opiniones respecto a la calidad de la obra.

Saavedra acusa abiertamente a Lipsio de haber sido el que dio a conocer a las naciones a Tácito y con él todas las “doctrinas tiranas” y el “veneno” que alberga. Llega a compararlo con el inventor de la pólvora: «Cornelio Tácito, tan estimado del emperador Claudio, que mandó se pudiese su retrato en todas las librerías, y que diez veces al año se escribiesen sus libros. Pero no bastó esta diligencia para que no ocultase el olvido la mayor parte de ellos, y que los demás estuviesen sepultados por muchos años, sin que hiciesen ruido en el mundo, hasta que un flamenco [Lipsio] le dio a conocer a las naciones; que también ha menester valedores la virtud. Pero no sé si fue en esto más dañoso al sosiego público que el otro *inventor de la pólvora*. Tales son las doctrinas tiranas y el *veneno* que se ha sacado de esta fuente; por quien dijo Budeo que era el más facineroso de los escritores»<sup>52</sup>.

Como ha señalado Maravall, Saavedra en la *República literaria* refleja muy bien la desconfianza y al mismo tiempo la admiración que sentía respecto a Tácito: «Saavedra Fajardo, en la fantasía de su *República literaria*, pinta bien lo que de desconfianza e interés había hacia la figura de este historiador en la opinión del siglo XVII»<sup>53</sup>. Tampoco son del gusto de Saavedra los comentarios, aforismos y otros libros que, bajo apariencia de explicar a Tácito, tienden a pregonar la razón de Estado maquiavélica. Procedente de tierras de herejes, denuncia su carácter extraño, que aquí no llegó a cuajar por falta de ambiente.

Saavedra cree necesario justificarse de la gran consideración que dispensa a Tácito en sus *Empresas políticas*, creyéndose excusado por haber admitido de él sólo lo que está de acuerdo con la piedad y la justicia. Saavedra no expresa directamente su opinión sino que la pone en boca de un censor: «El censor que recibía los libros de humanidad estaba muy afligido, cercado por todas partes de diversos comentarios, cuestiones, anotaciones, escolios, observaciones, castigaciones, centurias, lucubraciones». Señala las vías de

---

<sup>51</sup> DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *República literaria*, en ID., *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1946, 97.

<sup>52</sup> *Ib.*, 97.

<sup>53</sup> J.A. MARAVALL, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», o.c., 382.



penetración del tacitismo en España, por donde llegaban los libros de política, razón de Estado, aforismos, discursos, comentarios sobre Tácito. La opinión que le merece al censor esta mercancía es la siguiente: «Recibía esta dañosa mercancía un censor venerable, en cuya frente estaba delineado un ánimo cándido y prudente; el cual, en llegando estas cargas, dijo: ¡Oh libros, aún para reconocidos peligrosos, en quien la verdad y la religión sirven de conveniencia! ¡Cuántas tiranías habéis introducido en el mundo y cuántos reinos y repúblicas se han perdido por vuestros consejos! Sobre el engaño y la malicia fundáis los aumentos y conservación de los Estados, sin considerar que pueden durar poco sobre tan falsos cimientos». El censor manda entregar todos aquellos libros al fuego.

En las *Empresas políticas*, manifiesta la necesidad de expurgar a Tácito de sus propios errores y de los que la interesada interpretación de los *políticos* le ha ido añadiendo. Escribe en las Advertencias al lector: «Si bien con particular estudio y desvelo he procurado tejer esta tela con los estambres políticos de Cornelio Tácito, por ser gran maestro de Príncipes y quien con más juicio penetra sus naturales y descubre las costumbres de los palacios y las cortes y los errores o aciertos del gobierno. Por sus documentos y sentencias llevo de la mano al Príncipe que forman estas empresas, para que sin ofensa del pie coja sus flores trasplantadas aquí y preservadas del veneno y espinas que tenían algunas en su terreno nativo y les añadió la malicia de estos tiempos»<sup>54</sup>.

Es notoria la predilección que Saavedra sentía por el historiador romano, como se muestra a través de las setecientas citas que de él incluyó en sus *Empresas políticas*<sup>55</sup>. A juicio de S. López, «las obras de Cornelio Tácito (*Annales, Historiae, Agricola y Germania*) han ejercido tal influencia en la redacción de las empresas (sobre todo las dos primeras), que sin duda evidencian una forma de pensar, una ideología bien clara en Saavedra, como ya han advertido algunos críticos»<sup>56</sup>. En el mismo sentido, observa Maravall, que «cuando el pensamiento de Saavedra se condensa en apretada fórmula, toma

<sup>54</sup> S. LÓPEZ POZA (ed.), DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, o.c., 175.

<sup>55</sup> Cf. S. LÓPEZ POZA (ed.), «Introducción» en DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, o.c., 68.

<sup>56</sup> S. LÓPEZ POZA (ed.), «Introducción» en DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, o.c., 68.

para expresarlo, de ordinario, una sentencia de Tácito»<sup>57</sup>.

En España Tácito se convirtió en el gran maestro de la razón de Estado, entre otros motivos, por atenerse al plano natural de la experiencia, por desarrollar una técnica de la observación, por emplear el método inductivo y por utilizar la matización psicológica en política<sup>58</sup>. Tácito era un intérprete agudo de las causas de los sucesos, que resultaban ser de interés universal, de modo que pueden obtenerse de él lecciones para generaciones futuras, y además, su juicio histórico fue justo. Y es esa noción de *utilitas* de la Historia narrada por Tácito, que permite obtener lecciones de buen gobierno y prudencia, la que interesa también a Saavedra.

En la línea de Lipsio, emplea la sabiduría de la antigua Roma *ad usum vitae*. Justo Lipsio, con su edición de las obras de Tácito en 1574, había puesto de moda al historiador romano y propiciado una lectura política de su obra. En la obra se advierte una considerable influencia del erudito belga Justo Lipsio, tanto en el estilo lacónico de la prosa como el método seguido en la elaboración del discurso, en las ideas neoestoicas y en algunas metáforas del belga<sup>59</sup>. Séneca es la otra influencia que destaca en la redacción de las empresas de Saavedra. Si Tácito era una fuente de prudencia política, Séneca suponía una guía práctica para vivir conforme a la virtud que corresponde a un dirigente político; era fuente de sabiduría, la virtud del sabio estoico que afronta la adversidad con constancia y valor.

<sup>57</sup> J.A. MARAVALL, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», o.c., 382.

<sup>58</sup> Cf. M.T. CID VÁZQUEZ, *Tacitismo y razón de Estado en los comentarios políticos de J. A. de Lancina*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002; ID., «El temor a Tácito en España: el documento anónimo *Censura sobre los Anales e Historias de Tácito...*», en *Cuadernos de Pensamiento*, número 15, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 289–316.

<sup>59</sup> Cf. S. LÓPEZ POZA, «La Política de Lipsio y las Empresas políticas de Saavedra Fajardo», en *Res publica*, 19, 2008, 209–234. Las fuentes que sobresalen en las empresas son Tácito, la Biblia, Aristóteles, Séneca y el neoestoicismo lipsiano, Alfonso X y Juan de Mariana. Otra fuente que influyó en gran medida es la Escolástica española, así como autores contemporáneos que no cita, como el agustino F. Juan Márquez, o el mismo Malvezzi; cf. J. GARCÍA LÓPEZ, «Quevedo y Saavedra: dos contornos del seiscientos», en *La Perinola. Revista de Investigación quevediana*, 2 (1998), 237–260.

## 5. ALGUNAS CLAVES DEL PENSAMIENTO SAAVEDRIANO

El pensamiento político de Saavedra se funda en los principios que habían constituido el núcleo de la doctrina tradicional humanista, los precedentes de la filosofía política antigua, platónica y aristotélica, y, en particular, estoica y senequista, las enseñanzas de los historiadores romanos; así como la concepción ética y teológica de las formas políticas desarrolladas por la escolástica medieval.

Saavedra, al igual que la mayoría de los tratadistas españoles del Barroco, da una importancia extraordinaria al *saber* como el medio más efectivo de comprender y dominar la realidad. Historia y experiencia son dos aspectos de una misma realidad. La historia es madre de la prudencia. La tenacidad del eslabón que enlaza la prudencia política con la historia va siempre condicionada por el axioma tacitista que dice que en un universo del hombre nada sufre alteración. La historia nos permite conocer el pasado pues “lo que ha sido será”, puede servir de guía al futuro. Saavedra exhorta al príncipe que *no trate la historia dogmáticamente*, las novedades no siempre son peligrosas, a veces es conveniente introducirlas. A la prudencia corresponde señalar cuando se deben seguir los ejemplos del pasado y cuando conviene apartarse de ellos. La experiencia “personal y ajena”– es la “madre” de la prudencia, segunda vía.

Saavedra, en común con la abrumadora mayoría de los pensadores políticos del Barroco, tiene a *la prudencia*, regla y medida de las demás virtudes, en gran estima. El conocimiento es decisivo para obrar con prudencia. En su condición de recta disposición de la razón práctica es cognoscitiva e imperativa. Aprehende la realidad para luego, a su vez, ordenar la realidad. La prudencia consiste en que el conocimiento objetivo de la realidad se torne medida del obrar, que la verdad de las cosas reales se manifieste como regla de la acción. El hombre prudente debe conocerse a sí mismo y a los demás, debe saber tratar con el prójimo, para ello necesita conocer el genio de las personas y el de los Estados.

La prudencia, máxima virtud política, áncora de los Estados, a la que dedica la *empresa XXVIII*, consta de muchas partes, según indica Saavedra, pero todas se pueden resumir en tres: memoria de lo pasado, inteligencia de lo presente y providencia de lo futuro. Es una de las *empresas* en las que sigue más

fielmente al erudito belga, Justo Lipsio. Establece que la experiencia puede ser propia y adquirida, y ésta solo se consigue por medio de la comunicación con personas experimentadas o bien por la historia. La historia satisface dudas, estimula comportamientos heroicos y enseña por los errores de otros. Precisamente por dar tanta importancia a la enseñanza de la historia es por lo que, de las 1855 citas textuales que emplea Saavedra como autoridades en las *Empresas políticas*, el 37,46% pertenecen al historiador romano Tácito; le siguen las citas bíblicas, 559, lo que supone el 30,13%, juntas representan casi las dos terceras partes de las fuentes empleadas<sup>60</sup>.

Experiencia e historia, son indispensables para alcanzar la prudencia política, que culminará en el conocimiento del genio humano y el de los Estado. Siguiendo a Juan Huarte de San Juan, en *Examen de ingenios para las ciencias* (Baeza 1575), se generalizó la aplicación del conocimiento de la psicología humana al campo de la política. El gobernante ha de tener conocimiento de la psicología humana para extraer de él las conclusiones pertinentes que le permitan formular las máximas adecuadas al genio de cada persona y cada Estado. Cada persona y nación tiene un peculiar carácter o genio— y requiere un gobierno idóneo. Sólo el político sin experiencia puede pensar que es posible gobernar por medio de un manajo único de máximas políticas. Según nuestro autor, no es posible aplicar reglas generales en política. Se ha de gobernar las naciones según sus naturalezas, costumbres y estilos (*empresa* LXXXI).

Saavedra describe el carácter de los distintos pueblos: «Los españoles aman la religión y la justicia, son constantes en los trabajos, profundos en los consejos, y así, tardos en la ejecución» (*empresa* LXXXI). Italia, sede del Papado, une a su extraordinaria influencia espiritual la de unos dominios temporales muy importantes. Los príncipes italianos forman un casillero complicado de fuerzas políticas menores, al que hay que sumar las repúblicas

<sup>60</sup> Citas textuales de la segunda edición (Milán 1642) de las *Empresas políticas*, muy ampliada por Saavedra con respecto a la *princeps* (Munich, 1640): de Tácito 695 (37,46%); de la Biblia 559 (30,13%), de Juan de Mariana 158 (8,5%), de Aristóteles 86 (4,6%), de Alfonso X (*Las Partidas*) 63 (3,39%), de Séneca 24 (1,29%), de leyes distintas de *Las Partidas* 19 (1,02%), de otros autores 251 (13,53%); cf. S. LÓPEZ POZA, «La Política de Lipsio y las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo», o.c., 229; ID., «Introducción» en DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, o.c., 68.

comerciales como Venecia o Génova. Hay una fuerza, sin embargo, que da unidad al mosaico: la hegemonía española, bien asentada desde Fernando el Católico. Saavedra tenía una gran admiración política por Italia y sus hombres: «los italianos son advertidos y prudentes. No hay especie o imagen de virtud que no representen en su trato y palabras para encaminar sus fines y conveniencias. Gloriosa nación que, antes con el imperio temporal y ahora con el espiritual, domina al mundo» (*empresa LXXXI*).

La visión de una Alemania destrozada por sus conflictos y guerras reaparece constantemente en Saavedra: «En Alemania la variedad de religiones, las guerras civiles, las naciones que militan en ella han corrompido la candidez de sus ánimos y su ingenuidad antigua... El horror de tantos males ha encrudecido los ánimos, y ni aman ni se compadecen. La obediencia en la guerra y la tolerancia es grande, y los corazones animosos y fuertes» (*empresa LXXXI*). Sobre los franceses escribe: «Los franceses son corteses, afables y belicosos. Con la misma celeridad que se encienden sus primeros ímpetus, se apagan. Ni saben contenerse en su país, ni mantenerse en el ajeno: impacientes y ligeros» (*empresa LXXXI*).

Dentro de los perfiles comunes de su generación, el rasgo distintivo de Saavedra tal vez sea que no concibe la grandeza de una comunidad política estáticamente, como algo perfecto, creado en tiempos de antepasados gloriosos, sino como resultado del personal esfuerzo de hombres de carne y hueso, que cuando faltan, señalan el designio de que se cumpla el segundo término del dilema: subir o bajar (*empresa LX*). Saavedra, a diferencia de otros españoles de su generación, no toma como base de su argumentación la misión —defensora de la fe— de las armas de España; tampoco defiende con cerrado fanatismo el prestigio, es decir, la fama en el campo de las naciones de la Monarquía española. Si desprecia la fama —en poderío y trascendencia de sus fines— de su patria, es porque, como nos enseña en las *Empresas políticas*, recordando a Tácito, la buena fama puede ser tan nociva como la mala, porque «el que se levanta entre los demás, ése peligrá»<sup>61</sup>. En relación con las alianzas francesas con los herejes, considera que el guardar la fe católica dentro y fuera de las propias fronteras es asunto de prudencia política más bien que imperativo

---

<sup>61</sup> Empresa X: «No es menos peligrosa la buena fama que la mala».

ético: «Y sobre todo me admiro de la prudencia del Cardenal, que intente que se crea que será más seguro a Francia confinar con el turco que con la casa de Austria»<sup>62</sup>. Enlaza, pues, la unidad de religión con la prudencia política.

Saavedra más que un polemista, fue un diplomático, y él sabía bien que el diplomático no siempre puede ser sincero; es la suya una insinceridad técnica, de diplomático, recordemos, por ejemplo, el recurso, muy moderno, de vestir el uniforme del enemigo para mezclarse en sus filas, que es el que emplea con los franceses, como con los suizos. Vemos en esta flexibilidad de Saavedra para enjuiciar los acontecimientos de la política europea una consecuencia de la perfecta formación técnica del diplomático, el cual ve no solo su política nacional, sino también las distintas políticas nacionales en pugna sobre el escenario europeo.

Como observa J.M. Jover, «las dos madres del pensamiento saavedriano no son los protagonistas del drama de la modernidad: el orden medieval y trascendente de la paz austríaca, y el leviatanismo que, tras laboriosa gestación, Westfalia dará a luz. Las dos madres del pensamiento político de Saavedra son, en suma, dos modernidades. A un extremo, la modernidad fernandina<sup>63</sup>, la nostalgia de un Estado moderno católico y español, cuya posibilidad truncó la aparición sobre el solar de España, de Carlos de Gante. De otra, la modernidad presentida del siglo XVIII, del espíritu de Westfalia, de la fe en el progreso de las ciencias y las artes, de la centralización política y administrativa, de la fe en las panaceas económicas, de lo religioso como ingrediente técnico al servicio de Estado. En fin todo aquello que ha llevado a Giorgio Spini a hablar del “iluminismo” de nuestro escritor»<sup>64</sup>.

Toda su obra literaria viene a ser en cierto sentido el juego entre la realidad y el idealismo del autor. Al escribir las *Empresas políticas* Saavedra estaba metido

<sup>62</sup> Respuesta al manifiesto francés, en J.M. JOVER ZAMORA, 1635: *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, o.c., 413.

<sup>63</sup> En el colofón de las *Empresas políticas*, propone como espejo de príncipe cristiano la figura de Fernando el Católico: «Tuvo el reinar más por oficio que por sucesión [...] Levantó la monarquía con el valor y la prudencia, la afirmó con la religión y la justicia, la conservó con el amor y el respeto [...] Vivió para todos y murió para sí, quedando presente en la memoria de los hombres para ejemplo de los príncipes y eterno en el deseo de sus reinos» (*Empresa* 101).

<sup>64</sup> J.M. JOVER ZAMORA, 1635: *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, o.c., 456–457.

de lleno en la realidad cotidiana de una Europa en crisis. El libro respira realidad pero también idealismo, una fuerte adhesión a los valores eternos de la moral cristiana. Para realzar aún más los conceptos idealistas, escoge una forma —la *empresa*— que es imaginativa e idealista. Pero selecciona la forma con fines prácticos; quiere enseñar deleitando. Como todo escritor, quiere que se le lea, y como realista que es, busca una expresión que une lo abstracto y lo concreto.

Para el gran hispanista alemán, L. Pfandl, idealismo y realismo son los dos elementos que mejor definen el carácter español: «el anverso y el reverso del alma hispánica, los dos extremos de una oposición reveladora entre lo que hay de más original, modificador y sustantivo a la vez en el pueblo ibérico»<sup>65</sup>. Estas dos características nos atraen porque obedecen a una necesidad espiritual que siente todo ser humano de acercarse a lo real al mismo tiempo que anhela lo ideal.

No cabe duda de que Cervantes fue quien mejor comprendió estos dos polos del alma española y expresa el conflicto entre el idealismo —representado por don Quijote— y el realismo —Sancho Panza— de una forma imperecedera. Estos dos polos del alma española se hallan en fino equilibrio en la obra de Saavedra, lo cual tiene un atractivo especial porque dicho equilibrio no es frecuente ni entre los españoles ni en otras naciones. J.M. Jover esquematiza la dualidad del pensamiento de Saavedra de la siguiente manera: a un lado, pacifismo romántico y añorante en las *Empresas políticas*, en *Locuras de Europa*, en la *Corona gótica*, en el *Discurso sobre el estado presente de Europa*, en la *Respuesta al Manifiesto francés*; al otro, impulso incontenible basado en una actitud doctrinal perfectamente definida hacia la monarquía universal<sup>66</sup>.

La clave tal vez esté en el horror a las medias tintas que le llevará a decir en algún sitio que las almas generosas aspiran a ser todo o nada —estrella o ceniza—<sup>67</sup>; y en otro que «no es de menos inconvenientes mover una guerra que usar templadamente de las armas»<sup>68</sup>. A Saavedra le molesta la pugna por

<sup>65</sup> L. PFANDL, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII: introducción al estudio del siglo de oro*, Araluce, Barcelona 1942, 288.

<sup>66</sup> J.M. JOVER ZAMORA, *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*, o.c., 402.

<sup>67</sup> «Un espíritu grande mira a lo extremo: a ser César o nada, a ser estrella o ceniza» (*Empresa* 15).

<sup>68</sup> *Empresa* 97, y prosigue «levantarlas para señalar solamente los golpes, es peligrosa esgrima».

la mera adquisición de territorios, ambiciones de Estados, frecuentemente enraizadas en ambiciones de ministros. Desea ver establecida la paz general en una monarquía universal, clave de su pensamiento político.

Al mismo tiempo, constantemente hay una nota de moderación en su enseñanza, virtud muy diplomática. *Ne quid nimis* (huya de los extremos). Comentado la clásica sentencia, dice Saavedra, que a este principio «se reduce toda la ciencia de reinar, que huye de las extremidades, y consiste en el medio de las cosas, donde tienen su esfera las virtudes» (*empresa XLI*). El problema de la moderación en política internacional nos lleva al análisis de uno de los puntos más sugestivos de la obra de Saavedra: su visión de la nueva organización internacional que estaba surgiendo en torno al *principio del equilibrio*. En este punto, como en otros, es muy realista y muy moderno. El equilibrio según él consiste no en la igualdad de las potencias, sino precisamente en la proporción de su desigualdad.

El príncipe que propone en su obra no es el radicalmente antimachiavélico, tal como años antes lo describiera Pedro de Rivadeneyra en su *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados*, por la simple razón de que el padre jesuita era ante todo un escritor ascético y nuestro autor un hombre de acción. De ahí que Saavedra no hable tan solo de un príncipe cristiano sino de un príncipe político—cristiano que sin tener como el de Maquiavelo por único norte lo útil a su República, pueda servirse al menos del disimulo, y de otras técnicas similares a éste, propias de la política, para llevar a buen puerto los asuntos de su Reino, si bien la virtud en la que más confía y propone como principal para el gobernante es «la prudencia, regla y medida de las virtudes, que sin ella pasan a ser vicios» (*empresa XXVIII*).

Maquiavelo había perfilado un gobernante del *Estado ideal* como amoral, indiferente entre el bien y el mal. No tuvo en cuenta la ética y la política que enseñaron Platón y Aristóteles; creyó que los Estados modernos no tenían cabida para un político que fuera bueno, moral y honrado y a la vez eficaz en el gobierno. Saavedra tiene que hacer compatible la evidencia de que el gobierno en su tiempo requiere hombres preparados, profesionales de la política, con la moral *cristiana*. Pueden recurrir a la astucia, pero tendrán que ser sumamente cuidadosos con el engaño.



En su obra surgen constantemente consejos típicos del diplomático experto: serenidad, gentileza y amabilidad; importancia del prestigio, de la opinión, prudencia en todo, y en particular en la confianza que se tiene en los demás, aun en los más íntimos colaboradores. Propende a una visión aristocrática, pero afirmando la necesidad de no olvidar la naturaleza social del poder, y por lo mismo, la necesidad de basarlo en la opinión y en la concordia de la mayoría. En cuanto a la relación entre moral y política, muestra al Príncipe el fracaso histórico de César Borgia y de todos los tiranos. La oposición de Saavedra a «la política de estos tiempos», que «presupone la malicia y el engaño en todo, y se arma contra él de otros mayores» (*empresa XVIII*), es sincera; no aconseja al Príncipe que tenga por lícito todo lo que es conveniente a la conservación y aumento del poder, procediendo sin respeto de la religión, la justicia y fe pública.

La originalidad de Saavedra estriba, como señala Jover<sup>69</sup>, en que su conflicto no es ya entre el orden medieval y el orden moderno, es decir, entre la paz austríaca y el equilibrio westfaliano entre soberanías, sino entre dos modernidades: la fernandina, de la Monarquía mediterránea (desplazada por el austracismo) y la más avanzada de Estados dieciochesca. Pero no sigamos, lo dicho basta para valorar el pensamiento político de quien fue, antes que nada, un gran diplomático. Vio mejor que nadie los problemas de la política nacional de su tiempo; lo que él llama los tres puntos principales de la paz, de la guerra, y de la justicia; los trató como nadie, y hay una relación directa entre su acción y su doctrina, y ninguna contradicción entre ambas, ni entre sus libros y sus despachos diplomáticos.

El diplomático español sirvió la causa de la paz y del orden; y a su patria hasta el límite de sus fuerzas. Nos enseña la manera de armonizar, no solamente en la política sino en todos los aspectos de la vida humana, los dos polos de nuestro espíritu, el idealismo y el realismo. Acepta la realidad política con todas sus exigencias pero sin desconectarla de la moral para establecer de nuevo la armonía entre la razón y la fe.

---

<sup>69</sup> J.M. JOVER, 1635: *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, o.c., 375.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Saavedra Fajardo. Soñar la paz, soñar Europa. Catálogo de la exposición*, Ediciones Tres Fronteras, Murcia 2008.
- ALDEA VAQUERO, Q., *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*, 2 vols., CSIC, Madrid 1989– 1991.
- \_\_\_\_\_, «Diego de Saavedra Fajardo», en Id., et al, *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, t. IV, CSIC, Madrid 1975, 2125– 2130.
- ARREDONDO, M.S., «Diálogo y política internacional en *Locuras de Europa*, de Saavedra Fajardo», en *Criticón*, 58, 1993, 9– 16.
- AYALA, F., *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo*, Península, Barcelona 2001.
- BLECUA, A., «Las Repúblicas literarias y Saavedra Fajardo», *El Crotalón. Anuario de la Filología Española*, I (1985) 67– 97.
- \_\_\_\_\_, «Un nuevo manuscrito de la República literaria», *Edad de Oro*, 3 (1984) 11– 27.
- BURCKHARDT, C.J., *Richelieu* (trad. italiana), Turín 1942<sup>2</sup>.
- CASTRO, A., *España en su historia*, Buenos Aires 1948.
- CHARVERIANT, E., *Histoire de la Guerre de Trente Ans*, 2 vols., Paris 1878.
- CID VÁZQUEZ, M.T., *Tacitismo y razón de Estado en los comentarios políticos de J. A. de Lancina*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002.
- \_\_\_\_\_, «El temor a Tácito en España: el documento anónimo *Censura sobre los Anales e Historias de Tácito...*», en *Cuadernos de Pensamiento*, número 15, Fundación Universitaria Española, Madrid 2002, 289– 316.
- CREMADES GRIÑÁN, C.M., «Saavedra Fajardo y Francisco de Quevedo, dos figuras paralelas», revista *Monteagudo* 1<sup>a</sup> época, vol. 86, Murcia 1984, 11– 116.
- DÍAZ DÍAZ, G., «Diego de Saavedra Fajardo», en Id., *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vol. 7, CSIC, Madrid 2003, 3– 10.
- DIEZ DEL CORRAL, L., *El rapto Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Revista de occidente, Madrid 1954.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas*, 4 vols., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1998.
- FRAGA IRIBARNE, M., *Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su épo-*

- ca, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1998.
- GARCÍA LÓPEZ, J., «Quevedo y Saavedra: dos contornos del seiscientos», en *La Perinola. Revista de Investigación quevediana*, 2 (1998), 237– 260.
- GONZÁLEZ CAÑAL, R., «Tres escritos desconocidos de D. Diego Saavedra Fajardo», *Revista Murgetana*, núm. 73, 1987, 52– 90.
- HURTADO BAUTISTA, M., «Diego de Saavedra Fajardo: un momento de la conciencia de Europa», Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 1984.
- JOVER ZAMORA, J.M., *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*, CSIC, Madrid, 1949.
- MADARIAGA, S., *Bosquejo de Europa*, México 1951.
- MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, IEP, Madrid 1957.
- NEGRO PAVÓN, N., «Menéndez Pelayo y nosotros», en AA.VV., *Homenaje a don Marcelino Menéndez Pelayo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 2007, 653– 665.
- PALACIO ATARD, V., *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del Siglo XVII*, Rialp, Madrid 1966
- PFANDL, L., *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII: introducción al estudio del siglo de oro*, Araluze, Barcelona 1942.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*, Gustavo Gili, Barcelona 1952<sup>2</sup>.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, A., *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y en la Alta Edad Media*, Actas, Madrid 2008.
- SAAVEDRA FAJARDO, D., *Obras completas*. (Recopilación, estudio preliminar y notas de A. GONZÁLEZ PALENCIA), Aguilar, Madrid 1946.
- \_\_\_\_\_, *Idea de un Príncipe Político– Cristiano representada en cien empresas*, Munich 1640; Milán 1642. Destacamos algunas de las ediciones modernas: B.A.E., T. 25, de V. GARCÍA DE DIEGO, 4 vols., Espasa– Calpe (Colección Clásicos castellanos), Madrid 1959; de Q. ALDEA VAQUERO, 2 vols., Editora Nacional, Madrid 1976; de M. FRAGA IRIBARNE, Anaya, Madrid 1972; de F.J. DÍEZ DE REVENGA, Planeta, Barcelona 1988; de S. LÓPEZ POZA, Cátedra, Madrid 1999.
- \_\_\_\_\_, *Razón de Estado del Rey Católico don Fernando*, en *Obras completas*,

- ed. de Á. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid, Aguilar, 1946.
- \_\_\_\_\_, *República Literaria* (c. 1612). Ed. moderna de B.A.E., T. 25, y de J. C. de TORRES, Madrid 1985.
- SÁNCHEZ AGESTA, L., *España al encuentro de Europa*, BAC, Madrid 1971.
- SÁNCHEZ PÉREZ, A., «Diego Saavedra Fajardo: las *Empresas políticas* dentro de la tradición de los libros de emblemas», revista Monteagudo 1ª época, vol. 86, Murcia 1984, 55– 61.
- SCHUBART, W., *Europa y el alma de Oriente*, Studium de Cultura, Madrid 1946.
- SPINI, G. *Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo*, Revista Hispania, t. 2, vol. VIII, 1942, 438– 451.
- TIERNO GALVÁN, E., «Saavedra Fajardo, teórico y ciudadano del Estado Barroco» en *Revista Española de Derecho Internacional* I (1948), 467– 476.
- TORRES FONTES, J., «Las *Locuras de Europa* de Saavedra Fajardo», en *Murgentina*, 9, 1957, 41– 67.
- VERA Y ZÚÑIGA, J.A. DE, *El Embaxador*, Francisco de Lyra, Sevilla 1620.
- WEIL, G., *El diario. Historia y función de la prensa periódica*, México 1941.

# Fine dell'arte o crisi dell'uomo? Arte e corporeità

VICTORIA LAMAS ÁLVAREZ\*

## SUMARIO

1. La corporeità nell'arte. El suo sviluppo nel tempo. 2. L'elevazione sociale dell'artista. L'arte come analogia con il Creatore. 3. L'arte come nunzio di ogni epoca. 3.1. La disumanizzazione dell'arte. 3.2. Il processo di soggettivizzazione della bellezza. 4. Società tecnica e arte. 5. Riflessione sull'epoca contemporanea. 6. Il corpo umano nelle arti. 7. I problemi dell'arte sacra contemporanea. Il ruolo della Corporeità. 7.1. Il relativismo cristologico. 7.2. L'influenza delle religioni asiatiche. 7.3. New Age e corpo come oggetto. 7.4. Tecnica e mercato. 8. Conclusione.

## 1. LA CORPOREITÀ NELL'ARTE. EL SUO SVILUPPO NEL TEMPO

**S**in dalle prime manifestazioni artistiche il corpo umano ha avuto un suo spazio nell'arte. Ogni epoca ha sviluppato uno stile diverso a seconda della sua visione della realtà e della sua concezione del corpo e dell'essere umano stesso.

Le prime rappresentazioni di uomini a caccia nelle pitture rupestri avevano uno scopo magico, propiziatorio, mirante a stabilire un contatto con la divinità,

---

\* D<sup>a</sup> Victoria Lamas Álvarez, Máster en Arquitectura, Arte sacro y Liturgia por la Universidad Europea de Roma. Licenciada en H<sup>a</sup> del Arte por la Universidad de Valladolid.

soprattutto in epoca Neolitica. In seguito, nella cultura mesopotamica, si osserverà una raffigurazione della corporeità legata al senso del divino. In tale lungo e diversificato arco di tempo furono ritratti dei e re, spesso in senso propagandistico ma comunque legato alla divinità, e furono trovate anche piccole figure di oranti, ovviamente anch'esse legate alla religiosità. Successivamente le bellissime pitture funerarie appartenenti alla tradizione egizia mostreranno proprio la ricchezza della credenza di questo popolo nel mondo dopo la morte, l'aspirazione all'eternità; e la corporeità giocherà un ruolo importantissimo in queste rappresentazioni.

Nell'epoca della cultura greca la rappresentazione della corporeità nell'arte evidenziò proprio una concezione della società che poneva l'uomo al centro; perfino gli dei avevano comportamenti passionali, propri del genere umano: corpi rappresentati secondo un canone, proporzioni misurate, idealismo o realismo, ma la corporeità era sempre al centro delle rappresentazioni artistiche.

Il Medioevo rifletteva la sua concezione in genere più spirituale con la stilizzazione dei corpi, più schematici nel romanico, più dettagliati nel gotico. Sarà con il Rinascimento che le belle arti s'inseriranno nelle più nobili arti liberali. Esse acquisteranno una nuova dignità, ponendo in risalto il loro aspetto scientifico, idea che venne esplicitamente proposta in diversi testi, ma anche nelle opere artistiche. Ci fu pure una sorta di divinizzazione: l'artista come creatore per analogia con Dio creatore dal quale è stato creato a immagine e somiglianza; questo salto, sarà rappresentato attraverso la prospettiva usando la corporeità. Nella volta della Cappella Sistina, opera egregia di Michelangelo, egli, attraverso la scelta di porre la mano di Dio di fronte a quella di Adamo come in uno specchio, ci voleva ricordare proprio che se l'uomo è stato creato a sua immagine e somiglianza la creazione artistica ha senso perché è analogia con quella di Dio creatore; la forza creatrice di Dio passa all'uomo, il braccio potente di Dio dona la vita a quello privo di forza di Adamo.

## 2. L'ELEVAZIONE SOCIALE DELL'ARTISTA. L'ARTE COME ANALOGIA CON IL CREATORE

Molti trattati artistici rinascimentali svilupparono l'idea che l'arte non è soltanto produzione fruibile ma anche attività intellettuale. San Tommaso,

(appartenente all'epoca medievale ma le cui idee saranno riprese in epoche posteriori), ci diede una definizione dell'arte di matrice aristotelica interessante per capire il pensiero dell'epoca: "*Ratio autem rei diendae in mente facientis ars est; unde Philosophus dicit (Etich.; VI, c.5) quod ars est recta ratio factibilium*"<sup>1</sup>; di conseguenza gli animali non fanno arte perché essa è una capacità propria dell'essere umano fondata sulla sua razionalità. San Tommaso sottolineava anche come l'attività artistica non è soltanto intellettuale ma anche produttiva (*factibilium*). L'arte ha quindi due dimensioni, quella intellettuale che esige una profonda conoscenza della realtà, non soltanto quella visibile ma anche quella trascendente; e una dimensione produttiva, perché l'arte implica la conoscenza delle tecniche che permettono di dare una nuova forma alla materia. Questo discorso sulle due dimensioni costitutive dell'attività artistica rileva al fine di comprendere se l'arte, nel momento in cui si spoglia di una delle sue dimensioni, ad esempio, della sua espressione razionale, possa continuare a considerarsi tale. Questo grande, ancora oggi aperto, quesito relativo all'arte contemporanea ha spinto alcuni filosofi e critici dell'arte moderna a ritenere che questa sia morta dal momento che essa non è più ricerca razionale della bellezza e della verità, e di conseguenza, oggi, ci si troverebbe in un'era post-artistica in quanto il concetto d'arte sviluppato nei secoli non servirebbe più per definire la nuova concezione dell'arte. Inoltre, man mano che si è lottato contro la razionalità, l'immagine corporea dell'uomo e della realtà è apparsa sfigurata. Queste ultime considerazioni aprono un discorso molto interessante che rappresenta l'oggetto trattato da questa riflessione.

### 3. L'ARTE COME NUNZIO DI OGNI EPOCA

#### 3.1. La disumanizzazione dell'arte

“Nell'arte l'anima di un'epoca non si mette la maschera”<sup>2</sup>. Ogni epoca sviluppa un'arte propria con la quale s'identifica ed esprime proprio il linguaggio

<sup>1</sup> SAN TOMMASO, *Contra gentiles*, lib. 1 cap.93, n.4. Cfr. R. Papa, “L'arte cristiana come spazio di dialogo tra fede e ragione”, Roma 2009.

<sup>2</sup> H. SEDLMAYR, *El arte descentrado: las artes plásticas de los siglos XIX y XX como síntoma y símbolo de una época*, Barcelona, 1959. p 8.

più profondo della sua anima. L'arte per la sua complessa relazione con la realtà e la peculiarità del suo sviluppo è stata sempre associata al senso religioso dell'uomo ma non sempre alla figurazione. Oggi ci troviamo davanti ad un'arte che ha rinnegato la tradizione, che ha voluto esprimersi contro essa. Come siamo arrivati a questo punto? Che cosa spinge a questo cambiamento? Qual è l'anima della nostra epoca? L'argomento è molto complesso e merita una riflessione da un punto di vista interdisciplinare: filosofico, antropologico, artistico, storico, religioso etc. Nel presente articolo si affronteranno soltanto le idee principali della così denominata crisi dell'arte nell'epoca contemporanea.

A metà del XVIII secolo tutto cambia per quanto riguarda la concezione tradizionale delle arti. L'Illuminismo vuole razionalizzare tutto, dividere la conoscenza in pezzi. Usarono il metodo scientifico-tecnico anche per le arti. Storicamente fino a quel momento non erano state realizzate una serie di separazioni concettuali tra la bellezza e l'arte che finiranno per distruggere la forma nell'arte<sup>3</sup>.

Questa è anche l'epoca nella quale iniziarono a separarsi le arti le une dalle altre. Tutte volevano essere autonome, pure, proclamare la loro autonomia sulle altre. E così ci si ritrovò davanti ad un'architettura tendente a rifiutare i valori della scultura, quelli antropomorfici e quelli pittorici; una scultura che escludeva da se stessa l'elemento pittorico, e una pittura nella quale si vedeva un processo di disumanizzazione molto forte. Hans Sedlmayr, nella sua opera *La perdita del centro*<sup>4</sup>, sviluppò ampiamente questo tema. A noi interessa soprattutto il processo di disumanizzazione dell'arte analizzato anche da un punto di vista filosofico da Ortega y Gasset<sup>5</sup>. Tale evoluzione, secondo Sedlmayr, iniziò con Francisco de Goya che per la prima volta lasciò entrare nella sua opera il mondo dell'illogicità, dei sogni e dei demoni. E' il mondo infra umano che entra nell'arte. L'uomo si sentiva solo, i cambiamenti iniziati con l'Illuminismo, con la rivoluzione Francese, lo interrogavano sul senso della vita e portarono alla nascita dello spirito romantico, riflesso nell'opera di

<sup>3</sup> V. LAMAS, *Chi vede me vede il Padre. L'imprescindibilità del corpo e delle arti figurative dopo l'incarnazione*. Tesi di master in Architettura, Arti Sacre e Liturgia. Roma, 2011. P. 11

<sup>4</sup> SEDLMAYR, H., *El arte descentrado: las artes plásticas de los siglos XIX y XX como síntoma y símbolo de una época*, Barcelona 1959.

<sup>5</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos*, Madrid 1958.



C.D. Friedrich che ci presenta un uomo disperatamente isolato davanti all'onnipotenza della natura. Ma un passo fondamentale si ebbe con l'elevazione della caricatura alla categoria d'arte. H. Daumier ci presenta un uomo sfigurato, che ha perso la sua dignità. All'apice di questo processo si giunse con Cezanne. Nella sua opera si vede proprio la riduzione e disintegrazione in pezzi della realtà. E così si arriva al ventesimo secolo, nel quale le frontiere di quello che si potrebbe considerare arte non esistono e il corpo viene sfigurato o considerato come oggetto in molte occasioni.

### **3.2. Il processo di soggettivizzazione della bellezza**

Tale separazione concettuale è arrivata fino all'essenza dell'arte stessa. C'è stato infatti un processo di soggettivizzazione della bellezza, iniziato da Kant, che è giunto fino al relativismo attuale. Nel corso del tempo la bellezza fu considerata possesso esclusivo dell'arte con la negazione in questo modo della bellezza naturale; in seguito quest'ultima fu manipolata da diverse teorie artistiche come se ciascuno avesse potuto reinventarla a proprio piacimento per approdare infine ad un clima di relativismo generale nel quale ognuno è libero di dire che è bello ciò che vuole<sup>6</sup>. Questo processo partì da Kant che considerava la bellezza come qualcosa dipendente dal gusto; per quest'ultimo essa non era una realtà oggettiva indipendente ma attraverso la forma stabiliva un dialogo con il soggetto che le veniva incontro; la bellezza quindi come parametro estetico in più, davanti al quale è meglio essere indifferenti se si vuole dare un giudizio oggettivo sull'arte.

Ed è proprio questa idea che si è sviluppata nell'arte contemporanea ed ha ricercato la purezza sia nelle forme sia nella critica d'arte e quindi se, per dare un giudizio oggettivo sull'arte, è meglio non lasciarsi influenzare dalla bellezza, è meglio anche non cercarla quando si vuole creare un'opera. Inoltre lo stesso Kant afferma che ci sono altre categorie estetiche e quindi se ne può scegliere un'altra (come, infatti, è successo con il sublime) e si continua a considerare arte un'opera che magari è brutta, ma è sublime.

Appare evidente che la realtà non dipende da me in quanto non sono io che l'ha creata. La bellezza pertanto non sarebbe qualcosa che dipende unicamente

---

<sup>6</sup> Idea di R. PAPA, *La rappresentazione della bellezza del corpo*. Roma, 2008, p.6

dalla mia sensibilità ma dovrebbe essere considerata secondo gli effetti che la realtà oggettiva del bello produce nel soggetto intelligente che la trova; e la nostra relazione con la bellezza non è costitutiva di essa come la nostra relazione con la verità non è costitutiva della realtà.

#### 4. SOCIETÀ TECNICA E ARTE

C'è un altro aspetto molto importante da considerare: l'influenza dello sviluppo della tecnica sull'arte. Secondo Hans Sedlmayr<sup>7</sup> la società tecnologica avrebbe cinque note distintive: il predominio del sistema industriale scientifico-tecnico, la fede nell'autosufficienza dell'uomo, la proclamazione dell'autonomia assoluta dell'arte, la lotta contro il carattere razionale del mondo moderno, e un'insolita attenzione all'arte di tutti i tempi e luoghi della terra.

L'uomo che vive in questa società creata da lui e sulla quale ha il potere totale non ha la possibilità di trovare nella natura cose e relazioni sovraumane che lo facciano riflettere e dirigere il suo pensiero verso l'alto, verso il cielo, verso Dio. Quando l'uomo è capace di controllare quasi tutto, quando l'arte è un valore assoluto, diventa anche un valore superiore nel quale non ci sono più frontiere estetiche, etiche o morali: "Come supplemento dell'eternità appare la società tecnico-industriale che aiuta l'uomo ad ottenere la sua vera libertà. Lo aiuta, soprattutto, a prescindere dalla natura. Quest'ultima deve essere abbandonata perché in essa l'uomo trova cose e realtà la cui essenza è al di sopra del potere umano"<sup>8</sup>. La filosofia della società tecnologica, quindi, modellando l'uomo autosufficiente gli fa cercare la purezza nell'arte per liberarlo da tutti gli elementi che sono fuori il suo controllo. Inoltre questa tendenza alla purificazione dell'arte si è basata essenzialmente sulla progressiva eliminazione degli elementi umani che dominavano sulla produzione romantica e naturalista. Ortega y Gasset<sup>9</sup> descrive sette punti del nuovo stile:

<sup>7</sup> H. SEDLMAYR, *El arte en la era tecnica*. Madrid 1960, pp. 10-12

<sup>8</sup> Idem. P. 16

<sup>9</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos*, Madrid 1958.

1. La disumanizzazione dell'arte
2. Evitare le forme viventi
3. Fare in modo che l'opera d'arte non sia altro che opera d'arte
4. Considerare l'arte come gioco
5. Un'ironia essenziale
6. Evitare ogni falsità
7. L'arte come una cosa irrilevante

## 5. RIFLESSIONE SULL'EPOCA CONTEMPORANEA

Questi nuovi stili non cercano la scomparsa del corpo nelle loro opere ma la deturpazione, la disumanizzazione. L'arte si volge contro l'arte stessa, contro tutta la tradizione artistica che ha avuto la corporeità e la natura come modelli delle proprie rappresentazioni; che cosa sarebbe infatti l'arte se non quella che è stata considerata tale dalla tradizione? E allora ci si chiede con Ortega y Gasset:

“Ma sarà allora che sotto la maschera dell'amore verso l'arte pura si nasconde una sazietà dell'arte, un odio verso l'arte? Come sarebbe possibile? Un odio verso l'arte potrebbe nascere soltanto dove c'è odio verso la scienza, odio verso lo Stato, odio, insomma, verso l'intera cultura. Sarà che fermenta nei seni europei un inconcepibile rancore contro la propria essenza storica?”<sup>10</sup>.

Certamente alcuni movimenti artistici contemporanei sono nati con volontà anti-artistica oppure di denuncia dei massacri che avvenivano, (rapidi cambiamenti tecnologico-sociali, guerre mondiali...), ma qual è l'ideologia alla base dello sviluppo dell'arte contemporanea? Se si osserva la storia si arriva alla conclusione che il processo avvenuto in ambito artistico “non può essere il risultato di una semplice evoluzione delle forme prodotta per un normale divenire della storia e dei gusti della società”<sup>11</sup>. Come d'altronde afferma Ortega y Gasset: “Se l'uomo modifica la sua attitudine radicale davanti alla

---

<sup>10</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos*, Madrid 1958, pp. 44-45.

<sup>11</sup> V. LAMAS, *Chi vede me vede il Padre. L'imprescindibilità del corpo e delle arti figurative dopo l'incarnazione*. Tesi di master in Architettura, Arti Sacre e Liturgia. Roma, 2011. P. 40

vita comincerà a manifestare il suo nuovo temperamento nella creazione artistica e nelle sue emanazioni ideologiche (...) Soltanto dopo ci si potrebbe chiedere di quale stile generale di vita è sintomo e nunzio<sup>12</sup>. A questo punto si deve riflettere sul fatto che nel XX secolo si è imposta a livello mondiale una nuova etica che propone un sistema etico postmoderno e quindi post-cristiano.

Questo è avvenuto soprattutto a partire dalla Guerra Fredda e non a caso, dagli anni sessanta in poi, le frontiere di quello che si potrebbe considerare arte non esistono. Tale nuovo sistema “introduce nuove parole, nuovi paradigmi, norme, valori, stili di vita, metodi educativi e processi di governo”<sup>13</sup>. Del pari questi nuovi paradigmi sono il riflesso del passaggio da una società moderna a una postmoderna trasformata nella sua forma di vita sociale, economica, culturale e politica.

Il principio della post-modernità afferma che la realtà è una costruzione sociale e quindi la società cristiana dovrebbe essere abbattuta e ricreata nuovamente sulla base del consenso per poter essere ben interpretata; non è forse questo principio della decostruzione quello che ha animato i cambiamenti degli stili artistici del XX secolo? Si pensi al cubismo, al futurismo, ma anche al costruttivismo russo: quasi tutti hanno cercato in maniere diverse di essere puri, di smontare il vecchio sistema artistico per costruirne un’altro. La circostanza tuttavia che l’eloquenza del corpo nelle arti non sia quella tradizionale e che ci siano nuovi “usi” di esso ci interroga sulla concezione del corpo e della vita umana nella nostra società; in questo modo crediamo che «quello che decostruisce la nuova etica mondiale è la stessa struttura antropologica dell’essere umano»<sup>14</sup> e quindi vediamo nell’arte un corpo disumanizzato, sfigurato, oppure non considerato nella sua totalità. Se si mina, però, la struttura antropologica dell’uomo e la realtà, l’arte volge verso il relativismo.

Ciò ci permette di spiegare perché le frontiere di quello che si potrebbe considerare arte oggi non esistano. Si deve anche precisare che il corpo umano non è un oggetto manipolabile soggettivamente ma ha due dimensioni che

---

<sup>12</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte y otros ensayos estéticos*, Madrid 1958, p.41.

<sup>13</sup> M.A. PEETERS, *La nueva ética mundial. Retos para la Iglesia*, Institute for Intercultural Dialogue Dynamics.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.10.

devono essere considerate prima di fare qualsiasi riflessione su di esso oppure usarlo come modello nell'arte, quella oggettiva di essere corpo, e quella soggettiva di avere esperienza del corpo, che è diversa per ognuno.

## 6. IL CORPO UMANO NELLE ARTI

Il corpo umano, la cui essenza è il dono di sé all'altro, per dignità, non vuole diventare oggetto anonimo per altri ma cerca di essere dono personale. Nelle belle arti questo dono personale è presente nella trasfigurazione della realtà che fa l'artista ma, attraverso la tecnica, il corpo è sottomesso ad una soggettivizzazione che lo reifica attraverso una riproduzione senza limiti, anonima e questo è uno dei grandi problemi della società tecnologica del nostro tempo.

Il corpo ha un valore di dono di sé, contiene ciò che dice e chiede un rapporto interpersonale. Rappresentare il corpo umano richiede dunque attenzione particolare allo scopo di non reificarlo, ridurlo all'anonimato e confinarlo all'aspetto sensuale<sup>15</sup>.

Ma questa ideologia che si può definire nuova etica mondiale, dietro un femminismo radicale che si appoggia a concetti come il gender, mira a far sparire questa dimensione soggettiva del corpo, che è diversa per ognuno, facendo di esso un oggetto manipolabile.

Essa proclama, innanzitutto, una profonda dimenticanza di quella "differenza" che rappresenta (...) una nota sostitutiva della dimensione della corporeità così come essa si dà nell'esperienza umana. Tale dimenticanza conduce ad un'inesorabile "cosificazione" del corpo umano che lo espone facilmente ad essere trattato come oggetto, da usare, possedere, se non addirittura violare<sup>16</sup>.

Il problema della rappresentazione del corpo reificato non è solo una questione di evoluzione tecnica ma qualcosa di molto più profondo; c'è un'ideologia dietro che ha voluto cancellare l'immagine dell'uomo, dell'essere umano stesso, perché quest'ultimo ha in sé qualcosa di divino, è immagine del Creatore come mostra Michelangelo nella creazione dell'uomo della Capella

<sup>15</sup> C. CHENIS, *Autonomia e funzionalità dell'arte sacra*.

<sup>16</sup> G. MARENGO, *Libertà e identità sessuale*. Relazione al seminario *Evangelizzazione nella cultura del pansessualismo*. Roma, 19-20 marzo, 2004. P. 2.

Sistina. L'arte ritroverà se stessa soltanto quando l'uomo ritroverà se stesso. La dittatura del relativismo che si è imposta negli ultimi decenni ha tentato di fare morire la grandezza della vocazione artistica, ma essa deve essere recuperata soprattutto nel campo dell'arte sacra; anche in questo ambito sono penetrati i movimenti artistici contemporanei e siamo arrivati a rappresentare ad esempio con colpi di colore astratto quello che, tempo fa, era rappresentato corporalmente. In molti casi ci sembra di essere proprio di fronte ad una nuova epoca iconoclasta.

## 7. I PROBLEMI DELL'ARTE SACRA CONTEMPORANEA. IL RUOLO DELLA CORPOREITÀ

Se ogni epoca sviluppa un'arte propria con la quale s'identifica perché esprime proprio il linguaggio più profondo della sua anima e questo linguaggio, lungo i secoli, è stato accettato dal cristianesimo come valido per esprimere il sacro attraverso la bellezza, la verità e la bontà delle forme, perché rifiutare alcuni linguaggi artistici contemporanei come validi per esprimere il sacro? È una sfida importante perché trascurare l'arte culturale implicherebbe che:

Non solo l'involucro artistico del culto sarebbe in tal modo rigettato, ma il contenuto del mistero celebrato sarebbe avvilito, la legge della preghiera comunitaria sarebbe sovvertita, e alla fine la stessa realtà misteriosa (la res) dell'Eucaristia potrebbe essere revocata in dubbio o negata<sup>17</sup>.

L'arte è stata legata dalle più antiche culture alla divinità, alla religiosità, ma, a differenza delle altre grandi religioni monoteistiche, soltanto il cristianesimo ha sviluppato un'iconografia in cui Dio può essere rappresentato in forma corporea, perché? Perché lo stesso Dio si è incarnato. Sin dai primi secoli del cristianesimo, anche prendendo modelli iconografici delle culture pagane, Gesù Cristo è stato rappresentato.

E allora, perché ci sembra di essere oggi davanti ad una nuova epoca iconoclasta? Ci sono vari problemi:

---

<sup>17</sup> PAOLO VI, *Armonia tra l'arte sacra e l'attività liturgica* (4 gennaio 1967), *Insegnamenti V* (1967), 7.

### 7.1. Il relativismo cristologico

In primo luogo ci troviamo di fronte allo sviluppo di un relativismo cristologico che rifiuta l'identificazione della figura storica di Gesù di Nazaret con il Dio vivente. Si relativizza la figura di Gesù perché si considera un mito in più tra tutti gli altri geni religiosi; perché si ritiene che l'Assoluto non possa entrare nella storia e di conseguenza l'arte figurativa non ha più senso. La dissoluzione della cristologia è proprio la base della scomparsa della corporeità nell'arte cristiana, ma Dio si è incarnato in un uomo perché l'uomo era stato creato a immagine e somiglianza Sua. Ecco perché la disumanizzazione dell'arte è sintomo di qualcosa più profondo: si sta cancellando Cristo della vita dell'uomo.

La Chiesa ha vissuto altri periodi iconoclasti per ragioni cristologiche, ma ha trionfato sempre la verità, cioè l'arte figurativa culturale che si basa nell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio che ci rivela Dio stesso. Dio sceglie d'incarnarsi in un corpo umano, anzi, risuscita in un corpo umano ma glorioso e non a caso i vangeli ci raccontano l'essenza di questa corporeità: *Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io! Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho*". *Dicendo questo, mostrò loro le mani e i piedi. Ma poiché per la grande gioia ancora non credevano ed erano stupefatti, disse: "Avete qui qualche cosa da mangiare?"* (Lc. 24, 38-40). L'arte cristiana non si basa su un Dio astratto oppure su un fantasma ma in un Dio che s'incarna e risuscita in un corpo tangibile. Questa è la realtà che gli artisti devono tradurre nelle loro opere ed ecco perché l'arte astratta non serve per esprimere il Dio che si è incarnato.

### 7.2. L'influenza delle religioni asiatiche

In un mondo globalizzato le religioni si sono contaminate vicendevolmente ed in particolare le religioni asiatiche hanno influenzato la concezione artistica dell'essenza di Dio. Tale influsso ha portato alla creazione di opere d'arte sacra culturale più concettuali, astratte. La grande differenza con queste religioni è però che queste riducono l'esperienza spirituale della persona all'impersonale invece nel cristianesimo si riduce l'impersonale alla persona perché Dio è un Dio che si rivela e che chiama ciascuno, è un Dio che agisce

nel mondo. Il Dio cristiano è personale e proprio per questo la tradizione artistica cristiana è fondamentalmente figurativa.

### 7.3. New Age e corpo come oggetto

Si è sviluppata un'ideologia chiamata New Age che dice che non bisogna credere nell'Assoluto, ma si deve sperimentarlo; Dio non sarebbe una persona che si trova di fronte al mondo ma un'energia intellettuale che domina tutto. E da qui sorgono stili come *body-art*, *performance*, *happening*, ecc, proprio perché si riportano nell'arte il corpo umano e la natura come oggetti sperimentali. Si possono pertanto trovare chiese completamente vuote, bianche, luminose, che esprimono l'assoluto ma non il Dio incarnato; opere culturali astratte<sup>18</sup> che basano la loro eloquenza nella sperimentazione invece di parlare attraverso la corporeità. Ecco perché la maggioranza dei movimenti artistici contemporanei non possono essere usati come arte sacra: l'essenza dalla quale sono nati è anti-cristiana.

Molti movimenti artistici contemporanei hanno lottato contro l'idea classica di Platone sull'arte che afferma che essa è pura mimesi: l'arte, invece, non è pura mimesi e serve una Verità che vive nel mondo, trascendendolo. Come dichiara il professore e artista Rodolfo Papa, l'analogo dell'artista non è il fotografo ma Dio creatore. Ecco la grandezza della vocazione artistica. Ecco a cosa dovrebbe mirare il ritorno dell'arte a se stessa.

### 7.4. Tecnica e mercato

Questa bellissima vocazione artistica incontra molti pericoli ed essi non sono soltanto ideologici perché in molte occasioni gli artisti hanno dimostrato di essere capaci di manifestare il loro rifiuto verso l'ideologia dominante ma sono anche quelli derivanti dallo sviluppo della tecnica e del mercato. Essi monopolizzano, per così dire, la produzione artistica mistificandola. Lasciare che la tecnica si sovrapponga all'arte e permettere che la materia si imponga

---

<sup>18</sup> Penso ad esempio al *Crocifisso Sponsale* di Filippo Rossi, tema che Mons. T. Verdon ha sviluppato nella sua opera *Il Catechismo della Carne. Corporeità e arte cristiana*, Siena 2009; un discorso teologico basato in parte sulle sensazioni tattili che, purtroppo, sono troppo soggettive per un'arte che dovrebbe trasmettere una verità oggettiva.



sullo spirito non da il giusto merito alla vocazione artistica che esige originalità e gratuità; inoltre la tecnica disumanizza l'uomo perché lo rende autosufficiente, elimina la sua capacità di estasi davanti alla potenza di Dio e quindi la possibilità di esprimerlo nella sua opera. Nell'arte, in genere, il mercato e la tecnica non dovrebbero imporsi sulla libera creazione artistica. La tecnica rende l'uomo autosufficiente e l'arte, quindi, si esprime in termini orizzontali; l'attività del mercato, invece, è circolare, l'opera chiusa in se stessa; ma la vocazione artistica autentica è fundamentalmente verticale, porta l'uomo verso l'alto, verso qualcosa che è al di là, verso Dio. L'arte è libertà che trascende la razionalità tecnica<sup>19</sup>.

## 8. CONCLUSIONE

Non c'è crisi dell'arte, c'è crisi della persona umana. L'arte è soltanto nunzio della mentalità della nostra epoca, anzi, del cuore della nostra epoca. L'arte tornerà alla sua veracità quando l'uomo sarà capace di comprendere di nuovo la verità su sé stesso, e come dice Giovanni Paolo II, "Il mistero dell'Incarnazione resterà sempre il centro a cui riferirsi per poter comprendere l'enigma dell'esistenza umana, del mondo creato e di Dio stesso"<sup>20</sup>. L'uomo ritroverà se stesso soltanto quando sarà capace di guardare dentro di sé e attorno a sé e scoprire la mano divina che gli ha trasmesso la vocazione creatrice.

---

<sup>19</sup> C. CHENIS, *Autonomia e funzionalità dell'arte sacra*.

<sup>20</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, 14 sett. 1998

