

Néstor Martínez Valls

Baúl apologético

**Selección de trabajos filosóficos y
teológicos publicados en “Fe y Razón”**

Centro Cultural Católico “Fe y Razón”

Montevideo – 2010

Primera edición

Colección “Fe y Razón” – N° 3

Acerca del autor

Néstor Martínez Valls nació en Montevideo (Uruguay) en 1957. Se graduó como Licenciado en Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República en 1997. Es Profesor de Filosofía en la Facultad de Teología del Uruguay “Monseñor Mariano Soler” y en la Universidad de Montevideo.

Es socio fundador y Secretario Académico de la sección Uruguay de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), miembro del Instituto de Bioética "Juan Pablo II" e integrante de la Mesa Coordinadora Nacional por la Vida. También es socio fundador y Presidente del Centro Cultural Católico “Fe y Razón”.

Junto con el Diác. Jorge Novoa y el Ing. Daniel Iglesias, es co-director de *Fe y Razón* desde 1999. *Fe y Razón* (www.feyrazon.org) es un sitio *web* de teología y filosofía cuyo propósito es contribuir a la evangelización de la cultura en fidelidad al Magisterio de la Iglesia Católica y difundir la obra de Santo Tomás de Aquino y otros grandes pensadores cristianos. Entre otras cosas, contiene la revista virtual gratuita *Fe y Razón*, con 46 números publicados y unos 800 suscriptores. *Fe y Razón* tiene unos 500 trabajos publicados y unas 30.000 páginas visitadas por mes. En 2003 una encuesta del portal Catholic.net lo incluyó en una lista de doce portales católicos favoritos del mundo de habla hispana.

*Dedicado a tantos hermanos
con los que compartimos la gracia inmerecida
de creer y dar razón de lo que creemos.*

Prólogo

En este libro se reúnen algunos trabajos realizados para el sitio *web* “Fe y Razón” o para la revista virtual del mismo nombre. La tónica general, acorde con el espíritu de ambas publicaciones, es mostrar de diversas maneras la armonía fundamental entre la fe católica y la recta razón. Para dar un orden a los trabajos, hemos adoptado el criterio de comenzar, luego del recuerdo del siempre admirado G. K. Chesterton, con algo referente a la teoría del conocimiento, el texto de Gilson sobre el realismo, que es como la base filosófica de todo lo que sigue. Después vienen dos textos dedicados a la cuestión antropológica, sobre todo al tema del alma humana y el materialismo. Sigue uno dedicado a la noción de “religión” en general, y luego, cuatro capítulos que rondan en torno al tema de la existencia de Dios y lo que podemos saber de su naturaleza. A continuación vienen dos trabajos sobre la relación de Dios con el mundo, especialmente con el hombre, y sobre el tema del mal, lo cual se continúa en el siguiente capítulo sobre el diablo. Luego vienen dos trabajos sobre Cristología y otros dos sobre la Iglesia. Finalmente están los dos capítulos sobre el sacramento de la Eucaristía.

Como se verá, la mención de las diferentes materias sirve solamente para ubicar los textos, a veces un poco forzadamente, y la posible relación entre ellos. En cada caso se toca solamente un aspecto, y no siempre el central o los centrales, de la temática, como corresponde a una selección de trabajos realizados independientemente unos de otros, tal como se refleja en el título que hemos dado a la compilación. Algunos de los capítulos son filosóficos; otros suponen, en su argumentación, la fe cristiana y católica. Agradezco al Ing. Daniel Iglesias el esfuerzo realizado, por compaginar este libro y por instar al autor cuando hacía falta para que fuese posible su publicación.

Capítulo 1 - G. K. Chesterton

El gran maestro G. K. Chesterton. Recuerdo que en los primeros tiempos después de mi retorno a la Iglesia, la lectura de sus obras me trajo la agradable sorpresa de ver que se podía defender la verdad haciendo reír. Por mi parte, hube de reírme solo muchas veces mientras lo leía, lo cual habrá despertado razonables dudas acerca de mi salud mental en los que me rodeaban. Pero una de las cosas que desde el principio admiré en él, además de su lógica avasallante y sorprendente, y su infinita capacidad de sátira e ironía, fue el hecho de que esa ironía era siempre amable y bondadosa, nunca venenosa ni rencorosa, siempre caballeresca en medio del combate, y más bien abierta a la amistad.

Al enterarme luego de que en la hora de su muerte era amigo de todos aquellos famosos escritores, políticos, líderes religiosos y pensadores ingleses a los que había tratado de "herejes", lo consideré perfectamente de acuerdo con lo que sabía de él por sus escritos.

Y me emocionó saber que el Papa Pío XII, en el telegrama de pésame por la muerte del ilustre escritor católico inglés, le había otorgado el célebre título de "*Defensor Fidei*" (defensor de la fe) que en otro tiempo un predecesor suyo había concedido al rey Enrique VIII de Inglaterra, por los escritos en que el teológico monarca había combatido el error luterano, antes de que su ciega pasión por Ana Bolena lo arrastrase a desgajar a su patria del tronco de la Iglesia universal. Título que aún figura, según me han dicho, en los billetes de la libra esterlina.

Se puede decir que en la primera mitad de su vida Chesterton fue un librepensador, pero lo complejo y anómalo de su carácter puede apreciarse por el hecho de que efectivamente pensó, y pensó con libertad. Tanta libertad, que al final llegó a la conclusión de que debía dar fe a aquel credo en el que los librepensadores tienen prohibido creer.

En esta página queremos hacer simplemente un sencillo homenaje al que sin duda ha sido uno de los más grandes pensadores y escritores católicos del siglo XX. A esos efectos, transcribimos la versión española del capítulo introductorio de una de sus más famosas obras:

Ortodoxia. Nada garantiza que no hayamos de incluir en el futuro más material relativo a G. K. Pero no resistimos ahora la tentación de copiar bajo estas líneas un pasaje de uno de sus cuentos, en los que puede decirse que retrató, sabiéndolo o no, una buena parte de sí mismo.

"Procedía de una familia de extravagantes, cuyos más antiguos miembros habían participado siempre de las opiniones más nuevas. Uno de sus tíos acostumbraba salir a la calle sin sombrero, y el otro había fracasado en el intento de no llevar más que un sombrero por único vestido. Su padre cultivaba las artes, y la realización de su propio Yo. Su madre estaba por la higiene y la vida simple. De modo que el niño, durante sus tiernos años, no conoció otras bebidas más que los extremos del ajenjo y el cacao, por los cuales experimentaba la más saludable repugnancia. Cuanto se obstinaba su madre en predicar la abstinencia puritana, tanto se empeñaba su padre en entregarse a las licencias paganas; y cuando aquélla dio en el vegetarianismo, éste estaba ya a punto de defender el canibalismo.

Rodeado, desde la infancia, por todas las formas de la revolución, Gabriel no podía menos de revolucionar en nombre de algo, y tuvo que hacerlo en nombre de lo único que quedaba: la cordura." (G. K. Chesterton, El hombre que fue Jueves).

Capítulo 2 - El realismo metódico en el pensamiento de Étienne Gilson

Este capítulo está basado en una recensión publicada por el autor en Soleriana, revista del Instituto Teológico del Uruguay "Monseñor Mariano Soler", N° 11, Vol. XXIV, (1999), pp. 180-184.

GILSON, Étienne, *El Realismo Metódico – Le Réalisme Méthodique*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, 191 páginas. Edición bilingüe francés-español. Introducción de Eudaldo Forment. Traducción de Valentín García Yebra.

Ediciones Encuentro reedita esta obra clásica de Étienne Gilson, en la cual el ilustre filósofo e historiador de la filosofía medieval reacciona críticamente contra una tendencia neoescolástica consistente en establecer un cierto compromiso entre el realismo gnoseológico de Santo Tomás de Aquino y el idealismo criticista propio de la filosofía post-cartesiana.

Es conocida la oposición insalvable y radical entre el realismo tomista, que parte de la existencia real de las cosas dada en la evidencia natural y, por tanto, del hecho del conocimiento como captación, por parte de un sujeto, de la realidad misma de las cosas existentes fuera e independientemente del sujeto, y el idealismo de origen cartesiano, que parte del pensamiento, al cual se postula (de forma arbitraria y voluntarista) separado inicialmente del ser, para entonces concebir el conocimiento como actividad generadora de un objeto puramente inmanente y en todo dependiente del sujeto.

Dada esta situación, algunos neoescolásticos, notablemente el Card. Mercier y Mons. Noël, de Lovaina, que Gilson analiza en esta obra, intentaron una especie de mediación entre ambas doctrinas, consistente en tomar la postura idealista, no como doctrina, sino como método para establecer el realismo.

Tomando como punto de partida la duda cartesiana y su consecuente "puesta entre paréntesis" de la realidad del mundo exterior (prójimo incluido) intentaron desde allí dar una demostración de dicha realidad.

Mientras que el realismo del Card. Mercier es calificado como "mediato", por cuanto admite explícitamente la necesidad de una prueba de tipo inferencial para pasar de nuestra representación del mundo a la realidad "en sí" del mismo, el del Mons. Noël es calificado de "inmediato", porque rechaza todo "ilacionismo" y no pretende hacer un pasaje demostrativo de una existencia subjetiva a otra existencia objetiva, sino que entiende mostrar el lado objetivo, real, de la misma existencia mundana, considerada inicialmente sólo como aprehendida por nosotros.

La discusión se complica porque además Mons. Noël defiende que el realismo del Card. Mercier también es un realismo "inmediato" como el suyo.

La tarea de Gilson aquí es triple: 1) Mostrar que efectivamente el realismo del Card. Mercier es un realismo "mediato" del mismo tipo del de Descartes. 2) Hacer la crítica de ambos autores. 3) De un modo más general, hacer la crítica del idealismo y el "realismo crítico", y exponer la naturaleza del auténtico realismo tomista.

En cuanto al segundo punto, para mostrar la imposibilidad del "realismo mediato", Gilson se vale de la misma célebre imagen de Mons. Noël, con la cual éste ilustraba el famoso falso problema idealista del "puente" entre el pensamiento y la realidad: *"...de un gancho pintado sobre una pared, no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada sobre la pared"* (p. 47). Ninguna operación racionativa que opere sobre un "capital" de meras representaciones carentes de alcance ontológico podrá arrojar saldo ontológico alguno. Gilson defiende con insistencia que el ser sólo puede y debe ser un punto de partida, y no de llegada, de la filosofía.

Por lo mismo rechaza también la postura de Mons. Noël, pues lo que es dado inicialmente no es el ser "en cuanto aprehendido", sino el ser en cuanto existente en sí, independientemente de nuestra aprehensión; y si se lo considera inicialmente sólo "en cuanto aprehendido", se está haciendo pie en una existencia puramente subjetiva que vuelve de nuevo a plantear el insoluble y ficticio problema del "puente".

Generalizando, Gilson afirma que la noción de "realismo crítico" es contradictoria, igual que la de "círculo cuadrado", pues entiende la

"crítica" siempre en el sentido idealista de encontrar en el sujeto la condición de posibilidad del objeto, que, según él, es el único sentido que tiene dicha expresión. Aquí difiere de Jacques Maritain, que entiende lo "crítico" en un sentido más amplio, compatible según él con el realismo y, por tanto, defiende la necesidad de un "realismo crítico". En el fondo de la cuestión están ambos de acuerdo.

Por lo que toca al idealismo, es notable en esta obra la refutación del "principio de inmanencia", que entiende como un axioma que la realidad en sí de las cosas es inalcanzable, porque no se puede conocer nada que no esté en relación con el conocimiento. Gilson responde que efectivamente así es, pero que justamente la relación de las cosas con el conocimiento consiste en ser captadas por éste tal como son en sí mismas. Es decir, que el "principio de inmanencia" sólo se convierte en un axioma del idealismo sobre la base de la noción idealista del conocimiento.

Ante tales resultados, la conclusión de Gilson es que el realismo tomista no puede ser un realismo doctrinal basado en un idealismo metódico o metodológico; sino precisamente, como indica el título, un "realismo metódico", es decir, una filosofía que toma como punto de partida el ser de las cosas dado en la evidencia natural.

En efecto: 1) Así lo exige la evidencia. 2) No hay razón para entrar en el otro camino, el que parte del pensamiento. 3) La historia de la filosofía moderna muestra que el idealismo lleva necesariamente a la disolución de la filosofía. 4) Las discusiones precedentes muestran la improcedencia del "idealismo metódico" como póstico al realismo. O sea, suficientes razones como para hablar como Maritain de un "realismo crítico".

La obra termina con el célebre "*Vademecum del realista principiante*", en forma de 30 puntos brevemente expuestos, que recomendamos vivamente a todos aquellos que quieran tener ideas claras sobre este tema fundamental de la filosofía del conocimiento y del saber humano en general.

Este libro nos parece un ejemplo eximio de cómo en filosofía es con mucho preferible plantear con nitidez y valentía las discrepancias, sin merma de la cortesía y la caridad, que ensayar conciliaciones

diplomáticas allí donde se ha llegado a una de las grandes y eternas disyuntivas del pensamiento humano. Pero eso hay que saber verlo.

Es sabido que después del Card. Mercier y de Mons. Noël, y a pesar de argumentaciones tan definitivas como las de Gilson, Maritain, y otros, se renovaron los intentos de encontrar el realismo tomista partiendo del inmanentismo moderno. El P. Joseph Marechal S.J. intentó "tomistizar" a Kant en "*El punto de partida de la metafísica*", y su intento fue recogido por el P. Karl Rahner S.J., en el contexto además del diálogo con Heidegger, en "*Espíritu en el mundo*" y en "*Oyente de la palabra*". En nuestra opinión, tal "tomismo trascendental" es uno de los responsables de la creación en teología de un clima filosófico afectado de subjetivismo, que en algunos casos ha llevado a posturas cercanas al fideísmo y/o el relativismo. En ese sentido, el libro de Gilson puede ser una ayuda eficaz para clarificar las opciones filosóficas en este momento cultural signado en buena medida por el descrédito de la razón.

Capítulo 3 – Sobre el emergentismo

Estudiamos el tema a partir de la presentación del mismo que hace MONSERRAT, Javier, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1987:

"Formulación esencial de la hipótesis: Sería ésta: la conciencia emerge de determinadas formas de organización biológica de la materia en el modo que nos obligan a entender los datos de la experiencia. Por "emergencia" entendemos simplemente "ser causada, principiada o producida en su propia realidad por determinadas formas de organización biológica de la materia". La observación "en el modo que nos obligan a entender los datos de experiencia" nos refiere a que la hipótesis emergente implica otras hipótesis complementarias o, si se quiere, implica un contenido hipotético más denso que hay que desgranar debidamente (...) Emergencia no significa producción de una realidad nueva distinta de la materia, aunque originada en ella. Lo que se produce o emerge es simplemente una nueva organización sistemática o estructural de la materia (...). Pero debemos advertir con toda claridad que la continuidad del proceso de originación física y biológica no obsta al reconocimiento de la producción o emergencia de nuevas cualidades sistémicas y modos de ser real físico-biológico." (p. 171).

En este texto se hacen básicamente tres cosas:

- 1) Se define el "emergentismo" como doctrina que afirma que la conciencia procede de la materia.
- 2) Se aclara que esa "emergencia" no implica que la conciencia procedente de la materia sea distinta de la materia. Se trata simplemente de una nueva organización de la materia misma. Esta advertencia puede tener dos finalidades: I) Evitar la objeción de que lo otro no puede surgir por simple desarrollo de lo mismo, ni lo diferente por simple evolución interna de lo semejante, ni, en definitiva, lo inmaterial y espiritual por simple desarrollo de lo material, cosa que finalmente, por tanto, se concede. II) Recalcar el carácter "material" de la conciencia tal como se la entiende en esta hipótesis.

3) Se advierte que, con todo, esa continuidad no obsta a que la conciencia sea una cualidad o modo de ser "nuevo" respecto de la materia:

"¿Cómo es posible que una estructura físico-biológica que puede descomponerse en partes, que se interrelacionan entre ellas a través de fenómenos físicos químico-eléctricos, pueda producir la experiencia introspectiva de conciencia, con la sensación de penetración unitaria e integración de la totalidad del organismo? Aunque la producción de la conciencia sea todavía hoy difícil de entender, la hipótesis emergente "postula" que es resultado de un estado sistémico del organismo. La introspección ofrece la experiencia de la cara interna de lo que producen los estados sistémicos; el análisis objetivo permite la experiencia de los mecanismos sistémicos que producen lo que en último término se conoce por introspección." (p. 172).

Aquí se plantea una dificultad fundamental, pero la respuesta que se le da es "la del artillero": "a pesar de eso, hay que entenderlo así". Lo de "cara interna" y "cara externa" es una imagen que no aclara nada. La dificultad es más fundamental aún: mientras sigamos razonando en términos de fenómenos físico-químico-eléctricos, **nunca** vamos a llegar a algo así como la conciencia. No es que por ahora no vemos claro: por ese camino no podemos ver claro, y es la lógica la que lo dice así.

Se puede objetar lo siguiente: aunque no podamos llegar a la conciencia tal como la experimenta la introspección, podemos llegar a saber que la causa de lo así experimentado es físico-químico-eléctrica.

Pero en esa demostración va a faltar siempre el eslabón principal, el que nos hace pasar de elementos físicos y químicos a lo vivido introspectivamente. ¿En virtud de qué daremos ese paso? Una señal de tránsito puede provocar que una persona cruce la calle, pero sería absurdo reducir la persona y su caminata a la señal. Tiene que existir previamente cierto receptor para que ciertos estímulos produzcan cierto resultado, y el resultado depende tanto de la naturaleza del receptor como de la de los estímulos.

"Pero todavía podemos preguntarnos: ¿en qué se fundamenta el "postulado" de la emergencia de la conciencia? Hay tres razones

importantes para ello: a) es la hipótesis más obvia en el proceso de explicación unitario de la realidad. b) es una hipótesis intrínsecamente posible, aunque oscura (lo que muestra la precariedad de nuestros conocimientos actuales sobre la realidad), perfectamente coherente con los datos de experiencia; c) es una hipótesis que crea menos problemas explicativos y oscuridades que las hipótesis alternativas que pueden proponerse (principalmente la dualista) para explicar el problema del origen de la conciencia." (pp. 172-173).

Aquí está el "quid" de la cuestión.

1) Es la hipótesis más obvia en el proceso de explicación **unitario** de la realidad. Bien, pero ¿por qué debe ser "unitario", es decir, monista? ¿Por qué la realidad ha de explicarse por transformaciones sucesivas de un único principio? ¿No existen otros modelos? ¿No existe, por ejemplo, la Creación?

Es claro, se nos dirá que la Creación no es un tema científico. Pero al hablar del origen radical de las cosas, incluido el hombre, ya nos hemos salido de la ciencia y estamos en terreno metafísico. ¿Podemos intentar una explicación de la conciencia a partir de la materia, sin buscar por ello mismo una explicación radical de lo humano?

Se podría decir que sí: a su vez la materia podría haber sido creada por Dios y, entonces, ésa no sería aún una explicación radical de lo humano.

Pero si la materia ha podido ser creada por Dios, entonces el alma humana o la "conciencia" también, sin que haya evolucionado de la materia. Por tanto, la única forma de que una hipótesis "monista" sea necesaria, es en la hipótesis atea.

Aquí está la cuestión de fondo: la negación de todo "dualismo" lleva finalmente al ateísmo materialista. Al menos debemos admitir, si somos cristianos, la dualidad entre el Creador, espiritual e inmaterial, y el mundo material. Entonces, no podemos ser "monistas" en filosofía.

¿Podemos serlo en ciencias naturales? Sí, metodológicamente, siempre y cuando eso no implique negarnos a admitir que para algún ser natural,

por ejemplo el hombre, la explicación ontológica pueda no ser "monista". Dicha negación sólo es lógica en el supuesto filosófico de un monismo ateo.

El autor diría probablemente que, sin ser necesaria, pues se afirma la existencia de Dios, la hipótesis monista del origen del hombre es la que crea menos oscuridades y problemas. Sobre eso hablaremos a continuación.

2) La hipótesis es "intrínsecamente posible" siempre y cuando partamos del carácter material de la conciencia. Ahora bien, eso no es para nada evidente. Existen incluso argumentos que prueban la inmaterialidad de la conciencia. No es verdad, por tanto, que la hipótesis sea perfectamente coherente con los datos de la experiencia, pues son datos de experiencia los que sirven de base a esos argumentos, cuya conclusión es necesaria.

3) La "oscuridad", en el caso de que la "conciencia" sea, como es, inmaterial, se vuelve imposibilidad absoluta, y por tanto, no puede compararse con las "oscuridades" de las explicaciones espiritualistas, que no envuelven contradicción.

En general, todo originarse de lo superior a partir exclusivamente de lo inferior es contradictorio e imposible y no solamente "oscuro".

En particular, es absurdo suponer que la vida y la conciencia proceden de la materia, que obviamente carece de ellas. No se da lo que no se tiene.

Y si se dice que la vida y la conciencia son simplemente un grado de organización de la materia, o bien ese grado es superior a los anteriores, o no lo es. En el primer caso, estamos en lo ya dicho. En el segundo caso, vamos en contra de la evidente superioridad de la vida y la conciencia respecto de lo que no tiene vida o conciencia respectivamente.

Por otra parte, es imposible que la vida y la conciencia sean simplemente un grado de organización de la materia. La organización, al menos en su acepción usual, es de carácter puramente relacional y, por tanto, accidental. Es una nueva relación establecida entre las partes.

La vida y la "conciencia", es decir, el espíritu personal, son de orden sustancial, no accidental.

Se dirá que es "organización" en sentido sólo analógico, pero entonces ya no sirve para diluir la superioridad de la vida y la "conciencia" respecto de la materia.

El que se trate de "auto-organización" ayuda menos, en un sentido, puesto que entonces el origen del cambio es el mismo ser que se transforma, y que por lógica no va más allá de sí mismo, como sí podría ocurrir que una causa extrínseca sobrepasase el efecto a producir. Lo más puede dar lo menos, pero lo menos no puede dar lo más.

"Todo esto conduce en definitiva a que nos propongamos la siguiente pregunta: ¿cómo se explica que la conciencia como sujeto activo haya podido constituirse realmente en dependencia de tan extraordinariamente complejos procesos sistémicos? La respuesta que ofrece la hipótesis emergente es ésta: por la funcionalidad biológica de la conciencia en orden al proyecto teleonómico de supervivencia de los organismos (...) Supongamos que en esos seres apareciera poco a poco la conciencia. Todo inclina a pensar que entonces ese factor real nuevo, la conciencia, ayudaría al ser vivo en dos sentidos: a) a advertir (concienciar) la presencia de los estímulos e identificar y clasificar su modo de repercusión sobre el ser vivo (concienciar su modo de afección al organismo); b) a seleccionar la puesta en acción de los mecanismos de respuesta conveniente o, en su caso, a habilitar otros nuevos. La aparición de la conciencia, por tanto, debe entenderse como un factor de perfeccionamiento en el proyecto teleonómico de supervivencia en que parecen consistir los seres vivos." (p. 175).

Aquí hay que notar que, a pesar de hablar un lenguaje aparentemente finalista, la explicación que se propone es mecanicista, como es la explicación darwinista, que pretende prescindir, en principio, de toda finalidad.

En efecto, lo que dice el evolucionismo mecanicista es que de hecho, por azar, las mutaciones genéticas han producido ciertas variantes en una especie, que por azar han resultado más perfectamente adaptadas al

medio, de modo tal que la "selección natural" las ha elegido para que se reprodujesen en mayor medida que las otras, lo cual finalmente ha llevado al "perfeccionamiento" de la especie y su transformación en una especie superior.

Así, el autor dice que la aparición de la conciencia ha significado una ventaja evolutiva. Eso se puede interpretar de dos modos: aparición casual, o aparición finalísticamente orientada.

Pero la casualidad no es explicación alguna. Algo como la conciencia, nada menos, no puede surgir "por casualidad". Nada puede surgir "por casualidad". Se dirá: "por casualidad" no quiere decir que no tiene causa, sino que todas sus causas son accidentales.

Pero lo que depende de causas accidentales, es accidental. No tiene esencia, no tiene naturaleza. Si las olas, en la playa, después de miles de años, dan accidentalmente a las rocas la forma de una cabeza de caballo, no es que las rocas tengan esa esencia o naturaleza de caballo, o de cabeza de caballo, o de estatua de cabeza de caballo. Todo ello es accidental, y depende solamente de nuestra apreciación el que lo relacionemos con un caballo.

Si un artista da a la roca la forma de una cabeza de caballo, no es accidental que tenga esa forma. Pero sí es accidental a la roca en cuestión tener esa forma. La esencia que hay allí, es la esencia de la obra de arte, no la de la roca. Es la esencia de lo que no tiene esencia, por ser artificial.

Es decir, es natural al hombre poder hacer cosas artificiales, y en ese sentido las obras artificiales tienen la esencia de productos humanos. Pero por eso mismo, no tienen esencia fuera de la de ser productos artificiales del hombre. En definitiva, la nota propia de lo artificial es la accidentalidad: el hombre puede solamente formar conjuntos accidentales de cosas, no dar el ser a cosas sustanciales, fuera del caso de la generación.

Es a esa esencia de la obra de arte, concretamente considerada, que le es esencial tener esa forma de cabeza de caballo. Pero eso que es esencial, no es, justamente, por azar, sino por intención del artista.

El azar no puede producir naturaleza, sustancia o esencia alguna. Pero la materia, la vida, la sensibilidad y la conciencia son esencias, y son naturalezas. Son algo, no son algo artificial, no son algo –tampoco-accidental, sino que tienen un ser propio y característico, unitario. Luego, son sustancias y esencias. Pero entonces, no pueden ser fruto del azar. Ni es explicación válida de esas cosas, el que han surgido por azar.

Y si aceptamos que no ha sido por azar, debemos aceptar una finalidad, y entonces debemos aceptar un propósito y una Inteligencia. Pero entonces, ya no estamos en una explicación "monista".

"Ahora bien, si se es monista y se tiene un concepto de materia aristotélico o cartesiano (...) se hace muy difícil entender cómo un estado sistémico de la materia haya podido producir la emergencia de lo que introspectivamente se experimenta como "conciencia". Si la materia fueran bolines, impenetrables y de densidad infinita, totalmente impenetrables a eso que llamamos conciencia, entonces el universo sería pura transmisión de energía mecánica, no existiría la conciencia o, para explicarla, se tendría que recurrir al dualismo. Por todo ello decimos que la hipótesis emergente solamente es viable si se asienta complementada con otra hipótesis subsidiaria: la hipótesis sobre la "sensibilidad" de la materia. (...) En ella vamos a suponer lo siguiente: que el último sustrato material constituyente de la realidad física tiene una naturaleza tal (que vamos a llamar "sensible", o sea, con "sensibilidad") que permite que, bajo las condiciones sistémicas apropiadas, se genere realmente la experiencia introspectiva de la conciencia (...) La sensibilidad material, en consecuencia, con fundamento en la experiencia nos excluye ser interpretada como vida, psique o conciencia." (pp. 176-177).

Aquí aparece la otra cara de la moneda. Incluso negada su inmaterialidad, sigue siendo absurdo que la conciencia haya surgido de la materia, si por "materia" entendemos lo que normalmente se entiende. En efecto, ya es absurdo que la vida vegetativa, por no decir la sensitiva, que son sin embargo materiales, haya surgido de la "materia" solamente.

En efecto, el autor nos ha hablado de lo "nuevo", pero no nos ha hablado de lo "superior". Y sin embargo, la vida vegetativa es superior

a la simple materia inanimada, y la vida sensitiva, es superior a la vida vegetativa, y la vida racional, es superior a la vida sensitiva.

Y es absurdo que lo superior proceda de lo inferior como de su causa principal. Porque no puede haber en el efecto lo que de ningún modo hay en la causa, ya que el efecto recibe su ser de la causa, y no se da lo que no se tiene.

Por eso, aún después de haber negado la inmaterialidad y espiritualidad de la "conciencia", el autor se ve obligado a afirmar la "sensibilidad de la materia" (!) para poder explicar cómo la vida sensitiva a que ha quedado reducido el hombre por la negación de su espiritualidad, puede haber surgido de la "materia".

Pero finalmente aclara, para no exponerse demasiado al absurdo, que esa "sensibilidad" de la materia no es vida, ni psique, ni conciencia. Se trata solamente de aquello que la materia ha de tener, sea lo que sea, para que de ella pueda evolucionar algún día la conciencia.

En realidad, con ello es suficiente, porque de nuevo: no se da lo que no se tiene, lo más no sale de lo menos, lo superior no procede de lo inferior. Y lo que es "vida", es más y es superior respecto de lo que no es "vida", lo que es "psique", respecto de lo que no es psique, sino sólo materia "sensible" en ese sentido peculiar, y lo mismo, lo que es "conciencia" es superior respecto de lo que no es consciente. Luego, ninguna de esas cosas puede haber procedido de la materia, por más "sensible" que se la quiera suponer.

O bien habrá que decir que la materia, de por sí, tiene ya por lo menos "conciencia", para que no resulte que lo superior sale de lo inferior, y el ser, del no ser. Lo cual, obviamente, es absurdo.

"Dualismo. Es la manera de interpretar al hombre que afirma la existencia en él de dos co-principios causales de su realidad, siendo cada uno de ellos de por sí (es decir, prescindiendo de que en el hombre se encuentren unidos e inter-determinados) realidad ontológicamente independiente de la otra y absolutamente irreductibles; entendiendo por irreductibilidad que ambos principios no pueden ser generados o constituidos en su realidad por una evolución continua de los estados propios del otro principio (es decir,

uno no puede surgir por evolución del otro). (...) Las de más influencia histórica han sido el dualismo platónico-aristotélico y el dualismo cartesiano; el primero es la raíz filosófica de las diversas formas de dualismo formadas en la filosofía escolástica." (p. 179).

Aquí ocurre una definición "*ad hoc*" de los conceptos de "dualismo", "monismo" y "materialismo", para lograr el objetivo: desacreditar a toda forma de espiritualismo, y desviar la atención del hecho de que el "emergentismo" es una forma de materialismo.

Lo primero que se hace es dar una definición de "dualismo" que permita poner en una misma bolsa al espiritualismo platónico y cartesiano, por un lado, que son efectivamente dualistas, y al aristotélico y tomista por otro, que no lo es. La finalidad es que el "aura" negativa que acompaña a la palabra "dualismo" se traslade de los primeros a los segundos. La razón de ello es que la antropología aristotélico-tomista logra afirmar la espiritualidad del alma humana sin caer en el dualismo y, por tanto, es un obstáculo insalvable para todo aquel que quiera promover el materialismo, apoyándose en la excusa de que el espiritualismo es "dualista".

Así, para el autor, "dualismo" significa, en definitiva, irreductibilidad del espíritu a la materia, y viceversa. Efectivamente, dicha irreductibilidad, por lo que toca al espíritu humano (el divino es creador de la materia) es una nota esencial de toda antropología espiritualista.

Pero entonces hay que ponerse de acuerdo sobre lo que significa "dualismo" en antropología. A lo que se alude es a una doctrina que establece una separación entre alma y cuerpo, y si en lugar de separación, afirma la unión en esta vida, es una unión sólo accidental, que no produce por tanto una verdadera unidad esencial del hombre.

Lo que está en juego, entonces, es la unidad del ser humano, y consiguientemente la valorización del cuerpo y de la materia como aspectos esenciales y no sólo accidentales del hombre.

Contra ello está el "dualismo", definido como "afirmación de una unión sólo accidental entre el alma y el cuerpo".

En realidad, el error primero de esta doctrina está en distinguir entre "alma" y "cuerpo", no sólo como entre dos sustancias, sino como entre dos realidades de las cuales ninguna incluye a la otra.

En efecto, esta doctrina es la de Platón y Descartes, pero no es la de Aristóteles y Santo Tomás. Para estos últimos, el alma es parte del cuerpo. El cuerpo, para Santo Tomás, es la sustancia corpórea individual, o sea, la persona humana, que tiene un alma espiritual. El alma es forma del cuerpo, porque es forma de la materia, es decir, porque actualiza la materia prima, formando así un cuerpo, es decir, un hombre. El cadáver no es cuerpo humano, porque no es cuerpo viviente, porque no es hombre.

El hombre es una sola sustancia, porque esa sola sustancia es el cuerpo viviente humano, que lo es tal gracias al alma espiritual, única forma sustancial del cuerpo.

Esta postura, por tanto, no es dualista. No afirma la separación ni la unión accidental del alma y el cuerpo, no niega la unidad esencial del ser humano, comprende a la materia como parte esencial del hombre, y al cuerpo, ni siquiera lo comprende como parte esencial del hombre, sino que lo identifica con el hombre, que es un cuerpo, y no es cuerpo viviente humano sino por el alma espiritual.

Evidentemente, el alma espiritual es irreductible también aquí a la materia, y ha de ser creada inmediatamente, para cada hombre, por Dios. Pero entonces, la definición de "dualismo" que da el autor es inapropiada.

"Monismo. Interpreta la realidad (y al hombre homogéneamente en ella) a partir de un único principio causal que, en un proceso continuo de evolución, va transformándose hasta constituir los diversos seres físicos y biológicos que observamos en el universo. Este único principio (de ahí la expresión "monismo", en oposición a "dualismo") puede ser entendido de muy diversas maneras (...) Las posiciones que expresamos seguidamente son formas de monismo: materialismo, vitalismo, mecanicismo, emergentismo, y materialismo dialéctico." (p. 180).

La maniobra principal aquí es distinguir entre "monismo" y "materialismo". Con ello se logra dar la impresión y poner las bases para decir o sugerir que el monismo emergentista no es materialista, cuando sí lo es, obviamente.

Efectivamente, el monismo y el materialismo pueden ser diferentes, si la única realidad que se afirma es espiritual, como sucede en Hegel, por ejemplo. Pero no es de eso de lo que se habla aquí. Es obvio que esa única realidad de que aquí se habla no es espiritual, sino material. Y entonces, es un monismo materialista.

"Materialismo. El principio monista de la realidad se entiende según las características que presentaba comúnmente el principio material: pero éste se concibe con características más o menos derivadas de la tradición aristotélico-escolástica o cartesiana. Así, la materia se entiende como partículas densas y opacas, totalmente ajenas a eso que llamamos la experiencia de la vida, la psique o la conciencia." (p. 180).

Por eso ahora hay que dar una definición de "materialismo" que deje lugar para formas "no materialistas" de monismo emergentista. Y se dan dos notas: 1) Una histórica, que está fuera de lugar en una definición, que es la referencia a la materia en las tradiciones aristotélica y cartesiana, o derivadas. 2) Otra conceptual, que consiste en que la materia se entiende como partículas densas y opacas, ajenas a la vida, la psique, o la conciencia.

Eso de "totalmente ajenas" se las trae. El autor quiere seguir manteniendo que la materia es "sensible", sin que por ello tenga vida, psique, conciencia (ver arriba). Luego, su materia sí es ajena a la vida, la psique y la conciencia, como él afirma que sucede en los materialismos. Sólo que el "totalmente ajenas" hace lugar a que la materia suya sea "sensible" de un modo indeterminado, sin poseer esas características, y sin ser, por otro lado, entiende él, la "materia" de los materialistas.

Pero es una sutileza en vano. Admitiendo que la materia originaria sea sensible, e incluso, que tenga vida y conciencia sin tener espíritu, el hecho es que en un mundo en el que todo ha de proceder de ella, no

puede haber nada espiritual, ni alma humana, ni ángeles, ni Dios, y eso es lo que todo el mundo entiende por "materialismo".

"Vitalismo. Al contrario que en el caso anterior, el modelo o paradigma para entender la naturaleza del principio monista constituyente de la realidad no es la materia aristotélico- cartesiana, sino la vida, la psique o la conciencia (...) Sin embargo, ya advertimos que no parece correcto la aplicación de conceptos como vida, psique o conciencia a la descripción de la naturaleza de la materia." (p. 180).

Aquí se busca seguir fortaleciendo la impresión de que el materialismo es sólo una de las alternativas monistas posibles, no sólo absolutamente, sino también en el contexto de esta obra, en que por tratarse del evolucionismo biológico, es claro que no se enfoca la posibilidad de un monismo espiritualista como el de Hegel, por ejemplo.

El "vitalismo" de que se habla es ambiguo: en principio, la vida puede ser interpretada tanto desde la materia como desde el espíritu. En el primer caso, tendremos un monismo materialista, en el segundo, espiritualista. Pero hay que llegar a alguno de los dos, porque la "vida" se da en formas demasiado diversas, vegetativa, sensitiva, racional, como para poder hacer de ella el principio último de una explicación monista, a no ser que de la "vida" se conserve solamente la palabra.

La única forma de respetar verdaderamente la diversidad de formas vivientes es hacerlas depender a todas ellas del Espíritu, no en forma monista, sino creacionista. Lo superior no puede evolucionar a partir de solamente lo inferior, ni lo superior puede involucionar hacia lo inferior, pero el Espíritu Supremo, Dios, puede crear todas las formas inferiores de existencia, materiales, vegetativas, sensitivas y racionales. De lo contrario, habrá que reducir todo, absurdamente, a lo inferior, y entonces, no parar hasta llegar a la materia inanimada.

"Emergentismo. El emergentismo es también monista. Reconoce, por tanto, que el principio único de lo real evoluciona en un proceso continuo en que cada uno de los estados que adquieren los seres físicos en el universo es una derivación de estados anteriores. Los autores que defienden el emergentismo tienden, más bien, a

posiciones más cercanas al vitalismo que al materialismo. Ahora bien, el emergentismo considera que en el proceso evolutivo de lo real pueden aparecer nuevas formas de realidad que comportan cualidades existenciales nuevas, nuevos modos de ser real. Cualidades distintas que, en cuanto tales, son irreductibles a las anteriores.” (p. 181).

Eso de más cercanas al vitalismo que al materialismo ya vimos que es insostenible, porque "materialismo" incluye más de lo que el autor pone en su definición, y el vitalismo que no es espiritualista, es materialista.

Pero lo central aquí es lo de que las cualidades emergentes son "irreductibles" y "nuevas". Lo que se quiere evitar es el materialismo "reduccionista", como si hubiera otro. Por eso se afirma que las cualidades emergentes son "irreductibles". Más abajo (cf. "materialismo dialéctico") se hace la distinción: no irreductibles en cuanto al origen, sino en cuanto al modo de ser.

Pero esa distinción, justamente, es insostenible. La causa no puede dar al efecto lo que ella no tiene. Luego, el efecto no puede ser "irreductible", tampoco en su modo de ser o naturaleza, a la causa. Si fuese así "irreductible", sería además inexplicable, pues toda explicación implica reducir el efecto a la causa, y mientras queda algo en el efecto que no se pueda reconducir a sus causas, la explicación no es completa. Y es absurdo decir que se reduce el efecto a la causa en el plano del origen, pero no en el de la naturaleza, porque, en todo caso, entonces será la naturaleza del efecto lo que quede sin explicar, que es justamente lo que hay que explicar: ¿cómo algo de la naturaleza de la conciencia puede haber surgido por evolución de la materia?

Recuérdese además que el autor dice "nuevo", pero no dice "superior", lo que sin embargo está implícito en su planteo, que es de carácter ascendente hasta culminar en la conciencia humana. Sin duda que las solas causas materiales pueden producir cosas "nuevas" al menos a nivel individual, y también a nivel específico, si se admite la evolución, salvo el caso, precisamente, del alma humana, que, por ser espiritual, ha de ser creada inmediatamente por Dios para cada individuo.

Incluso a nivel específico, en los pasos evolutivos de lo inferior a lo superior, es necesaria una causa externa (sea Dios, sean los ángeles) al

proceso evolutivo mismo en cuanto material y biológico, para no terminar diciendo que lo superior sale de lo inferior. Suena extraño, pero es una consecuencia necesaria del principio de que lo menos no puede causar lo más, ni lo más salir de lo menos, ni el ser del no ser, lo que a su vez se basa en el principio de no contradicción.

"Materialismo dialéctico. En el fondo es una forma de emergentismo, aunque formulada según los conceptos filosóficos propios de la tradición filosófica marxista. El universo se explica a partir de una realidad única (monismo) que evoluciona en el tiempo y se transforma estructuralmente. Estas transformaciones producen nuevos seres reales que presentan cualidades o modos de ser real nuevos, distintos a los anteriores e irreductibles a ellos (no en cuanto al proceso de originación en una evolución continua, sino en la distinta naturaleza de las cualidades del modo de ser real derivado de distintas organizaciones estructurales). El proceso evolutivo es continuo, pero aparecen "saltos cualitativos", aparición de nuevas cualidades irreductibles a las anteriores. (...) Ni reduce la conciencia a niveles de ser inferior (como hace el materialismo, sin poder justificar las características de la autoexperiencia humana) ni explica los niveles inferiores de ser injustificadamente por la extensión de los superiores (como hace el vitalismo)." (p. 181).

Aquí hay un problema lógico: si el emergentismo no es materialista, y el materialismo dialéctico es emergentista, entonces el materialismo dialéctico no es materialista, lo cual es bastante extraño.

Es cierto que los materialistas dialécticos insistían en no ser confundidos con los materialistas vulgares, "mecanicistas", pero eso no quería decir que no fuesen materialistas, sino que a lo sumo su materialismo era "superior", y sobre todo "científico", es decir, "dialéctico".

De aquí sólo se seguiría que los emergentistas también son materialistas "superiores" (¿dialécticos?), no que no sean materialistas.

Por otra parte, se entiende que el materialismo dialéctico afirme el surgimiento de lo superior a partir de lo inferior, puesto que la dialéctica se apoya en la negación del principio de no-contradicción.

Pero eso mismo es un argumento decisivo contra el materialismo dialéctico.

El "emergentismo", entonces, o respeta el principio de que lo superior no sale de lo inferior, lo más de lo menos, el ser del no ser, y entonces ha de ser estrictamente materialista, o bien afirma una verdadera irreductibilidad del espíritu a la materia, y cae en el absurdo, dado que al mismo tiempo afirmaría que el espíritu "emerge" exclusivamente a partir de la materia.

Pero también es absurda la opción materialista. Porque, o niega que la vida es superior a la materia inanimada, y la "conciencia" superior a la vida inconsciente, lo cual es, efectivamente, absurdo, o bien termina afirmando, de todos modos, que lo superior procede totalmente de lo inferior.

Capítulo 4 - ¿Termina todo con la muerte?

Muchos opinan que sí, y no sólo eso, sino que además pretenden que su postura se basa en la evidencia. Es obvio, evidente, dicen, que la muerte es la destrucción total del ser humano: eso se ve con los ojos. Según esto, para poder creer en la inmortalidad del alma humana habría que ir en contra de la evidencia. Como ellos prefieren aceptar la evidencia de los sentidos, no creen en la inmortalidad.

Pero eso es falso. No es para nada evidente que la muerte sea el fin de todo. Lo que los sentidos captan sin lugar a dudas es la destrucción del cuerpo. Pero de ahí a la destrucción completa del ser personal, hay un abismo.

"Es evidente que morimos", dicen. ¡Ciertamente! ¡El asunto consiste justamente en saber qué cosa es "morir"!

Cuidado: no decimos que el cuerpo no sea una dimensión esencial del ser personal. Lo que decimos es que el ser personal no se agota en el cuerpo. Al menos, en este momento, lo que decimos es que para poder decir que es evidente la destrucción completa en la hora de la muerte, habría que haber demostrado antes que la persona humana se reduce a su aspecto material.

Ahora bien, dicha demostración, en primer lugar, es ya filosofía y no evidencia inmediata; en segundo lugar, no se puede hacer; y en tercer lugar, se puede demostrar lo contrario, a saber, que la persona no se reduce al aspecto físico de su organismo.

Es filosofía, porque lo que es un dato de experiencia es que la persona humana es material. Que sea sólo material, es ya algo que va más allá de la experiencia. Puedo tener experiencia de la presencia de la materia, pero no puedo tener experiencia de la ausencia del espíritu.

Se ha dicho por ahí que, si entro en una habitación, puedo darme cuenta de que falta una silla. Bien. Pero no es la vista ni el tacto ni ninguno de los cinco sentidos el que capta la ausencia de la silla. La ausencia no tiene color ni olor. Es mi inteligencia, ayudada por mi memoria, la que hace esa constatación.

Ahora bien, si lo "empírico" se estira hasta incluir lo que se puede captar con la inteligencia, aunque no lo capten los sentidos, entonces sostenemos que la existencia del alma espiritual humana es empírica. Si, por el contrario, se reduce lo "empírico" a lo registrable por los cinco sentidos, entonces decimos que la inexistencia del alma espiritual humana no es empírica.

Es sin duda verdad, entonces, que los que pretenden que la destrucción total de la persona en el momento de la muerte es una evidencia empírica están apoyándose sin darse cuenta en un postulado filosófico indemostrado e indemostrable: el materialismo, que afirma la identidad entre la persona humana y su dimensión física.

La única forma de decidir la cuestión empíricamente es morir. Pero incluso en ese caso, la destrucción total no podría convertirse en una evidencia empírica, por una sencilla razón: si esa hipótesis fuese verdadera, no habría nadie, por hipótesis, para constatarla, y si hubiese alguien, sólo podría ser porque no es verdadera, y entonces tampoco se podría constatar.

Por el contrario, sí podría verificarse la hipótesis contraria, al hacer concretamente la experiencia de la supervivencia del "yo" tras la muerte. En realidad, todos hemos de hacer esa comprobación un día.

Capítulo 5 - ¿Lo esencial de la religión?

El otro día leí en una hoja de *Internet* una descripción de lo que supuestamente eran los elementos esenciales de la religión. Para obtenerla, se había seguido un método comparativo basado en considerar "esenciales" sólo aquellos elementos que se encuentran en todas las religiones. Así, por ejemplo, la lista de elementos "esenciales" no incluía ninguna forma de creencia desarrollada en el infierno, y la razón de esa exclusión era que en el judaísmo, según el autor de la hoja, dicha creencia desarrollada en el infierno no existe.

Demás está decir que la religión "esencial" que se había logrado con ese proceso de destilación conceptual era algo más bien abstracto y, por supuesto, totalmente inexistente históricamente. Pero me hizo gracia el método utilizado para lograr ese destilado religioso, sobre todo cuando traté de aplicarlo para obtener lo "esencial" de otras realidades.

Consideremos, por ejemplo, al ser humano, y pensemos en una definición de los elementos esenciales del mismo según ese método comparativo. Recordemos que el método consiste en juntar mentalmente todas las realidades históricas que conocemos con el nombre de "hombres", y luego eliminar todos aquellos rasgos o elementos que faltan en por lo menos uno de los individuos.

Inmediatamente vemos que la imagen "ideal" y "esencial" de "hombre" que obtendremos por ese camino será más bien escasa y desprovista. La mera existencia de rengos, mancos, ciegos, personas sin dientes, sin cabello, enfermos y retardados mentales, etc., nos dejará al final con un "hombre esencial" que apenas consistirá en un cerebro, un corazón y poco más.

Pues bien, al menos en lo "esencial", eso es lo mismo que pasa con estos estudios de "religión comparada".

Por el contrario, si queremos hacer una lista de los rasgos esenciales del ser humano, en forma a la vez instintiva y lógica nos dirigimos a cierta clase de seres humanos que consideramos como los más perfectamente desarrollados. Si encontramos que en otros individuos de la especie faltan algunos de esos rasgos (por ejemplo, una pierna, una mano, la

vista, la capacidad de hablar, etc.) no por ello tachamos esos rasgos de la lista de rasgos "esenciales"; simplemente reconocemos que esas personas en particular tienen algún tipo de defecto. Sin que ello signifique que sean menos "humanos" en lo esencial, pues los rasgos que les faltan, no les faltan por naturaleza, sino por accidente.

Y del mismo modo, efectivamente, se debe proceder en religión, y en todas las otras cosas. Ya Aristóteles dijo que las definiciones deben hacerse mirando al miembro más típico, más perfecto y desarrollado de la especie. Lo cual es puro sentido común. Imaginemos la idea de la literatura o de la música que sacaríamos de un estudio comparativo similar, en el que entrarán tanto Cervantes como Corín Tellado, tanto Beethoven como Madonna, y todos con los mismos derechos.

A esto se suele oponer la idea, falsa, de que lo excelso es difícil y complicado, y que es mejor comenzar la educación por lo mediocre, que será a la vez fácil y sencillo.

No es así. Por un lado, lo verdaderamente grande es simple, como la *Summa Theologica* de Santo Tomás o la Quinta Sinfonía de Beethoven. Por otro lado, lo mediocre es prácticamente invisible, exige un esfuerzo mucho mayor, con menos resultado, para poder visualizar "lo esencial".

Las grandes realizaciones son grandes, precisamente, porque sus autores han sabido destacar lo esencial con fuerza inigualable. Por eso mismo son también las más pedagógicas. Son lo que se llama los "clásicos", es decir, verdaderos milagros de intuición, síntesis, y claridad de expresión. Los mediocres nunca son buenos maestros, y para ser realmente un buen profesor de teología, hay que ser Santo Tomás de Aquino.

Esto quiere decir que un estudio comparativo serio no es posible sin algún tipo de juicio de valor. En realidad, el método que acabo de criticar también supone un juicio de valor. En efecto, para poder aplicarlo hay que suponer que ninguna religión es superior a otra, o sea que todas valen lo mismo, que todas son igualmente perfectas y

desarrolladas en cuanto religiones. Y eso, obviamente, es un juicio de valor.

La misma afirmación de que no deben hacerse juicios de valor, es un juicio de valor. Es un juicio de valor, pues es un juicio acerca de lo que se debe hacer o no. Y es un juicio de valor negativo: consiste en negar valor a los juicios de valor.

En el fondo, la estrategia de la "religión comparada" tiene su astucia: primero se "halaga" a todas las religiones declarándolas a todas democráticamente iguales, pero es solamente para poder después descuartizarlas a todas y dejarlas reducidas al máximo común denominador de una religión "esencial" que obviamente no le dice ni puede decirle nada a nadie.

Capítulo 6 – Lo que el Papa dijo a Hawking

Es conocido el dicho del físico Stephen Hawking en su libro "Historia del tiempo":

"Durante la década de los setenta me dediqué principalmente a estudiar los agujeros negros, pero en 1981 mi interés por cuestiones acerca del origen y el destino del universo se despertó de nuevo cuando asistí a una conferencia sobre cosmología, organizada por los jesuitas en el Vaticano. La Iglesia Católica había cometido un grave error con Galileo, cuando trató de sentar cátedra en una cuestión de ciencia, al declarar que el Sol se movía alrededor de la Tierra. Ahora, siglos después, había decidido invitar a un grupo de expertos para que la asesorasen sobre cosmología. Al final de la conferencia, a los participantes se nos concedió una audiencia con el Papa. Nos dijo que estaba bien estudiar la evolución del universo después del "big bang", pero que no debíamos indagar en el "big bang" mismo, porque se trataba del momento de la Creación y por tanto de la obra de Dios. Me alegré entonces de que no conociese el tema de la charla que yo acababa de dar en la conferencia: la posibilidad de que el espacio-tiempo fuese finito pero no tuviese ninguna frontera, lo que significaría que no hubo ningún principio, ningún momento de la Creación. ¡Yo no tenía ningún deseo de compartir el destino de Galileo, con quien me siento fuertemente identificado en parte por la coincidencia de haber nacido exactamente 300 años después de su muerte!"

(HAWKING, Stephen, *Historia del tiempo*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, trad. Miguel Ortuño, p. 156).

Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que el Papa Juan Pablo II dijo a Hawking y a los otros científicos que estaban con él? Veámoslo:

"Toda hipótesis científica sobre el origen del mundo, como la de un átomo primitivo, del que procedería el conjunto del Universo físico, deja abierto el problema referente al comienzo del Universo. La ciencia no puede por sí misma resolver dicha cuestión (); hace falta ese saber del hombre que se eleva por encima de la física y de la*

astrofísica, y que recibe el nombre de metafísica; hace falta, sobre todo, el saber que viene de la revelación de Dios. Hace treinta años, el 22 de noviembre de 1951, mi predecesor el Papa Pío XII, hablando del problema del origen del universo con ocasión de la semana de estudios sobre la cuestión de los microseísmos, organizada por la Pontificia Academia de las Ciencias, decía lo siguiente:

"Sería inútil esperar una respuesta de las ciencias de la naturaleza, las cuales, por el contrario, declaran con lealtad hallarse ante un enigma insoluble. Igualmente, es cierto que el espíritu humano, entregado a la meditación filosófica, penetra más profundamente en el problema. No se puede negar que una mente iluminada y enriquecida con los conocimientos científicos modernos y que investiga con serenidad el problema, es llevada a romper el cerco de una materia totalmente independiente y autónoma - bien por ser increada o por haberse creado ella misma - y a elevarse hasta un Espíritu creador. Con la misma mirada diáfana y crítica con que examina y juzga los hechos, llega a vislumbrar y a reconocer en ellos la obra de la Omnipotencia creadora, cuya virtud, suscitada por el poderoso "fiat" pronunciado hace miles de millones de años por el Espíritu Creador, se desplegó dentro del Universo, llamando a la existencia, en un gesto de amor generoso, a la materia desbordante de energía".

(JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias, 3 de Octubre de 1981).

() Versión original francesa: "La science ne peut par elle-même résoudre une telle question".*

Como vemos, en su texto Hawking sufre una confusión, esperemos que involuntaria, entre "no puede" ("*ne peut*") y "no debe" ("*ne doit*").

Lo que el Papa dice no es que la ciencia "no debe" ("*ne doit*") estudiar el origen radical de la materia, sino que "no puede" ("*ne peut*") hacerlo. No se trata de un "no poder" de "no estar permitido", sino de un "no poder" de "no ser capaz por sus propios medios", como se ve claramente por el texto.

Es decir, lo que dice Juan Pablo II, y es lo mismo que dice Pío XII en el texto citado por el Papa, es que la ciencia por sí sola no está constitutiva y metodológicamente capacitada para abordar y resolver un problema filosófico como es el del origen radical de la materia. La intervención papal, hasta donde podemos ver, está basada en la tradicional distinción escolástica entre "ciencias particulares" y "filosofía". Esta distinción se apoya en la tesis de que las ciencias se especifican y distinguen entre sí por sus "objetos" (es decir, aproximadamente, sus temas de estudio), que son a su vez los que determinan sus métodos, y que las ciencias particulares y la filosofía tienen objetos formales esencialmente diferentes, por lo que son radicalmente incapaces cada una de ingresar en el campo específico de la otra.

Por supuesto, Hawking es libre de estar en desacuerdo con esta forma de ver del Papa, pero no es libre de interpretar el dicho del Papa como diciendo otra cosa; es decir, no es libre de interpretar una palabra dicha en "indicativo" ("no te es posible") como si hubiese sido dicha en "imperativo" ("no te está permitido"), simplemente porque no fue eso lo que se quiso decir y lo que se dijo, como vemos por los textos.

Hawking se divierte bastante en esta cita con sus referencias a Galileo y su supuesto (afectado) temor de ser quemado vivo en pleno siglo XX en el Vaticano en medio de una asamblea de científicos de todas las creencias convocados por el Papa para "asesorarse" en cuestiones científicas, como él dice, y para "asesorarlos" a ellos en cuestiones filosóficas y teológicas. Del contraste entre estos dos textos, surge que la única actitud de cerrazón intolerante que vemos aquí es la del mismo Hawking, que habiendo sido capaz de sondear los espacios y los tiempos con su poderoso intelecto, no fue capaz de entender correctamente un sencillo mensaje papal dicho en francés común y corriente, para lo cual no podemos menos de pensar que a un genio como él le habría bastado un poco de atención, voluntad, curiosidad y, en definitiva, ganas.

Éste es tal vez el lugar para una melancólica reflexión acerca de la exactitud con que se comprenden y se transmiten a los medios de

comunicación, "creadores de opinión", las palabras del Magisterio de la Iglesia...

Por lo que toca a Galileo, y simplemente porque sale en la cita, recordemos que no fue el Magisterio infalible de la Iglesia, que es siempre el Magisterio universal del Papa o de los Obispos del mundo, el que se pronunció contra su teoría, sino un tribunal local de la diócesis de Roma, tribunal que no gozaba, según la teología católica, del carisma de la infalibilidad.

Recordemos también que Galileo, católico convencido, argumentaba a sus adversarios eclesiásticos que su teoría no debía ser rechazada, porque la fe no podía estar en desacuerdo con la razón.

Entre paréntesis, es interesante señalar que al parecer, por lo que dice Hawking, fue esa iniciativa jesuítica y vaticana la que reavivó su interés por el tema del comienzo del mundo, lo cual a la larga benefició a la ciencia con sus brillantes teorías.

Citemos ahora otro pasaje de Hawking en el mismo libro, que es uno de los que más nos gusta, porque es donde se ve, no a la ciencia física, sino a la inteligencia filosófica de Hawking que, cumpliendo lo que dice el Papa Pío XII en el fragmento citado, saca las lógicas consecuencias de lo que la ciencia nos informa sobre la realidad:

"Incluso si hay una teoría unificada posible, se trata únicamente de un conjunto de reglas y de ecuaciones. ¿Qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y crea un universo que puede ser descrito por ellas? El método usual de la ciencia de construir un modelo matemático no puede responder a las preguntas de por qué debe haber un universo que sea descrito por el modelo. ¿Por qué atraviesa el universo por todas las dificultades de la existencia? ¿Es la teoría unificada tan convincente que ocasiona su propia existencia? ¿O se necesita un creador?; y, si es así, ¿tiene éste algún otro efecto sobre el universo? ¿Y quién lo creó a él?" (p. 223).

En la primera parte de este fragmento Hawking demuestra en forma contundente que la ciencia física no le ha arrebatado el sentido común.

Lo que dice acerca de lo que puede y no puede hacer el modelo matemático como explicación de la realidad parece el eco de lo que el Papa Pío XII dice en el fragmento arriba citado por Juan Pablo II.

Y lo que pregunta acerca de cómo viene a la existencia, que es algo tan distinto de la posibilidad o necesidad matemáticas, un conjunto de fórmulas matemáticas, podría presentarse como la versión moderna de la Tercera Vía (1) de Santo Tomás de Aquino. El "*esse*" o acto de ser, en Santo Tomás, siendo realmente distinto de la esencia alcanzada en el concepto, es precisamente ese "fuego" que el Ser Necesario, Fuego Puro y Subsistente, cuya Esencia se identifica con el *Esse* Subsistente mismo, "insufla" en las esencias para que éstas existan y dejen así de ser meras posibilidades.

Y nótese que esto no tiene nada que ver, en el fondo, con que ese conjunto de fórmulas comience a existir en un momento determinado o no, al menos según Santo Tomás. En un mundo en el que no hubiera sido dada la Revelación divina contenida en el Génesis, el Aquinate no habría tenido en el fondo problema alguno en que se demostrara que el universo, aún siendo finito, "no tuviese ninguna frontera" espacio-temporal (2), ni tampoco por tanto un comienzo. Un conjunto de fórmulas abstractas no es más existente por el hecho de no haber comenzado a existir, y la diferencia entre lo existente y lo meramente posible sigue siendo igual de infinita, como lo ha visto muy bien Hawking, tanto si se supone un posible comienzo, como si se supone una posible existencia sin comienzo.

La razón, por tanto, por la cual Santo Tomás se opone a que se niegue el comienzo del mundo, no es la necesidad de afirmar la existencia de Dios, sino más precisamente, la necesidad de testimoniar la verdad de la Revelación divina judeocristiana.

Pero de nuevo, esta negación del comienzo del mundo hecha por la ciencia experimental no podría pretender un alcance filosófico, metafísico, para lo cual la ciencia física, como dicen Pío XII y Hawking, es incompetente, y dejaría entonces necesariamente el lugar para la afirmación del comienzo radical del mundo hecha por la fe en la Revelación bíblica.

Curiosamente, eso también le dejaría a ella lugar para seguir manteniendo su pretensión de validez, siempre y cuando se entendiese siempre rigurosamente a sí misma como hipótesis científica útil que no pretende transmitir la verdad última sobre la cuestión del comienzo del Universo.

Con todo, para dar una imagen más balanceada, vamos a citar un párrafo de la interesante conferencia del Dr. Henry Schaeffer, Profesor de Química Cuántica de la Universidad de Georgia, traducido por nosotros. Hablando del modelo de universo "sin fronteras" de Hawking, que se basa en un concepto matemático de "tiempo imaginario", dice:

"El uso de tiempo imaginario es un truco matemático poderoso que es utilizado en ocasiones por los químicos y físicos teóricos. Mi mejor amigo en Berkeley, William Miller, usó en 1969 el tiempo imaginario para entender la dinámica de las reacciones químicas e hizo de ello un término habitual. Es una poderosa herramienta.

En la propuesta "sin fronteras" de Hawking y Hartle, la noción de que el universo no tiene ni comienzo ni fin es algo que existe solamente en términos matemáticos. En el tiempo real, que es a lo que estamos confinados los seres humanos, más que en el tiempo imaginario como lo usa Hawking, siempre habrá una singularidad, es decir, un comienzo del tiempo.

Entre las afirmaciones contradictorias que hay en "Historia del tiempo", Hawking concede que esto es verdad. Escribe que "cuando volvemos al tiempo real en el que vivimos, sin embargo, aún parecerá haber singularidades...". "En el tiempo real el universo tiene un comienzo y un fin en singularidades que forman una frontera del espacio-tiempo y en las cuales las leyes científicas dejan de funcionar". Sólo si vivimos en el tiempo imaginario encontraremos que no hay singularidades. De modo que aquí él ha realmente contestado su propia pregunta."

En realidad, vale la pena leer completa la conferencia del Dr. Schaefer, que se puede encontrar en:

La respuesta de Hawking a esto, en su libro, parece ser la siguiente:

"Si el Universo estuviese realmente en un estado cuántico como el descrito, no habría singularidades en la historia del universo en el tiempo imaginario. Podría parecer, por lo tanto, que mi trabajo más reciente hubiese anulado completamente los resultados de mi trabajo previo sobre singularidades. Sin embargo, como se indicó antes, la importancia real de los teoremas sobre la singularidad es que prueban que el campo gravitatorio debe hacerse tan fuerte que los efectos gravitatorios cuánticos no pueden ser ignorados (...) El pobre astronauta que cae en un agujero negro sigue acabando mal: sólo si viviese en el tiempo imaginario no encontraría ninguna singularidad.

Todo esto podría sugerir que el llamado tiempo imaginario es realmente el tiempo real, y que lo que nosotros llamamos tiempo real es solamente una quimera." (pp. 184-185).

En este fragmento se dicen dos cosas:

1) Efectivamente, las singularidades siguen contando, porque son inevitables en el tiempo real. En ese tiempo, un astronauta que cae en un agujero negro se convierte realmente en "*spaghetti*", como dice Hawking.

2) Pero, sorpresivamente, resulta que ¡ese tiempo en que las "singularidades" pueden acabar con nuestra vida no es finalmente el real, sino que lo es el tiempo matemático, el imaginario, en el que Hawking, al decir que si el astronauta "*viviese en el tiempo imaginario*" no sufriría ninguna consecuencia desagradable, está reconociendo que no vivimos nosotros!

El Dr. Schaefer, con toda razón, diría -creo yo- que aquí Hawking vuelve a darle la razón a él.

Lástima grande que al final del párrafo que veníamos comentando inicialmente Hawking, o su subconsciente, parece recordar la necesidad

de ser un hombre moderno, incluso aunque ello implique mandar de vacaciones al sentido común recién brillantemente utilizado. Sólo podemos remitir, para respuesta a sus preguntas, a estos lugares:

- ¿Tiene Dios algún otro efecto sobre el mundo? (3)
- ¿Y a Dios, quién lo creó? (4)

Y recordar nada más aquí la gran ley de la "analogía" en nuestro hablar sobre Dios. Es decir, que la Fuente Subsistente de ese torrente ígneo de existencia que no puede salir de las solas fórmulas matemáticas ha de ser necesariamente Trascendente y que, entonces, merece por así decir un tratamiento lingüístico y epistemológico "especial", gracias al cual nos ahorraremos gran número de "dificultades" surgidas de la aplicación indiscriminadamente unívoca de nuestras categorías corrientes al Creador y fuente de todo el ser.

Reconocemos que esto último debe ser lo más difícil de entender para una mentalidad exclusivamente formada en las ciencias particulares, y que sólo puede lograrse después de un estudio más o menos largo y paciente de la filosofía escolástica.

Dejamos para otra ocasión el presentar más en detalle nuestra opinión acerca del valor del argumento tomado del "*Big Bang*" a favor de la existencia de Dios. Solamente queremos dejar constancia aquí del error de fondo que hay en el planteo de Hawking, según otro de los pasajes famosos de su libro:

"La idea de que espacio y tiempo puedan formar una superficie cerrada sin frontera tiene también profundas implicaciones sobre el papel de Dios en los asuntos del universo. Con el éxito de las teorías científicas para describir acontecimientos, la mayoría de la gente ha llegado a creer que Dios permite que el universo evolucione de acuerdo con un conjunto de leyes, en las que él no interviene para infringirlas. Sin embargo, las leyes no nos dicen qué aspecto debió tener el universo cuando comenzó; todavía dependería de Dios dar cuerda al reloj y elegir la forma de ponerlo en marcha. En tanto en cuanto el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente auto-contenido, si no tiene

ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final: simplemente sería. ¿Qué lugar queda, entonces, para un creador?" (p. 187).

En este texto se establece una oposición entre "acción de Dios sobre el mundo", y "acción de las leyes naturales sobre el mundo". La acción divina se contempla solamente, o bien como una "infracción" de esas leyes, que se rechaza, o bien, como el "puntapié inicial" que pone en movimiento la maquinaria y establece las leyes de la misma, pero luego deja a la máquina cósmica funcionar "sola", de acuerdo con esas leyes.

Esto depende de un concepto totalmente antropomórfico e insuficiente de Dios y de su acción. Se confunde aquí la acción creadora de Dios, con la acción fabricadora del hombre. Dios no es un agente más que se entromete o no en el funcionamiento del Universo, sino que su acción creadora es el fundamento permanente de la existencia misma del Universo y de las leyes que lo rigen y, por tanto, también del funcionamiento del Universo acorde con esas leyes.

Para usar algo que sigue siendo una imagen, pero menos imperfecta que la del mecánico que fabrica un automóvil, pensemos más bien en una persona que imagina una historia. Esta persona no necesita "entrometerse" en el funcionamiento de su relato, ni siquiera necesita aparecer como un personaje del mismo. El relato, además, obedecerá ciertamente a las leyes de la sintaxis y de la composición literaria. Pero si esa persona dejara por un instante de imaginarlo, todo el universo imaginario de su relato desaparecería inmediata y totalmente.

Es claro que la diferencia principal entre esta imagen y Dios Creador, es que el mundo producido por el Pensamiento, la Voluntad y la Palabra divinos no es imaginario, sino real.

Demás está decir que tampoco en este caso es vital que el relato haya tenido un comienzo. No dejaría de ser totalmente imaginario por el hecho de haber sido imaginado desde siempre; al contrario. A cada instante dependería, igual y totalmente, de la imaginación del autor, según los principios de Santo Tomás.

Se podrá discutir si es posible o no que un relato no comience, pero no se puede negar que incluso en la hipótesis, imposible si se quiere, de

que no haya comenzado, sigue siendo algo que depende continuamente de su autor.

No olvidemos, por otra parte, que las leyes naturales no son cosas. Son modos estables de "comportarse" de las cosas. Esos modos estables dependen de la naturaleza de las cosas. Esa naturaleza de las cosas, la reciben ellas de Dios Creador, como los personajes de nuestro relato imaginario reciben de su autor su fisonomía y carácter.

Pero lo reciben continuamente, en tanto son imaginados por él. Dichos personajes, además, deben moverse ciertamente de acuerdo con ciertas leyes; por ejemplo, no sería lógico que el hijo de un personaje tuviese mayor edad que él. Pero eso no quiere decir que los personajes se muevan por sí solos, sin influjo del autor.

Si un personaje toma libremente una decisión, de acuerdo por otra parte con la personalidad con que lo ha dotado el autor, es porque así lo ha querido imaginar el autor del relato. Es imposible, en esa hipótesis, que esa decisión no sea imaginada como libre, y no figure como tal en el relato, si precisamente ha sido imaginada como libre.

Es claro que en realidad los personajes de nuestros relatos imaginarios no son libres. Ésa es precisamente otra diferencia entre nuestra "creación" de relatos imaginarios, y la Creación del Universo por Dios. Sin embargo, sigue siendo cierto que los personajes de nuestros relatos son libres, en su nivel, que es el de personajes imaginarios (son imaginariamente libres, como imaginariamente existen), así como nosotros somos, en nuestro nivel, realmente libres, en tanto reales creaturas de Dios.

Por otra parte, si bien no es lo frecuente que el autor haga actuar a un personaje en contra del carácter que él mismo le ha dado, puede ser que su especial concepción del arte lo lleve precisamente a ello. En ese caso, si es un genio, el resultado será un relato artísticamente más perfecto aún. Se habrá infringido una ley, para obedecer a una ley artística aún superior. De todos modos, no es probable que alguien venga a reclamarle. Ahora bien, Dios es el autor de las leyes naturales, y no hay nadie por encima de él para intimarle continuamente su exacto cumplimiento. Para leer algo más preciso sobre esto último, véase:

www.feyrazon.org/NesMilagros2.htm

En realidad, si Hawking hubiera aplicado aquí su imagen anterior del "fuego" de la existencia que viene a sacar a las fórmulas matemáticas de la pura posibilidad, se habría ahorrado tener que escribir este párrafo. Ese "fuego" no se vuelve un ápice más propiedad de las fórmulas después de recibido que antes. Sigue siendo un "préstamo" todo el tiempo que mantiene en el ser a esas estructuras que de suyo sólo tienen la posibilidad de ser. Su efecto esencial no es hacer que las fórmulas o teorías empiecen a existir, sino simplemente que existan, y eso durante todo el tiempo que existen.

- 1) www.feyrazon.org/NesTercera.html
- 2) Véase el Capítulo 9 de este libro.
- 3) <http://www.feyrazon.org/NesMilagros.htm#la%20Naturaleza>
- 4) <http://www.feyrazon.org/NesTercera.html#O%20sea,%20para%20m%C3%A1s%20claridad>

Capítulo 7 – El explorador

Yuri Gagarin, astronauta soviético, fue el primer hombre que salió en una nave al espacio exterior. Cuando regresó, dijo que no había visto a Dios. Le dedicamos el siguiente cuento.

Había una vez una colonia de peces azules que vivía en las profundidades. Eran muy inquietos y curiosos, y continuamente exploraban los alrededores en busca de nuevos descubrimientos. También discutían mucho entre sí, porque todos tenían una idea diferente de cómo era el mundo.

Tan es así, que un día el Consejo de los peces azules más ancianos llamó a comparecer a uno de sus más jóvenes y audaces exploradores. Había sobre todo una cuestión que apasionaba a los investigadores, y había llegado el momento de darle una respuesta definitiva.

"Te hemos llamado porque consideramos que ha llegado la hora de someter a verificación experimental la más discutida de nuestras preguntas. Viajarás por mucho tiempo en todas las direcciones posibles, y a tu retorno, nos darás tu informe ocular: ¿el Océano, existe o no?"

El joven pez azul se llenó de orgullo al ver que se le encargaba semejante misión. Sin tardar, se lanzó de lleno a recorrer el universo. Nadó en todas las direcciones, y tomó cuidadosa nota de todo lo que veía y oía. Nuevas especies de peces, plantas y moluscos pasaron a enriquecer el tesoro de conocimientos de la colonia de peces azules, gracias a su viaje. Descendió hasta lo más profundo, se adentró en lo más oscuro, subió hasta lo más alto, hasta cerca de donde brillaba esa extraña luz.

Y finalmente regresó a dar cuenta de su misión ante el Consejo. Estaba en condiciones de aportar un informe empírico, que pondría punto final a todas las discusiones y especulaciones ociosas. No había visto al Océano por ningún lado. Por tanto, éste no existía.

Capítulo 8 - Un ejemplo de "pensamiento débil" en la filosofía católica: Juan A. Estrada y las pruebas filosóficas de la existencia de Dios

Del libro de ESTRADA, Juan A., *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer S.A., 2005, extractamos el siguiente pasaje, el cual comentaremos luego. Se trata de un pasaje de la sección titulada: “Revisión de las pruebas: el Dios de los filósofos”.

“El nuevo contexto postmoderno o de modernidad tardía resalta el carácter limitado, contingente y situado de la razón, en contraste con las epistemologías soberanas de la metafísica tradicional. Desde ahí se han revisado las pruebas tradicionales de la existencia de Dios en la teología natural, la prueba cosmológica en su doble perspectiva de causa eficiente y final, es decir, el argumento de la contingencia y el del orden del mundo. Analicemos algunas perspectivas filosóficas sobre el teísmo y la nueva comprensión del cosmos que se ha impuesto en el siglo XX.

En lo que corresponde a la existencia de Dios en el Universo ha sido quizás Bertrand Russell el que mejor ha sintetizado las objeciones, siguiendo las líneas abiertas por Hume y Kant. No podemos referirnos con sentido al universo como un todo, ya que formamos parte de él y no hay ningún hecho al que podamos designar y objetivar como mundo. Hay que asumir la extrapolación del discurso sobre el mundo, y renunciar a verlo como algo contingente y necesitado de una causa que lo fundamente y le dé consistencia, en la línea del por qué hay algo y no nada. Si el mundo no es contingente no necesitaría una causa externa y la misma categoría de causalidad es intramundana y no podemos aplicarla al universo en su conjunto. El universo no necesita explicación, es algo positivo y dado, sin más. La postulación de Dios no lo hace más explicable y apelar a Dios como principio racional no quiere decir que exista realmente. Ni siquiera sabemos por qué todo tendría que tener una razón suficiente para existir, ni si las cosas siempre deben ser inteligibles y tener sentido.

Por otro lado, afirmar que hay un Dios causa del mundo, no sólo implica un uso indebido de una categoría mundana, que no podemos usar fuera de su ámbito, sino que llevaría consecuentemente a la

pregunta de cuál es la causa de Dios (la causa de la causa divina), ya que no se justifica quedarnos en él como causa última y no seguir preguntando. Consecuentemente, tenemos que renunciar a seguir hablando de Dios como causa del mundo. La afirmación no tiene sentido y, de tenerlo, sería inverificable. En la misma línea se rechaza que pasemos del orden del mundo a un creador, que haya que referirse a un único ordenador y no a varios, y que el orden haya que verlo como producto de una mente similar a la humana. Tras Hume y Darwin, se resalta hoy la relatividad de un universo dinámico en proceso, la posibilidad de entenderlo conceptualmente sin recursos a una mente superior divina, y la necesidad de explicarlo desde principios internos de la misma evolución, sin recurrir a agentes externos. Se puede asumir además el surgimiento del orden desde el caos [en nota se refiere a teorías que “vinculan orden y caos”, y hace referencia a la “autoorganización” del universo] y aceptar el azar como explicación última de los orígenes y funcionamiento de la naturaleza, contra las metafísicas deductivas anteriores. La imposibilidad de comparar el universo existente con otro cualquiera, impide hablar de probabilidad e improbabilidad para explicar el orden existente. La explicación naturalista es, al menos, tan comprensible como la de una mente divina, cuyo orden habría que explicar.

Hay algunas conclusiones que parecen evidentes a partir de este análisis. Por un lado, hay que aceptar la imposibilidad de una demostración racional del teísmo, y que las pruebas de la teología natural clásica no son conclusivas.” (pp. 376-378).

Éste es el texto. Pasemos ahora a su análisis, para lo cual lo volveremos a copiar en negrita, e intercalaremos nuestros comentarios en tono normal:

“El nuevo contexto postmoderno o de modernidad tardía resalta el carácter limitado, contingente y situado de la razón, en contraste con las epistemologías soberanas de la metafísica tradicional.”

En primer lugar, a lo largo de todo el libro el autor pasa de constatar un cambio de opinión más o menos generalizado entre los filósofos a postular una pérdida de validez del modo tradicional de filosofar. La consigna parece ser NUEVO = VERDADERO, o POSTERIOR = SUPERIOR. En todo caso, no se puede dejar de notar el inmenso

conformismo y aún la inactividad intelectual que supone el guiarse únicamente por la moda como criterio de verdad o de aceptabilidad de las afirmaciones o teorías.

En segundo lugar, las “epistemologías soberanas”, en ese tono retórico que por alguna razón es tan del agrado de la “postmodernidad”, se califican simplemente como “tradicionales”, sin el menor esfuerzo por distinguir entre la soberbia excesiva que efectivamente han tenido algunos planteos de la Modernidad, y la profunda y sensata reflexión epistemológica de la filosofía antigua y de la Escolástica, por ejemplo.

“Desde ahí se han revisado las pruebas tradicionales de la existencia de Dios en la teología natural, la prueba cosmológica en su doble perspectiva de causa eficiente y final, es decir, el argumento de la contingencia y el del orden del mundo. Analicemos algunas perspectivas filosóficas sobre el teísmo y la nueva comprensión del cosmos que se ha impuesto en el siglo XX. En lo que corresponde a la existencia de Dios en el Universo ha sido quizás Bertrand Russell el que mejor ha sintetizado las objeciones, siguiendo las líneas abiertas por Hume y Kant.”

Probablemente se trate de un detalle menor, pero de todos modos señalamos que Russell no tiene nada de "postmoderno" en el sentido en que habitualmente se entiende ese término, y menos aún, obviamente, Hume y Kant.

“No podemos referirnos con sentido al universo como un todo, ya que formamos parte de él y no hay ningún hecho al que podamos designar y objetivar como mundo.”

El mundo, entonces, no puede ser un "objeto" en el sentido de algo frente a nosotros de lo que no formemos parte. Pero de ahí a concluir que ése es el único y esencial significado de "objeto" y "objetividad", o que el mundo no existe, o que no hay una totalidad de las cosas, nos parece demasiado. Si para poner en duda la existencia de Dios hay que dudar de la del mundo, o negarla, entonces ya se ha demostrado la existencia de Dios, por ello mismo.

Pero además, es muy difícil que no exista una totalidad de las cosas. Si no hay tal totalidad, o no podemos hablar con sentido de ella, entonces

será porque sí tiene sentido pensar en una cantidad que no es totalmente ella misma. Es decir, habría cosas, pero no la totalidad de ellas. Faltarían por tanto algunas de las que hay, lo cual es difícil de entender.

Lo que sucede es que el autor sigue en esto, probablemente, a Kant, para el cual no podemos afirmar la existencia de "cosas", en general, sino que solamente percibimos "fenómenos" relativos a nuestra constitución cognoscitiva. En efecto, decir que no podemos afirmar que haya cosas es la única forma de decir que no podemos decir que hay la totalidad de las cosas, es decir, el "mundo".

Pero entonces, afirmar que las pruebas de la existencia de Dios han sido superadas por esta razón, es suscribir la filosofía kantiana, o la de Hume, que es parecida en este punto, y es la que inspira a Russell, en el cual se inspira finalmente Estrada. Nos preguntamos ¿por qué esa filosofía habría de ser más verdadera que la de Aristóteles o la de Santo Tomás de Aquino, que afirma lo contrario? Ni siquiera es verdad que sea la única hoy día, ni que la otra no tenga también hoy multitud de seguidores. En cuanto a los argumentos filosóficos que asegurarían esa superioridad, brillan por su ausencia en la obra que comentamos.

Es bueno también recordar que en realidad no hace falta partir del mundo o del universo para formular la Tercera Vía o argumento por la contingencia. En realidad, alcanza con que exista un (1) ente contingente (intramundano) para que tenga que ser causado, y si esa causa es contingente, será causada también, y como no se puede seguir hasta el infinito, habrá que afirmar necesariamente un Ser Necesario, con que sólo se reconozca la existencia actual de un ente contingente cualquiera, por ejemplo una hormiga o una mota de polvo. Los cuales sí pueden ser fácilmente objetivados, así que se terminó por este lado el problema. En cuanto a la contingencia y el principio de causalidad, volveremos sobre ello más adelante, siguiendo al autor.

Con todo, se debe reconocer que tenemos algunas mentalidades "prekantianas" a las cuales nos parece evidente que hay cosas, e inevitable que si hay cosas, existe la totalidad de ellas, es decir, son todas las que son, y existen todas las que existen, o sea, el mundo. Nos cuesta pensar que hay menos cosas que todas las que hay, o que las cosas no son todas. Es cierto que no podemos tener experiencia del todo, pero la evidencia con que se impone a nuestra mente el hecho de

que las cosas que hay son todas ellas nos indica claramente que no todo conocimiento válido tiene que ser empírico.

Y si cada una de esas cosas es contingente, como parece obvio desde la experiencia, el conjunto de todas ellas, o sea, el mundo, también lo será. A no ser que una de ellas sea Necesaria, pero entonces no sería simplemente una cosa, sino la causa divina de todas ellas. Luego, si el mundo todo, en cuanto conjunto de cosas contingentes, es contingente, también necesitará una Causa Necesaria. Y que un conjunto de cosas contingentes es contingente, basta pensar un poco para verlo: “contingente” es lo que puede no ser, y entonces, puede de algún modo al menos dejar de existir; ahora bien, si cada cosa que integra la totalidad de las cosas, puede dejar de existir, entonces todas pueden dejar de existir a la vez, y entonces, el todo también puede dejar de existir.

“Hay que asumir la extrapolación del discurso sobre el mundo, y renunciar a verlo como algo contingente y necesitado de una causa que lo fundamente y le dé consistencia, en la línea del por qué hay algo y no nada. Si el mundo no es contingente no necesitaría una causa externa y la misma categoría de causalidad es intramundana y no podemos aplicarla al universo en su conjunto. El universo no necesita explicación, es algo positivo y dado, sin más.”

Aquí surge el interrogante de si una vez que se ha dicho que no tiene sentido hablar del “mundo” como conjunto, totalidad o universo, no sería lo mejor dejar efectivamente de hablar de él, y no afirmarlo ni como contingente ni como no contingente, es decir, no afirmarlo, ni negarlo, de ningún modo. Porque afirmar un mundo no contingente, no necesitado de explicación y dado, sin más, es afirmar un mundo, lo cual el mismo autor nos ha prohibido hacer hace unos pocos renglones.

Si el mundo no es contingente, no necesitaría una causa externa, pero tampoco habría causalidad interna al mundo, porque si el mundo no es contingente, entonces las cosas que lo integran tampoco lo son (porque si lo fuesen, él también lo sería, como ya dijimos), y entonces no necesitan ser causadas. No habría tampoco una causalidad intramundana, como sí dice que hay el autor en ese pasaje.

Finalmente, viene el acto de fe en la absurdidad del mundo, a lo Sartre. El mundo no tiene explicación, ni la necesita, es “dado”, “sin más”, o sea, está “de más”, existe “porque sí”. Al menos a Sartre eso le daba náusea. Repetimos que llegar a estas cosas en el intento de invalidar las pruebas de la existencia de Dios equivale prácticamente a demostrarla. Por lo menos, se podría tratar de demostrar que el mundo posee la “aseidad”, es decir, que existe por sí mismo.

“La postulación de Dios no lo hace más explicable y apelar a Dios como principio racional no quiere decir que exista realmente.”

No se trata en las pruebas de la existencia de Dios de “explicar” al mundo, sino de hacerlo posible, no absurdo, no contradictorio, simplemente. Es contradictorio que lo contingente, que por sí mismo puede tanto existir como no existir, o sea, que no existe por sí mismo, exista por sí mismo. “Explicar” es algo más, es hacer que lo explicado se derive necesariamente de alguna otra cosa. El mundo no deriva necesariamente de Dios, es creado libremente por Él.

“Apelar a Dios como principio racional” es ambiguo: si con “principio racional” se refiere a una exigencia racional y necesaria de lo dado en la experiencia, como condición necesaria de esto, es claro que lo así exigido ha de existir realmente, de lo contrario tampoco podría existir realmente lo dado en la experiencia, ya que nada puede ser sin sus condiciones necesarias. Así son, justamente, las pruebas de la existencia de Dios.

“Ni siquiera sabemos por qué todo tendría que tener una razón suficiente para existir, ni si las cosas siempre deben ser inteligibles y tener sentido.”

Aquí el autor está pidiendo una razón suficiente del principio de razón suficiente. Al parecer, no la encuentra, y eso es para él razón suficiente de poner en duda dicho principio. En efecto, la mente humana no puede aceptar que algo exista, o sea verdadero, sin razón suficiente. Eso se debe al principio de razón suficiente, que dice que “todo tiene razón suficiente”. O sea, que nada es porque sí. Se trata de un principio evidente, obviamente, como podemos ver aquí mismo.

Ya que Estrada cita a Russell, citemos nosotros a Schopenhauer:

“Además, buscar una demostración para el principio de razón suficiente en particular es algo especialmente absurdo, que indica falta de reflexión. En efecto, toda demostración es la exposición de la razón de un juicio enunciado, el cual por esto recibe el predicado de “verdadero”. Precisamente, la expresión de esta exigencia de una razón para todo juicio es el principio de razón suficiente. Ahora bien, el que pide una demostración, esto es, la exposición de una razón para él, lo presupone como verdadero; es más, apoya su petición en esa misma suposición. Cae, por tanto, en el círculo vicioso de pedir una demostración del derecho a pedir una demostración.” (De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, n. 14).

Pero si negamos el principio de razón suficiente, entonces la existencia de Dios no necesita una demostración para poder considerarla demostrada. En efecto, la razón suficiente de que algo esté demostrado es que haya una demostración, pero si no hace falta la razón suficiente para que algo sea, y sea lo que es, tampoco hace falta la demostración, para que algo esté demostrado.

“Por otro lado, afirmar que hay un Dios causa del mundo, no sólo implica un uso indebido de una categoría mundana, que no podemos usar fuera de su ámbito, sino que llevaría consecuentemente a la pregunta de cuál es la causa de Dios (la causa de la causa divina), ya que no se justifica quedarnos en él como causa última y no seguir preguntando.”

El “pensamiento débil” sigue su marcha victoriosa (o derrotista). No podemos preguntar por la causa del mundo, pero deberíamos, en todo caso, preguntar por la causa de Dios. Precisamente, una de las “*ignoratio elenchi*” más flagrantes del planteo de Russell, difícil de creer en un filósofo famoso como él (pero hay que reconocer que en esto seguía a otro famoso, a Hume), fue pensar que el principio de causalidad se formula adecuadamente diciendo: “Todo tiene causa”.

Es claro que, si todo tiene causa, Dios también, por más Causa Primera que se lo quiera hacer. Pero esta proposición, “todo tiene causa”, como pretendida formulación del principio de causalidad, habría avergonzado a un alumno mediocre de la Universidad de París o de la de Oxford, en tiempos de Santo Tomás de Aquino.

Es claro que la única razón para afirmar una causa está en la contingencia del efecto, que de suyo puede tanto ser como no ser, y que por tanto, si es, no lo es de suyo, sino por otro; es decir, si existe, no existe por sí mismo, porque de suyo puede tanto existir como no existir, sino por otro, o sea, es causado. Esa contingencia, por otra parte, puede manifestarse de muchos modos: en el comenzar a existir, en el cambio, etc. Por tanto, en todo caso el principio deberá formularse así: "Todo ente contingente tiene causa" (o: "todo lo que comienza a existir tiene causa", "todo lo que cambia tiene causa", etc.). Ahora bien, el Ser Necesario, la Causa Primera, no es, justamente, un ente contingente.

Lo que pasa es que ya Hume, y consiguientemente también Russell (¿y consiguientemente, también Estrada?) confundía el principio de causalidad con el principio de razón suficiente o razón de ser. Al parecer, esa confusión se remonta más arriba, hasta el Dios "*causa sui*" de Descartes. Pero no son lo mismo. Una cosa es decir que todo ente tiene razón de ser, y otra cosa, que todo ente contingente tiene una razón de ser distinta de él mismo, o sea una causa. Dios tiene en sí mismo, en su Esencia necesariamente idéntica a su Existencia actual, la razón suficiente de esa misma Existencia. No su "causa". Dios no tiene causa, y por tanto no es tampoco "*causa sui*", causa de sí mismo.

“Consecuentemente, tenemos que renunciar a seguir hablando de Dios como causa del mundo. La afirmación no tiene sentido y, de tenerlo, sería inverificable.”

No se aclara aquí si esta renuncia se limita al plano filosófico o alcanza también al Credo, en el cual profesamos nuestra fe en Dios Padre Todopoderoso, CREADOR del cielo y de la tierra. En todo caso, aún limitando esa "ascesis" intelectual al plano filosófico, habría que reconocer que cuando rezamos el Credo decimos algo sin sentido, en la medida en que la Creación es obviamente una forma de causalidad. Por otra parte, la "verificación" no tiene por qué ser solamente empírica, pues para eso existe justamente la filosofía como distinta de las ciencias experimentales, dotada de su propio método de verificación o demostración racional; y si se quiere entender por "verificación" sólo la verificación empírica, entonces esa misma existencia de la filosofía muestra que el "tener sentido" no se reduce, entonces, a lo que es "verificable".

“En la misma línea se rechaza que pasemos del orden del mundo a un creador, que haya que referirse a un único ordenador y no a varios, y que el orden haya que verlo como producto de una mente similar a la humana. Tras Hume y Darwin, se resalta hoy la relatividad de un universo dinámico en proceso, la posibilidad de entenderlo conceptualmente sin recursos a una mente superior divina, y la necesidad de explicarlo desde principios internos de la misma evolución, sin recurrir a agentes externos. Se puede asumir además el surgimiento del orden desde el caos [en nota se refiere a teorías que “vinculan orden y caos”, y hace referencia a la “autoorganización” del universo] y aceptar el azar como explicación última de los orígenes y funcionamiento de la naturaleza, contra las metafísicas deductivas anteriores. La imposibilidad de comparar el universo existente con otro cualquiera, impide hablar de probabilidad e improbabilidad para explicar el orden existente. La explicación naturalista es, al menos, tan comprensible como la de una mente divina, cuyo orden habría que explicar.”

En definitiva, lo que se dice aquí es que el orden del Universo puede haberse generado a sí mismo desde el desorden, desde el caos absoluto. La explicación última de esa proeza sería "el azar".

Esta explicación naturalista es "comprensible" en el mismo sentido en que es comprensible la expresión "círculo cuadrado". Se entiende lo que quiere decir el que tal cosa profiere; o más bien, se entiende que quiere decirlo, pero no se entiende lo que quiere decir, en realidad. Cada palabra, por separado, se entiende; el problema es la reunión de todas ellas, en lo cual consiste justamente dicha "explicación".

“Una mente similar a la humana” es ambiguo: hace tiempo que los filósofos teístas saben que la inteligencia se afirma de Dios en forma solamente “análoga” a como se afirma de nosotros. Toda realidad puede comprenderse conceptualmente sin recurso a una mente superior divina, hasta cierto punto, más allá del cual comienza justamente el interrogante filosófico, que busca las últimas causas, y que es al que supuestamente debería dedicarse el autor de este libro. El funcionamiento de un horno de microondas también se puede explicar conceptualmente, hasta cierto punto, sin mencionar al ser humano inteligente que lo ha fabricado.

La explicación "inmanente" del Universo, que es la hacen las ciencias particulares, explica procesos dentro del Universo, no explica al Universo mismo, sino que siempre lo presupone. Explicar el Universo "internamente", "desde principios internos a la misma evolución", "sin recurrir a agentes externos", es como querer explicar el orden que existe en un reloj por el funcionamiento del mismo, cuando es claro que el reloj ha debido tener primeramente un cierto orden para poder funcionar como reloj. El orden del Universo no puede explicarse por la evolución del mismo, porque la evolución misma, al seguir ciertas leyes que son las que la ciencia estudia, y al depender en general del orden de la naturaleza expresado en las leyes físicas y químicas, es ordenada, y ese orden por tanto también debe ser explicado.

Decir que el surgimiento del orden a partir del desorden, por azar, es una "explicación", es burlarse del lector. Todo esto no hace más que confluír en la parábola del famosísimo Barón de Münchhausen, quien, caído en un pantano y sin nadie que lo auxiliase a la vista, se tiraba de los pelos para sacarse a sí mismo de tan comprometida situación. Así también, un caos inicial totalmente desprovisto de orden, sacaría no se sabe de dónde la dichosa idea de "ordenarse", eso sí, lenta y progresivamente, para que no se note tanto el absurdo.

Es claro, se nos tranquilizará con la explicación de que ese proceso no fue de ningún modo consciente ni intencional, sino "por azar". Eso equivale a decir que dos formas de desorden, el caos y el azar, al unirse en feliz matrimonio, dieron a luz el orden del Universo. Sólo faltaría agregar, para completar la inteligibilidad del proceso, que el punto de partida de esa ordenación azarosa del caos era la "nada".

En cuanto a las teorías que vinculan el orden y el caos, en realidad lo que suelen hacer es intentar encontrar el orden en lo que usualmente entendemos como caótico, y desde este punto de vista, lo único que hacen a la postre es reforzar el punto de vista tradicional.

Finalmente, se supone que para poder decir que un ordenamiento azaroso del Universo es "improbable", sería necesario comparar este Universo con otros, lo cual es imposible. Pero es que el argumento de fondo no es que el surgimiento del orden a partir del azar sea

improbable, sino que es imposible. El puro desorden se identifica con la nada, y de la nada, nada sale, porque lo que es nada, en realidad no es.

Donde hay ser, hay orden, hay inteligibilidad. Una nube de átomos moviéndose "caóticamente" en el vacío, en realidad presupone ya una muy buena cantidad de orden: leyes del movimiento, naturaleza del espacio y el tiempo, naturaleza de los átomos, composición de los mismos desde partículas más elementales aún, etc. Es decir, tanto orden como ser o entidad se ponga en la hipótesis.

En realidad, lo que se trata de explicar en la Quinta Vía no es el orden sin más, sino el orden del mundo, es decir, el orden inconsciente, el orden en lo que carece de razón e inteligencia. El orden, es decir, la inteligibilidad, va de suyo, porque va junto con el ser, pero por ser inteligibilidad, reclama la inteligencia como su fuente, y no puede reducirse solamente, por tanto, al orden propio de los seres irracionales.

“Hay algunas conclusiones que parecen evidentes a partir de este análisis. Por un lado, hay que aceptar la imposibilidad de una demostración racional del teísmo, y que las pruebas de la teología natural clásica no son conclusivas.”

En primer lugar, no ha habido aquí ningún "análisis", sino sólo la recitación fervorosamente creyente de algunas afirmaciones de Russell y Hume, privada de los argumentos filosóficos que serían necesarios para fundamentarlas racionalmente.

Es cierto que de esta fe hume-russelliana se deriva lógicamente la imposibilidad del teísmo tradicional. Eso es ya ampliamente sabido y consta en las historias de la filosofía. Lo interesante es ver si esas bases empiristas y nominalistas son filosóficamente fundadas, de cuya averiguación nos ha privado aquí el autor.

La cuestión de fondo es si la verdad filosófica está sujeta a cambios "epocales", registrables además por el número de adherentes que una filosofía tiene en una determinada época, o si, por el contrario, existe una sola verdad inmutable y las diversas filosofías, independientemente de la fecha en que fueron formuladas, se jerarquizan objetivamente entre sí según el mayor o menor acuerdo que tienen con esa verdad única. Notemos que se trata de una cuestión eminentemente filosófica,

en las que las ciencias particulares no tienen nada que hacer, propiamente hablando; y además, que sólo hay esperanza de poder discutirla con sentido en el caso de que la segunda alternativa sea verdadera. Pues en caso de que la verdad estuviese del lado de la primera alternativa, se seguirían una gran cantidad de absurdos.

El primero de ellos sería que esa misma verdad estaría en contra de sí misma. Si es verdad, para todas las épocas y culturas posibles, que la verdad filosófica cambia de acuerdo a las épocas y las culturas, entonces, no puede ser verdad para todas las épocas y culturas posibles.

El segundo sería que los partidarios de esta tesis deberían apoyarse en ella para demostrarla, o sea, deberían razonar en círculo. Pues su gran argumento contra la postura contraria, que es la que sustenta a las pruebas de la existencia de Dios, es que depende de un modo de pensar "de otra época", lo cual supone resuelto el problema que se discute, precisamente.

Esto sí da pie para sacar una conclusión, que es el estado preocupante de la filosofía en ciertos sectores del catolicismo actual. Al parecer, se acata fideísticamente como "verdad" lo que es la mentalidad más difundida en el Occidente post-moderno, sobre todo en su parte Norte (dejando de lado otras zonas del mundo y otras culturas, además) y a partir de ahí, se "filosofa".

Más allá de todo esto, recordemos la definición dogmática del Concilio Vaticano I:

"Si alguno dijese que Dios, Creador y Señor Nuestro, no puede ser conocido con certeza, por la luz natural de la razón, a partir de las cosas creadas, sea anatema."

Capítulo 9 - El Universo: ¿Infinito?

Muchas veces ha sido planteada la pregunta de si el Universo puede ser infinito, cuando parece que sólo Dios puede tener esa característica. Si el Universo fuese infinito: ¿no será igual a Dios? Por otra parte, la imagen de un Universo infinito es la que la ciencia moderna viene difundiendo desde el Renacimiento.

El problema en toda esta cuestión está en el exacto significado de la palabra "infinito". Muchas veces una misma palabra significa cosas diferentes, y eso da lugar a falsas dificultades.

Pensemos en un volumen infinito, por ejemplo, una bola de hierro infinita. ¿Sería igual a Dios?

Aquí no hay limitaciones desde el punto de vista de la extensión. En todas las direcciones, la bola de hierro de nuestra hipótesis se extiende infinitamente.

Pero es de hierro, y no de oro, o plata, o madera, etc. No deja de faltarle algo. Tendrá todas las propiedades y capacidades del hierro, pero no las del oro, la plata, etc.

Más profundamente, nuestra bola de hierro no será capaz del más mínimo pensamiento, como cualquier hombre normal, ni de la más mínima sensación, como cualquier animal, ni de la más mínima acción vital como el crecimiento o la nutrición, como cualquier planta.

Es decir, todavía le falta mucho. Su "infinitud" es real solamente en el plano de la extensión, pero no es "infinita" en muchos otros planos, sino limitadísima.

Dios es absolutamente infinito. Es decir, es Infinito en todos los sentidos, "en todas las direcciones". Dicho más filosóficamente, Dios es Infinito, no en la longitud, ni en el volumen, ni en la extensión, sino en el ser.

¿Qué quiere decir eso? Si analizamos un poco, vemos que toda limitación es una falta de ser. El límite de una cosa empieza donde termina su ser.

A menor limitación, más ser. Una planta es más limitada que un animal, pues el animal ejerce todas las funciones "vegetativas" propias de la planta (nutrición, crecimiento, reproducción), pero además tiene otras que la planta no posee: percepción de los sentidos, apetito o tendencia instintiva, capacidad de auto-desplazamiento, es decir, lo que los filósofos llaman "vida sensitiva". En ese sentido, podemos decir que el animal "es más" que la planta.

Y lo mismo pasa con un animal irracional respecto de un hombre: el hombre posee la vida vegetativa y la sensitiva, y además las características específicas de la persona, como la inteligencia, la voluntad, etc. El hombre "es más" que el animal. Y aún el hombre es un ser limitado, finito, como todos sabemos.

Lo absolutamente infinito, es aquello a lo que no falta ninguna de las perfecciones del ser. Es el Ser por excelencia, sin ninguna clase de limitación. Eso es Dios.

Dios es, ciertamente, un Ser personal. Pero lo propiamente divino no está en la personalidad, que también, en forma análoga, es poseída por el hombre, sino en la infinita perfección del Ser plenamente realizado, que es el modo en que se da en Dios lo personal.

¿Pero entonces Dios tiene también la longitud, el volumen, el oro, la plata, la vida vegetativa, la sensitiva? En un sentido, no; en otro, sí.

La longitud, el volumen, el ser oro, plata, o vegetal, son todas cosas que, así como poseen ciertamente un grado de ser y por tanto de perfección, también poseen necesariamente límite e imperfección.

Por ejemplo, todo volumen supone límites (nuestra hipótesis de la bola de hierro infinita era sólo una hipótesis), toda planta carece de vida sensitiva e intelectual, etc.

Por tanto, en el Ser perfectísimo, sólo habrá lo que en ellas haya de perfección, sin nada de lo que implica imperfección. Y eso implica que

en Dios no hay, propiamente hablando, ni longitud, ni extensión, ni vida vegetativa, etc., pues a todas esas cosas les es esencial el límite, y éste no puede darse en Dios.

En cambio, la ciencia, la verdad, el bien, el poder, la vida, el amor, la inteligencia, la voluntad, el espíritu, la persona, son cosas que, si bien en nosotros se dan siempre limitadamente, de suyo no implican límite ni imperfección alguna.

Por ejemplo, la verdad o el bien sólo tienen contenido positivo, nada de negativo. La inteligencia de suyo es solamente capacidad de conocer; es en nosotros que la inteligencia es limitada, no por ser inteligencia (eso sería un contrasentido) sino por ser humana y creada.

Estas perfecciones sí están propiamente, si bien de un modo analógico, en Dios. Y están, se dice, de un modo "eminente", es decir, infinitamente más perfectas y sublimes que lo que conocemos de ellas en nuestra experiencia.

¿Qué pasa entonces con el Universo? Es claro que, incluso en el caso de que sea infinito espacialmente hablando, en otros aspectos es sumamente limitado.

Sin ir más lejos, el Universo material, en su mayor parte, parece carecer de eso que está presente en la más humilde planta: vida. De eso que está presente en el más humilde animal: sensación. Y de eso que está presente en el más humilde de los seres humanos: inteligencia y voluntad, ser personal.

Es decir, el Universo podrá ser o no infinito en extensión, pero en todo caso es finito en su ser. Esto quiere decir que, simplemente hablando, no es infinito, sino finito, pues la extensión es sólo un aspecto del ser total de una cosa, mientras que el ser es a la vez lo más profundo y lo más englobante de esa cosa.

Y eso quiere decir que el Universo, finito en su ser, no puede ser autosuficiente, ni tener en sí mismo su razón de ser, sino que ha de tenerla en el Ser Infinito.

Ya Pascal, que ciertamente fue muy impresionado por la afirmación de la infinitud física, espacial, del Universo, afirmó sin embargo que cualquier ser pensante, cualquiera de nosotros (y no solamente Dios) es superior al Universo entero. Y que todos los cuerpos del mundo no podrían producir el más mínimo pensamiento, así como todos los pensamientos del mundo no podrían producir el más mínimo acto de caridad.

Capítulo 10 - El retorno del maniqueísmo en la teología de Andrés Torres Queiruga

Brevemente: los maniqueos fueron unos herejes de filiación gnóstica, que por un tiempo entretuvieron en sus filas nada menos que a San Agustín, antes de que fuese San Agustín, justamente. La tesis de estos heterodoxos era que el mal era una sustancia real como cualquier otra, que ellos identificaban con las "tinieblas", la cual, obviamente, no habiendo podido ser creada por el Dios bueno (la "luz"), se originaba en "otro dios", el malo. El Universo creado era el resultado de la mezcla de "luz" y "tinieblas" que se había producido en la lucha entre ambos Principios. Como tal, era esencialmente malo, y su Creación no podía atribuirse al Dios bueno, lo que llevaba a separar y oponer el Antiguo Testamento (donde habla el Creador) y el Nuevo (donde habla el Dios bueno, Padre de Jesucristo).

A nuestro juicio, la teología, actualmente en boga en algunos ambientes, de Andrés Torres Queiruga, teólogo español, muestra cierto parentesco con estas tesis heterodoxas, en tanto de ella se siguen lógicamente consecuencias contrarias a la verdad de la fe, muy semejantes a las negaciones maniqueas.

Concretamente, nos referimos a la afirmación de que la naturaleza creada y finita en cuanto tal es mala, y a todas las consecuencias que de ella se siguen.

Haremos una síntesis de sus tesis principales a partir de su obra *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander, 1986.

El punto de partida de la reflexión de Queiruga es el famoso argumento de Epicuro contra la existencia de un Dios Omnipotente y Bueno. Transcrito libremente: "O Dios quiere evitar el mal, y no puede, y no es Omnipotente, o puede y no quiere, y no es Bueno, o no puede y no quiere, y no es Bueno ni Omnipotente, o puede y quiere, pero entonces, no existiría el mal, el cual existe. Luego, no existe un Dios Bueno y Omnipotente."

La respuesta tradicional, la de San Agustín, Santo Tomás y los Padres y teólogos en general, es que Dios puede, pero no quiere. Y eso no lo

hace menos Bueno, solamente hace que no podamos conocer, en esta vida, muchas veces, las razones de su Bondad. Luego, Dios es a la vez Omnipotente, Bueno y, sobre todo, Misterio infinitamente trascendente para nuestras inteligencias creadas.

A esto se plantea la objeción: "Entonces, Dios quiere el mal". Y se responde: de lo anterior no se sigue que Dios quiera el mal, sino sólo que lo permite, sin quererlo, hablando así en general.

Torres Queiruga disiente de esta tesis tradicional y propone otra. Enunciamos sintéticamente, en forma de tesis, lo esencial de su posición:

- 1) Dios no puede querer el mal.
- 2) Dios no puede tampoco permitir el mal, sin quererlo.
- 3) Pero el mal existe.
- 4) Luego, Dios no puede evitar el mal.
- 5) Pero Dios sigue siendo Omnipotente.
- 6) En efecto, la Omnipotencia implica la capacidad de hacer todo lo que no es contradictorio.
- 7) Ahora bien, un mundo sin mal sería contradictorio, por eso no es objeto de la Omnipotencia.
- 8) Porque el mal es esencial a la creatura, pues se identifica con la finitud o se sigue necesariamente de ella.
- 9) Luego, o Dios no crea nada, o crea un mundo malo.
- 10) Ahora bien, crear un mundo malo es mejor que no crear nada.
- 11) Luego, no se puede acusar a Dios por el mal que hay en el mundo.
- 12) Sobre todo, por la fe, los cristianos sabemos que Dios nos ha creado para liberarnos del mal por su Hijo Jesucristo.

A continuación, hacemos un comentario a cada una de estas proposiciones.

1) Dios no puede querer el mal.

Totalmente de acuerdo con San Agustín y Santo Tomás en cuanto al mal moral (pecado). En cuanto al mal físico, hay que distinguir:

directamente, Dios no puede quererlo; indirectamente, sí, en orden a algún bien.

2) Dios no puede tampoco permitir el mal, sin quererlo.

Aquí es donde Queiruga se aparta de la teología tradicional. Según él, la distinción entre "querer" y "permitir" no vale para el que tiene en su mano la totalidad del mundo y sus circunstancias (p. 118). Y cita a Kant, para quien la permisión, en el Ser que es causa única y total del mundo, equivale a un querer positivo.

El argumento sería éste: "El que pudiendo impedir algo, no lo hace, o bien no lo hace en vistas a un bien que de otro modo no puede ser conseguido, y entonces, no lo quiere, o lo quiere en forma sólo indirecta, o bien, si es Omnipotente, no lo hace, simplemente porque lo quiere, ya que puede conseguir los bienes del modo que quiera. En el caso de Dios, permitir es lo mismo que querer. Porque el que tiene bajo su control todas las circunstancias, si no quiere que algo ocurra, entonces, lo impide. Luego, si no lo impide, es decir, si lo permite, entonces, quiere que ocurra."

Silogísticamente:

1) "Todo el que es Omnipotente puede impedir cualquier mal, sin que se pierda por ello bien alguno. Pero Dios es Omnipotente. Luego, puede hacerlo."

2) "Todo el que puede impedir cualquier mal, y no lo hace respecto de algún mal determinado, quiere ese mal determinado. Pero Dios permite ciertos males."

Mayor: "Un hecho cualquiera, o Dios lo quiere, o no. Si no lo quiere, siendo Omnipotente, lo impide. Luego, si lo permite, lo quiere."

Conclusión: "Luego, en el caso de Dios, es lo mismo permitir el mal que quererlo."

Respecto de 1) el razonamiento, no ulteriormente desarrollado por Queiruga, parece ser el siguiente: hay cosas que las tenemos que permitir porque no tenemos otra forma de lograr ciertos bienes que

queremos. Así, el dentista no quiere de ningún modo hacer sufrir al paciente, pero debe "permitir" ese dolor porque de lo contrario no podrá curarlo. Pero el Omnipotente no tiene por qué someterse a esas limitaciones. Todo depende de él y, por tanto, sólo hay en Él querer, nada de "permisión".

Este razonamiento nos parece viciado de antropomorfismo. Se pregunta quién de nosotros, pudiendo, no evitaría todos los males, y luego, dado que Dios es infinitamente más bueno que nosotros, si no estaría obligado a impedir todo mal.

En teología no podemos pasar sin más de cómo son las cosas "en nosotros" a cómo son las cosas "en Dios". ¿Quién de nosotros, también, perdonaría al subordinado que lo hubiera ofendido hasta entregar a cambio, sin perdonarlo, a su propio hijo, para salvar a ese ingrato? ¿Quién de nosotros sería capaz de crear el cielo y la tierra?

Por otra parte, tampoco es claro que "si pudiésemos, evitaríamos todos los males a nosotros y a los demás". Hay males que son en cierto modos constitutivos de ciertos bienes, como ya señalaron los clásicos: el odio de los perseguidores es constitutivo de la paciencia de los mártires, el dolor del esfuerzo es constitutivo de la gloria del triunfo, el amor abnegado al prójimo se muestra sobre todo en el sufrimiento afrontado, aceptado y soportado por esa causa, etc.

Así como no puede haber un círculo cuadrado, y no se puede hallar mengua en la Omnipotencia divina porque ello no sea creable, pues la Omnipotencia, como enseña Santo Tomás -y veremos que Queiruga está de acuerdo-, no se extiende a lo contradictorio, tampoco, decimos nosotros, se puede hallar menoscabada dicha Omnipotencia porque sea absolutamente imposible el segundo miembro de esos pares sin el primero.

Respecto de 2), para responder a esta dificultad hay que recurrir en primer lugar a los conceptos de "voluntad antecedente" y "voluntad consecuente".

"Voluntad antecedente" es aquel querer que se dirige a su objeto en sí mismo considerado, sin las circunstancias concretas que acompañan su realización. "Voluntad consecuente", por el contrario, es la que quiere un objeto totalmente determinado en cuanto a sus circunstancias concretas.

Así, en el célebre ejemplo de Santo Tomás, el juez, con voluntad antecedente, que considera al reo simplemente como "hombre", no quiere que sea colgado, pero con voluntad consecuente, que lo considera en cuanto concretamente es un delincuente, sí quiere hacerlo.

Entonces, la respuesta a la proposición "Si Dios no quiere el mal, lo impide" sería la siguiente:

Distingo:

A) Si no lo quiere con voluntad consecuente: concedo.

B) Si no lo quiere con voluntad sólo antecedente: niego.

Niego por tanto la conclusión: de que Dios permita el mal no se sigue que lo quiera.

Por tanto, según su voluntad antecedente, Dios rechaza el mal y quiere su no existencia. Esto es importante, por lo que se verá a continuación:

En efecto, la objeción puede volver a plantearse respecto de la voluntad divina consecuente: "La voluntad divina consecuente, o quiere el mal, o no. Si no lo quiere, lo impide. Luego, si no lo impide y lo permite, lo quiere."

Aquí ya no cabe distinguir entre voluntad antecedente y consecuente.

Es la misma objeción, en el fondo, que Santo Tomás plantea en ST I, q. 19, a. 9, 3:

"Que suceda el mal, y que no suceda, se oponen contradictoriamente. Pero Dios no quiere que el mal no suceda, porque, como ocurren ciertos males, no se cumpliría siempre, entonces, la voluntad divina. Luego, Dios quiere que los males sucedan."

Responde Santo Tomás:

"Aunque que el mal suceda y que no suceda se oponen contradictoriamente, sin embargo, querer que el mal suceda y querer que el mal no suceda no se oponen contradictoriamente, porque ambos son afirmativos. Por tanto Dios ni quiere que el mal suceda, ni quiere que el mal no suceda, sino que quiere permitir que el mal suceda. Y esto es bueno."

Santo Tomás reconoce que "querer que el mal suceda" y "no querer que el mal suceda" se oponen contradictoriamente, siempre que el segundo no se entienda en el sentido de "querer que el mal no suceda", porque entonces ya no hay contradicción, siendo ambos afirmativos. Y si no hay contradicción, puede haber un término medio entre ambos: ni querer que el mal suceda, ni querer que el mal no suceda, es decir, carecer de un querer "positivo" respecto de la cuestión. Y eso es parte esencial del "permitir" que suceda el mal.

La permisión de algo que no es querido consiste formalmente en un "no hacer", o sea, en "no impedir" que algo suceda. La permisión es voluntaria y el objeto de la voluntad es aquí el "no impedir". Eso es lo que se quiere, pero consiste justamente en la no realización de un acto, en no actuar.

Pero que yo no quiera impedir un mal, no quiere decir que quiera que ese mal exista. Entre "impedir" y "causar" no hay oposición contradictoria, hay por tanto, otras alternativas: no impedir y no causar, por ejemplo.

Si quiero causar algo, tengo un querer de la cosa. Si quiero impedir algo, tengo un "no querer", pero no es el mismo "no querer" que tengo si ni quiero causarlo ni quiero impedirlo, que es lo propio de la permisión. Al primero lo podemos llamar "no querer positivo": **querer que algo no exista**. Al segundo, "no querer negativo": **no querer que algo exista**.

En efecto, el "no" del "no querer" puede entenderse respecto del objeto del acto, y entonces es "no querer positivo", no querer que ese objeto sea, o puede entenderse respecto del acto mismo, y entonces es "no

querer negativo", o sea la ausencia de un acto de voluntad respecto del objeto.

En castellano al menos se los puede confundir, si bien también es claro que una cosa es "no querer (negativamente) hacerle daño a alguien", y otra cosa es "no querer (positivamente) hacerle daño a alguien": en el primer caso simplemente no estoy interesado en dañar a esa persona, en el segundo caso, tengo un fuerte interés en no hacerlo.

Recordemos que, según Santo Tomás de Aquino, la libertad de la voluntad consiste en que por su apertura al Bien como tal, éste es su objeto connatural, el único capaz de determinarla necesariamente. Frente a todo bien particular, finito, la voluntad es por eso mismo libre, ya que ninguno de estos bienes llega a determinar suficientemente a la voluntad como lo hace su objeto, el bien como tal, la bondad misma.

Y como los actos mismos de la voluntad son bienes finitos, ésta, además de ser libre respecto de los bienes exteriores a sí misma, es libre respecto de su propio acto.

No sólo hay una libertad "de especificación" (de querer esto o aquello), sino también una libertad "de ejercicio" (de querer esto o no quererlo). Por medio de esa libertad de ejercicio, la voluntad es capaz de elegir entre hacer algo o no hacerlo. Si elige esto último, entonces está justamente eligiendo voluntariamente el no poner ningún acto suyo respecto del objeto, y eso es esencial a la idea misma de "permisión voluntaria".

Pero esto provoca la curiosa conclusión de que la misma ausencia del acto de la voluntad puede ser voluntaria. Es posible que lo aparentemente paradójico de esta tesis haya influido a los que, como Kant, no conciben que pueda haber intermedio, al menos para una voluntad Omnipotente, entre querer algo e impedirlo, es decir, que sólo conciben como voluntarios los actos de la voluntad, y no eventualmente la falta de los mismos.

Este tema ya había sido tratado por Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 6, a. 3, donde se pregunta "Si lo voluntario puede darse sin acto alguno."

Santo Tomás comienza argumentando en sentido negativo:

"Parece que lo voluntario no puede darse sin acto alguno. Pues decimos que es voluntario lo que procede de la voluntad. Pero nada puede proceder de la voluntad sin algún acto, por lo menos, de la misma voluntad. Luego, lo voluntario no puede darse sin acto."

Es evidente que para alguien que piense así, "permitir" algo, o es quererlo, o es algo involuntario: justamente, el hecho de que Kant niegue la permisión sólo en el caso de la Omnipotencia divina puede significar el hecho de que a la voluntad finita, según él, se le impondría involuntariamente una serie de cosas que no tendría más remedio que "permitir".

Sin embargo, Santo Tomás conoce también un argumento fuerte en sentido opuesto:

"Pero contra esto, decimos que es voluntario aquello de lo que tenemos dominio. Pero tenemos dominio de hacer y no hacer, de querer y no querer. Luego, como hacer y querer son voluntarios, también no hacer y no querer."

Es lo que decíamos arriba: tenemos libre albedrío, "dominio", también sobre los actos mismos de la voluntad, es decir, sobre si realizarlos o no. La libertad "de especificación" (querer esto o aquello) va unida a la libertad "de ejercicio" (querer o no querer). Pero entonces, es que "no querer" puede ser también libre en nosotros, y por tanto voluntario.

A continuación Santo Tomás da la respuesta al problema así planteado:

"Respondo que hay que decir que es voluntario lo que depende de la voluntad. Pero algo puede depender de otra cosa de dos maneras. De una manera, directamente, es decir, lo que procede de alguno en cuanto es agente o actúa, como la calefacción procede del calor. De otra manera, indirectamente, por lo mismo que la otra cosa no actúa, como el hundimiento del navío se dice que depende del capitán, en

cuanto desiste de conducirlo. Pero hay que saber que no siempre aquello que se sigue de la falta de acción se reduce al agente como a su causa, por el hecho de que no actúa, sino solamente cuando puede y debe actuar. Porque si el capitán no pudiese dirigir la nave, o no le estuviese encomendada la dirección de la nave, no se le imputaría su hundimiento, si éste ocurriese por ausencia del capitán. Por tanto, como la voluntad, queriendo y actuando, puede impedir el "no querer" y el "no obrar", y a veces, debe hacerlo, el "no querer" y el "no obrar" se le imputa, como dependiente de ella. Y así lo voluntario puede darse sin acto, a veces sin acto exterior y con acto interior, como cuando quiere no obrar, pero a veces también sin acto interior, como cuando no quiere." (énfasis nuestro).

Y luego responde a los argumentos por la negativa:

"A la primera objeción hay que decir, por tanto, que lo voluntario se dice no solamente de aquello que procede de la voluntad directamente, como de lo que actúa, sino también de lo que procede de ella indirectamente, como de lo que no actúa."

Por eso, para responder a esta nueva objeción hay que acudir a la distinción entre "no querer positivo" y "no querer negativo":

"Si no lo quiere, lo impide". Respuesta: Distingo:

A) Si no lo quiere con "no querer positivo", es decir, si quiere su no existencia: concedo.

B) Si no lo quiere con "no querer negativo", es decir, si simplemente no quiere su existencia, en el sentido ya dicho: niego.

Que la voluntad divina consecuente no quiera positivamente la existencia del mal, no quiere decir que quiera positivamente su no existencia: entre ambas cosas, es posible el término medio de una ausencia de querer positivo respecto del mal, que es parte justamente de la esencia del acto de "permitir" el mal.

Notemos finalmente que este modo de argumentar de Queiruga implica conceder el principio que dice que es posible permitir algo sin quererlo. Pues Queiruga no niega este principio en sí mismo y universalmente, sino solamente en el caso de Dios, por razón de la Omnipotencia.

Por lo que toca a la permisión divina del mal, dice León XIII en su Encíclica "Libertas praestantissimum", del 20 de junio de 1888:

"Ipse providentissimus Deus cum infinitae sit bonitatis, idemque omnia possit, sinit tamen esse in mundo mala, partim ne ampliora impediatur bona, partim ne maiora mala consequantur." ("Dios mismo, en su providencia, aún siendo infinitamente bueno y todopoderoso, permite, sin embargo, la existencia de algunos males en el mundo, en parte para que no se impidan mayores bienes y en parte para que no se sigan mayores males.")

No se trata de una definición dogmática, pero de todos modos muestra que la permisión divina del mal forma parte del Magisterio ordinario de la Iglesia.

3) Pero el mal existe.

De acuerdo.

4) Luego, Dios no puede evitar el mal.

"De un modo abrupto, casi brutal, lo que queremos afirmar es esto: Dios quiere, pero "no puede" eliminar el mal del mundo". (p. 119).

Esta conclusión no se sigue, desde que hemos negado la premisa que hace falta para concluir así, a saber, que Dios tampoco puede permitir el mal. Si Dios permite el mal, sin quererlo, es que también puede evitarlo.

Por otra parte, esta afirmación parece ser la misma que condenó el Sínodo de Sens, del año 1140 o 1141, entre los errores de Pedro Abelardo:

“7. Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire.” (“Dios no debe ni puede impedir los males”).

Tampoco aquí estamos, parece, ante una definición dogmática, pues se trata de un sínodo local, y no de un Concilio Ecuménico o una definición papal *"ex cathedra"*. De todos modos, parece ser que el Papa entonces reinante aprobó la nota de "herejía" que se aplicaba globalmente a los errores de Abelardo. Puede al menos tomarse como indicio claro del Magisterio ordinario de la Iglesia.

La defensa de Queiruga está en decir que ese "no puede", en su tesis, se aplica a Dios solamente en el sentido en que Santo Tomás también diría que Dios "no puede" hacer un círculo cuadrado, es decir, que la Omnipotencia no se extiende a lo intrínsecamente imposible.

Dice en efecto:

*"conviene aclarar el significado de ese "no puede" (...) se trata de un lenguaje impropio, consecuencia de nuestra limitación al hablar de Dios. De suyo, es un non-sense, un sin-sentido; algo que en apariencia tiene un significado normal, pero que en rigor no significa nada. Digamos tan sólo que se trata de un enunciado paralelo al siguiente: Dios "no puede" hacer un círculo cuadrado. Aquí resulta más fácil intuir dónde está el fallo. Se ve claramente que no se trata de que a Dios le falte algo y que no sea Omnipotente; lo que sucede es que "círculo cuadrado" sólo en apariencia significa algo, porque en realidad es un absurdo, es **nada**, y la nada no se puede hacer..." (p. 120).*

Pero existe una diferencia esencial: cuando Dios «no puede» hacer algo porque sería contradictorio, lo contrario de tal absurdo no se impone a la voluntad divina, como si, no queriéndolo ni permitiéndolo, no pudiera evitarlo, sino que Dios lo considera según su realidad: lo bueno lo quiere, lo malo lo tolera o permite.

Así, si Dios crea un ser humano, "no puede" evitar crear un ser corpóreo, pero así como quiere crear al hombre, quiere que el hombre tenga un cuerpo: esto último no se le impone, como sería el caso de algo que Dios ni quisiera, ni permitiera, pero sucediera igual.

Por el contrario, lo que el Omnipotente no quiere y no permite, simplemente no ocurre, de lo contrario, no sería Omnipotente.

No se va, entonces, contra la Omnipotencia divina diciendo que hay ciertas cosas que no pueden ser hechas por Dios, pues son contradictorias, pero sí se va contra ella diciendo que lo contrario de esas cosas se impone a la voluntad divina que ni las quiere ni las permite. La primera afirmación se encuentra en efecto en Santo Tomás y los otros doctores escolásticos, la segunda se buscará en vano entre ellos.

Pero el mal ocurre. Y Dios no puede quererlo. Luego, lo permite.

Pero Queiruga niega que Dios permita el mal. Luego, de su tesis se sigue la negación de la Omnipotencia divina.

Además, en el caso de que Dios "no puede" hacer algo, por ser ello contradictorio (por ejemplo, crear un círculo cuadrado o un agujero portátil), "tampoco puede" quererlo. En cambio, Queiruga nos dice aquí que Dios quiere, pero "no puede", evitar el mal.

No sólo se niega aquí la Omnipotencia divina, sino también la Omnisciencia y Sabiduría del Creador, que manifestaría según Queiruga el deseo necio de realizar lo intrínsecamente contradictorio.

5) Pero Dios sigue siendo Omnipotente.

Claro que sí, en la tesis tradicional, porque por ser Omnipotente, precisamente, es que el mal sólo puede existir si Dios, pudiendo evitarlo, lo permite. Lo que el Omnipotente no quiere o no permite, no existe.

Pero para Queiruga, como ya vimos, Dios ni quiere ni permite el mal. Luego, decimos nosotros, o el mal no existe, o Dios no es Omnipotente. Y como el mal existe, entonces, de la tesis de Queiruga se sigue que Dios no es Omnipotente.

6) En efecto, la Omnipotencia implica la capacidad de hacer todo lo que no es contradictorio.

De acuerdo en esto también con Santo Tomás, en cuanto a que el "no poder" hacer lo contradictorio no implica mengua de la Omnipotencia divina. Pero el enunciado "Dios no puede evitar el mal" no es "paralelo" al enunciado "Dios no puede hacer un círculo cuadrado", como hemos visto.

7) Ahora bien, un mundo sin mal sería contradictorio, por eso no es objeto de la Omnipotencia.

De acuerdo tal vez con Leibniz, pero no con Santo Tomás ni con San Agustín ni con la tradición cristiana en general, al menos si nos referimos al mal moral o pecado, que es la forma principal del mal.

8) Porque el mal es esencial a la creatura, pues se identifica con la finitud.

Ésta es, en efecto, la tesis leibniziana del "mal metafísico", consistente en la finitud misma. (p. 122ss). Aquí está el meollo de la argumentación de Queiruga, por lo que nos detendremos un poco más en ello.

El núcleo del razonamiento de Queiruga está en establecer una relación necesaria entre "imperfección" y "mal". La finitud implica imperfección, y la imperfección implica la necesidad del mal. Luego, la finitud implica necesariamente el mal. Y como la creatura es esencialmente finita, entonces, la existencia misma de la creatura implica necesariamente la existencia del mal. Un mundo creado sin mal sería contradictorio, por tanto, como un círculo cuadrado.

Eso es lo que dice el autor en un lenguaje elíptico que sin embargo sólo si se lo entiende en ese sentido es coherente:

"Dios quiere, pero "no puede" eliminar el mal del mundo" (p. 119). "Dios "no puede" hacer un círculo cuadrado (...) un mundo sin mal - un mundo finito perfecto- sería un círculo cuadrado" (p. 120); "la finitud implica necesariamente imperfección." (p. 122); "lo finito no puede ser perfecto (...) La finitud es siempre perfección a costa de otra perfección: "perfección imperfecta" por definición. Por eso no puede darse en ella el acabado perfecto, la ausencia de desajustes, la falta absoluta de fallos o anomalías" (p. 123); "lo perfecto y lo

infinito coinciden. La finitud tiene por fuerza las puertas y las ventanas abiertas a la irrupción del fracaso, de la disfunción y de la tragedia del mal. Un mundo finito perfecto es un sueño de la razón que tiene su lugar en la ensoñación mítica (...) Un mundo sin mal es el círculo cuadrado" (pp. 123-124).

En realidad esta tesis no es privativa de Queiruga, sino que puede encontrarse también, al menos, en la obra "*Pasión de Cristo y sufrimiento humano*" de Leonardo Boff, que es algunos años anterior a la de Queiruga. Dice Boff:

"La esencia de la creación, en un sentido ontológico, es decadencia. Esto lo intuyó muy bien la escolástica, al hablar de mal metafísico, que no depende del hombre y es anterior a él, el mal que no puede ser cometido por la libertad, pues es un estado ontológico, ligado al propio misterio de la creación. Por el hecho de no ser Dios, el mundo es limitado y dependiente, distante y diferente de Dios. Por perfecto que sea, jamás tendrá la perfección de Dios; comparado con él, el mundo es siempre imperfecto. Ese mal es la finitud consciente del mundo" (*Pasión de Cristo y sufrimiento humano*, en: *Jesucristo y la liberación del hombre*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 433-434).

Salvo en el sentido de que posiblemente los gnósticos y maniqueos también hayan tenido "escuelas", es completamente misterioso para nosotros cómo la tesis de la creación como "decadencia" y el "mal metafísico" puedan contarse entre las intuiciones de la "escolástica". Más bien, se trata de una tesis gnóstica modernamente retomada, en la segunda parte, por Leibniz.

Mal podría la Escolástica cristiana y católica considerar "decadencia" a la Creación buena del Dios bueno, que según el Génesis "*vio que era muy bueno*" todo lo que había creado, y que creó por amor, libremente, por la sobreabundancia de su Bondad.

Pero esta asombrosa atribución de la tesis del "mal metafísico" a la Escolástica ha sido recientemente renovada en un artículo de Manuel Fernández del Riesgo, *El enigma de la condición humana*, publicado en *La Ciudad de Dios*, CCXV, (2002), 1, pp. 91-122.

Dice allí textualmente:

"En su intento de racionalizar este "enigma" hay filósofos y teólogos que han hablado del "mal ontológico" o "metafísico". La tradición de la filosofía tomista mantenía que el ser y el bien se identifican. Toda (sic) ente, toda realidad finita, por el hecho de ser es bueno. Y por la misma razón el Supremo Ser será el Bien Absoluto y Perfecto. Esto es, Ser Infinito = Bien Infinito. Y lógica y deductivamente, todo ente, todo ser finito, toda criatura, será un bien y perfección limitados. Su finitud implica carencia de ser, que es también carencia de perfección y de bien."

Hasta aquí, fuera de los acordes freudianos que evoca ese "racionalizar" referido a la labor filosófica y teológica, se puede decir que es una exposición aceptable de la filosofía tomista. Pero a continuación se produce el salto:

"Toda limitación es también negación. El mal metafísico es, pues, inherente a la condición finita de toda criatura. Y esta imperfección consustancial con la finitud de las criaturas se traduce y concreta en los males físicos, psicológicos y, en el caso del hombre, en la posibilidad del mal moral, que acompaña a su condición de criatura finita, pero libre. De esta manera el mal es un componente ineludible de la creación. Es una necesidad estructural del mundo finito, es el coste que tiene toda realidad finita, contingente, relativa, plural y, en definitiva, insuficiente. Es la imperfección que corresponde a todo lo creado, pues sólo Dios es la plenitud perfecta y autosuficiente. El mal metafísico consiste simplemente en ser criatura, en no ser Dios. En este sentido, crear es -como dice Leonardo Boff- "decaer", permitir que exista algo inferior, aunque sea con la intención de incorporarlo a la fiesta de la comunión gozosa. Un "mundo sin mal metafísico" sería una expresión contradictoria en sus mismos términos. Pero Dios no dejará de ser "omnipotente" por no poder crear un mundo sin imperfección, como tampoco lo es por no poder crear un triángulo de cuatro lados o un círculo cuadrado, pues su omnipotencia no es irracional y contradictoria. Por tanto, el gran dilema de Dios ha sido decidirse entre crear o no un mundo finito, con su concomitante mal metafísico, y abierto a la posibilidad del mal moral. Hasta aquí el razonamiento altamente especulativo de la teología tradicional." (pp. 106-107).

Este texto, por un lado, reproduce buena parte de la tesis de Queiruga, aunque no lo cita en ninguna parte. Por otro lado, hace referencia al pasaje citado de Boff, como hemos visto, del cual hereda al parecer la atribución de la tesis del "mal metafísico" a la Escolástica.

Pero en medio de este largo pasaje que hemos citado textualmente, la nota al pie de página remite nada menos que a San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 11, 22; y a Santo Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, 7.

En cuanto al texto de San Agustín, se trata de una crítica a los maniqueos, que sostenían que algunas sustancias creadas eran malas. San Agustín dice que el mismo veneno, usado moderadamente, resulta medicinal y saludable, y que el hecho de que no conozcamos la utilidad y conveniencia de cada cosa no quiere decir que no todas las tengan; y que si en algunos casos no podemos averiguarlas, eso es bueno también, pues fomenta nuestra humildad. Porque, dice, ninguna naturaleza como tal es mala, sino que el "mal" es un nombre para la carencia de bien.

Esta última frase, tomada fuera de contexto, podría dar pie a la teoría del "mal metafísico", pues ciertamente la finitud es carencia de ser y por tanto de bien. Pero el contexto mismo desautoriza esta interpretación, pues San Agustín acaba de decir que ninguna naturaleza es mala, y ciertamente, toda naturaleza finita sería mala, si la finitud o lo que se sigue necesariamente de ella fuera un mal.

Por el contrario, el mismo San Agustín dice, por ejemplo, en "*De natura boni*", 4:

"Al investigar de dónde procede el mal, hay que averiguar antes qué es el mal, que no es otra cosa que la corrupción o del modo, o de la especie, o del orden natural. Una naturaleza se dice mala, porque está corrompida, pues si no lo está, es buena. Pero aún corrompida, en cuanto es naturaleza, es buena, en cuanto está corrompida, es mala."

Luego, el mal no puede ser la finitud ni lo que se sigue necesariamente de ella, tampoco para San Agustín, porque ninguna de esas cosas es corrupción de la naturaleza, sino al contrario, constitutivas de la naturaleza creada. Con otras palabras, enseña aquí San Agustín la tesis

del mal como privación, es decir, carencia de algo exigido por la naturaleza del ente en cuestión, lo cual implica ciertamente una "corrupción". No cualquier carencia, entonces, como podría hacer pensar, sacada de contexto, aquella frase de "*De civitate Dei*". No, ciertamente, la carencia de la infinitud divina, que es connatural a toda creatura, y no representa ninguna "corrupción" de la naturaleza creada.

Por lo que toca a Santo Tomás, el pasaje citado es justamente la refutación más completa de la teoría del "mal metafísico". ¿Cómo es posible citarlo como apoyo de la atribución de dicha teoría al autor?

Dice en efecto el Aquinate en ese lugar, cuyo título es "*Que el mal no es una esencia*"; entre otras cosas, que el mal es privación, y que la privación no es esencia, luego, el mal no es esencia; que dado que todas las cosas tienden al ser, y el bien es lo apetecido, el ser es bueno, y cada cosa es buena en tanto tiene ser; y que por tanto, nada es malo en tanto que tiene esencia; que el mal no puede ser un agente, pues se actúa en tanto se es actualmente existente y perfecto, ni algo que es hecho, pues el término de toda generación es una forma, que es algo bueno; que toda esencia, o es sustancia, o es accidente, y que el accidente es causado por los principios de la sustancia, y por tanto, es natural a ella, pero que el mal no puede ser natural a ninguna sustancia, pues es privación de lo que por naturaleza debería estar en algo, y que por tanto el mal no puede ser ni sustancia ni accidente; que la esencia es tal por la forma, pero la forma como tal es buena, por tanto, también la acción que de ella emana, y el fin al cual tiende, y que entonces, todo lo que tiene esencia es bueno; que el ser se divide en acto y potencia, y el acto es bueno, porque es perfección, y la potencia también, porque tiende al acto, y es proporcionada al mismo; que todo acto de ser viene de Dios, y Dios es el Bien Perfecto, por lo que ningún ente, como tal, puede ser malo.

Luego cita al Génesis: "*vio Dios que era bueno*"; al Eclesiastés (3,11): "*hizo todas las cosas buenas*" y a 1 Timoteo 4, 4: "*Toda creatura de Dios es buena*". También al Pseudo-Dionisio: "*el mal no es una cosa existente*".

Y termina diciendo, muy oportunamente:

"Por estas consideraciones se refuta el error de los maniqueos, que decían que algunas cosas son malas en su misma naturaleza".

Alcanza con la afirmación tomista y tomasiana de que el mal no puede ser natural a ninguna esencia, presente en este texto, para destruir la teoría del "mal metafísico", pues la finitud, y lo que de ella se sigue necesariamente, es ciertamente algo natural a los seres finitos. Luego, ni la finitud ni lo que de ella se sigue necesariamente pueden ser males. Ni siquiera la posibilidad de pecar lo es, pues no lo mismo el mal que la sola posibilidad del mal.

Por lo mismo, dice Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, en "*De Malo*", I, 5, ad 10um:

"Se debe entender, sin embargo, que no todo defecto tiene razón de mal, sino el defecto en el bien que se ha de tener por naturaleza. Por lo que no es defecto para el hombre que no pueda volar".

De donde se sigue claramente que la finitud no es un mal, pues al contrario es lo que corresponde por naturaleza al ser finito, que lejos de exigir por naturaleza la infinitud en el bien, la rechaza positivamente. Por lo que se ve, como no podía ser de otro modo, que para la Escolástica ni la finitud ni la creaturalidad, como tales, son males.

Cómo se puede entonces ver en ese texto del "*Contra Gentes*" una apoyatura para la tesis del mal metafísico, es algo que no entendemos.

Obviamente, nuestra respuesta a este argumento de Leibnitz, Boff, Queiruga y Fernández es negar la premisa que dice que la imperfección implica necesariamente el mal. "Perfecto" puede tener dos sentidos: o bien significa que algo (X) está "acabado, hecho, terminado", o sea, que tiene todo lo que tiene que tener para ser X, o bien significa que carece absolutamente de toda imperfección pensable, es decir, es la Perfección suma, infinita, absoluta.

En el primer sentido de "perfecto", si X es lo que cada cosa es a cada momento, toda cosa es perfecta; si X es lo que una cosa es cuando alcanza un determinado ideal, sea éste el pleno desarrollo de su naturaleza u otra cosa por el estilo, entonces, algunas cosas de este mundo son perfectas, y otras no. En el segundo sentido, el de

"perfección total, suma y absoluta", sólo Dios es Perfecto, obviamente, porque sólo Él es el Bien Infinito, sin límite ni imperfección alguna.

Por tanto, "imperfecto" puede querer decir, o bien que a algo le falta alguna perfección por relación a lo que es en un instante dado y, en ese sentido, nada es "imperfecto", o bien que le falta algo por relación a cierto ideal que debe realizar y, en ese sentido, un mal pintor es imperfecto porque su obra cae por debajo del ideal pictórico por alguna razón exigible en ese caso, o bien que le falta simplemente alguna perfección, la que sea, como a Miguel Ángel le faltaba la Omnipotencia divina, o la velocidad del caballo de carrera. En este sentido, todo, fuera de Dios, es "imperfecto". Sólo en Dios se encuentran, en efecto, como en su Fuente, en forma eminente y trascendente, inefable, por relación a su modo de ser creado, todas las perfecciones que se encuentran en las creaturas.

Ahora bien, es claro que solamente en el segundo sentido de "imperfección" cabe hablar de "mal", no, de ningún modo, en el tercero. No es un mal para Miguel Ángel el no poder correr como un caballo o no poder crear el Universo como Dios. No es ese tipo de carencias lo que constituye entre nosotros, los humanos, el "problema del mal". Nadie es objeto de compasión entre nosotros por no poder saltar de un solo impulso por encima del *Empire State Building*.

Pero sólo ese tipo de "imperfección" es el que se sigue del hecho de que algo es una creatura, y por tanto finito. Luego, el ser creatura, y por ende finita, no implica de suyo ningún mal ni puede ser considerado mal alguno. El "mal metafísico" de Leibnitz es una pura fantasía.

La argumentación en la que Queiruga pasa de la necesidad de imperfección a la necesidad de mal, se basa en la confusión entre dos conceptos que la filosofía tradicional ha distinguido siempre bien: el concepto de "carencia", y el concepto de "privación".

En efecto, hay carencia que es privación, y hay carencia que no lo es. La "privación" es la carencia de una perfección exigida por la naturaleza del ente en cuestión. Nuestra naturaleza humana, por ejemplo, exige el sentido de la vista, no las alas. Si vemos un hombre ciego por la calle, estamos viendo dos cosas: un hombre que carece de vista, y que también carece de alas. Pero a nadie se le ocurre

compadecerlo por lo segundo. Sólo la carencia de la vista es una "privación", y por eso es un mal, es decir (aquí la definición del mal, tan ausente en la obra de Queiruga): la carencia de un bien exigido por la naturaleza del ente en cuestión. La naturaleza humana no exige alas, y ésta es la razón de que la totalidad de la humanidad no deba estar en este momento sometida a tratamiento médico, a pesar de que todos "carecemos" de ellas.

Por eso ante todo es necesario definir qué se entiende por "mal". El mal, primero, es un no ser, no un ser. Todo el ser que se encuentra en las creaturas es participación del ser divino; si el mal fuese un ser, habría entonces mal en Dios, "*quod absit*". El ser, enseña Santo Tomás, es apetecido, pues toda naturaleza aspira a la plenitud de su ser, pero lo apetecido es el bien, luego, el mal es un no ser (ST, I, q. 48, a. 1, c.).

Pero no cualquier no ser, enseña el Santo, porque hay no ser privativo, y no ser negativo. Dicho de otro modo, privación y simple carencia. La simple carencia no es un mal, dice Santo Tomás:

"La remoción del bien tomada negativamente, no tiene razón de mal; de lo contrario se seguiría que las cosas que de ningún modo existen, son malas, y además, que cualquier cosa sería mala, porque no tiene el bien de otra cosa, o sea, que el hombre sería malo, porque no tiene la velocidad de la cabra, o la fuerza del león. Pero la remoción del bien privativamente tomada, se dice ser mal; como la privación de la vista es llamada "ceguera"." (ST, I, q. 48, a. 3, c.).

Ese "*que cualquier cosa sería mala*", referido, claro está, a las cosas finitas, creadas, es justamente la consecuencia lógica de la tesis que estamos criticando.

La diferencia entre "negación" y "privación" es clara por el texto: para el hombre es negación, no privación, no tener la velocidad de la cabra o la fuerza del león; es privación, y no sólo negación, carecer de vista. La razón de ello es que en un caso se carece de una perfección que no forma parte de ni está exigida por la naturaleza del sujeto, mientras que en el otro se carece de algo que el sujeto debería tener de acuerdo con su naturaleza o esencia. Y sólo en este último caso cabe hablar de mal. Ahora bien, si puede haber un mal que sea carencia y no sea privación, entonces puede haber un mal que sea carencia de algo no exigido por la

naturaleza del ente en cuestión. Pero entonces, ¿de dónde le vendría la razón de "mal"?

En efecto: si la cosa en cuestión no exige la perfección que le falta, entonces es que no tiene por qué tenerla, y si no tiene por qué tenerla: ¿cómo su carencia de esa perfección es un mal?

Y efectivamente, el ser finito no exige poseer la infinitud de las perfecciones posibles, al contrario, exige no poseerlas, pues eso sería contrario a su naturaleza de ser finito. Es el poseerlas, no el no poseerlas, entonces, lo que sería para el ser finito un mal (por otra parte, absurdo e imposible).

Pero si, confundiendo las cosas como hacen Queiruga y los otros autores citados, identificamos "carencia" y "privación", entonces, y sólo entonces, es lícito pasar de la necesidad de imperfección en la creatura finita, a la necesidad del mal. En efecto, toda imperfección es carencia de algún bien, de alguna perfección, y si toda carencia es privación, y por tanto, mal, toda imperfección es ya en sí misma un mal (y no sólo condición de posibilidad del mal).

El error de Leibniz, Boff, Queiruga y otros está en creer que el mal es el no ser "*simpliciter*", cualquier no ser, en vez de ser solamente el no ser opuesto a la particular naturaleza del ente en cuestión; cualquier carencia, en vez de solamente la carencia de alguna perfección exigida por la naturaleza del ente en cuestión.

Y este error brota a su vez de otro: identificar el bien con el Bien Supremo. El mal es lo contrario del bien. Pero si el bien es el Bien Supremo, y su característica es la Infinitud de la bondad, entonces toda limitación del bien es mala. Si la Infinitud es parte de la "*ratio boni*", porque es parte de la "*ratio Summo Boni*", y se parte de identificar el bien con el Bien Supremo, entonces, la finitud es mala en cuanto finitud.

Pero, por definición, el Bien Supremo e Infinito no es el bien "*simpliciter*" en el sentido en que decimos que el bien es lo contrario del mal. Con ello nos referimos al bien en general, y no, por tanto, al Bien Supremo. Luego, el mal, contrario del bien, no es formalmente lo

contrario del Bien Supremo. Y entonces, la finitud no tiene por qué ser un mal.

Sin embargo, Queiruga precisa su tesis con esta distinción:

"Lo "metafísico" del mal no es una metáfora, sino una denominación rigurosa, puesto que radica en la esencia misma de la finitud; pretender eliminarlo supone una contradicción estricta. Sería hacer a la criatura Dios o, lo que es lo mismo, hacer In-finito lo finito (ya Leibniz decía: "Dios no podía darle todo sin hacer de ella Dios")" (p. 124).

"En cambio, el "mal" cualificado por este "metafísico" no lo es en sentido estricto: constituye más bien la condición estructural que hace inevitable la aparición del mal concreto" (pp. 128-129).

En esencia, se dice aquí que después de todo, finalmente, el "mal" metafísico no es un verdadero mal. Pero si esto es así, ¿todo se replantea? Si el mal metafísico no es un verdadero mal, entonces, la Creación de suyo no comporta mal alguno, es decir, "mal verdadero", y entonces, estamos de nuevo donde comenzamos: o Dios quiere evitar el mal y no puede, o puede y no quiere, o no puede y no quiere. Pues de hecho el mal existe.

En realidad, lo que dice Queiruga en el texto citado es que la imperfección no es propiamente un mal, sino que es aquello de donde se deriva necesariamente (en forma "inevitable") el mal.

Ésta parece ser la forma en que intenta lograr mantener a la vez que la finitud no es un auténtico mal y que, sin embargo, la creación de un ente finito implica necesariamente el mal.

Si se dice, entonces, como dice Queiruga, que la finitud no es mala en tanto finitud, sino que el mal se sigue necesariamente de ella, entonces, atendiendo al primer miembro de la frase, hay que decir que ésa es efectivamente la tesis de Santo Tomás. Y entonces, quedamos en que el mal no es la simple carencia, sino la privación, es decir, la carencia de lo exigido por la naturaleza del ente en cuestión.

Y entonces, no por el hecho de crear un mundo finito, estaba ya dado el mal. Luego, dado que hay mal, o ha sido querido por Dios, o ha sido permitido, o Dios no es Todopoderoso.

Pero luego, atendiendo al segundo miembro de la frase, hay que decir que es absurdo que de una naturaleza se siga necesariamente la privación de una perfección que naturalmente le conviene. Si por el hecho de ser finita, en una naturaleza creada se sigue necesariamente el mal, quiere decir que toda naturaleza finita, por el hecho de serlo, se priva de alguna perfección que debería por naturaleza poseer.

Pero es contradictorio decir que toda naturaleza, por alguna característica natural suya como es en este caso la finitud, se priva de algo que por naturaleza debería poseer. Si por naturaleza se priva de ello, no es por naturaleza que debería tenerlo, y si por naturaleza debería tenerlo, no es por naturaleza que se ve privada de ello.

De aquí se sigue también que el mal no puede seguirse necesariamente de nada, porque entonces se seguiría naturalmente de ello, y entonces esa naturaleza sería a la vez exigencia de una cosa (pues sólo así la privación de esa cosa sería un mal, como ya dijimos) y exigencia de la privación de esa cosa (pues el mal se seguiría necesariamente de ella, en esta hipótesis), lo que es contradictorio.

Se dirá tal vez que una naturaleza puede determinar necesariamente el mal, no en sí misma, sino en otra naturaleza.

Pero entonces, no se trata de una necesidad absoluta, pues al tratarse de dos naturalezas diferentes, una puede existir sin la otra, al menos, para la Omnipotencia divina, y así se podría evitar ese mal.

Por eso dice Santo Tomás, justamente en el pasaje citado por Fernández del Riesgo que vimos arriba:

"Toda esencia pertenece a alguna cosa definida en la naturaleza. Si cae en el género de la sustancia, es la misma naturaleza de la cosa. Si está en el género del accidente, debe ser causado por los principios de alguna sustancia, y así, será natural a esa sustancia, aunque tal vez no sea natural para otra sustancia. Por ejemplo, el calor es natural al

fuego, aunque pueda no ser natural al agua. Ahora bien, lo que es malo en sí mismo no puede ser natural a nada. Porque es la misma definición del mal el ser una privación de lo que está en un sujeto en virtud de su origen natural, y que debería estar en él. Por tanto, el mal no puede ser natural a ningún sujeto, puesto que es una privación de lo que es natural. Consecuentemente, todo lo que está presente naturalmente en algo es bueno para ello, y es malo que la cosa carezca de ello. Por tanto, ninguna esencia es mala en sí misma". (Contra Gentes, III, 7, 6).

De donde se sigue que el mal no puede ser tampoco lo que se sigue necesariamente de la finitud, pues la finitud es parte de la naturaleza de los seres finitos, y lo que se sigue necesariamente de la naturaleza de algo, es natural.

Se puede objetar: "La muerte es una necesidad natural, luego, es un mal que procede necesariamente de la naturaleza: basta con poseer una naturaleza determinada, para ser mortal".

A lo que respondemos: la muerte es una necesidad natural, pero no metafísica. Por eso es posible el don preternatural de la inmortalidad corporal, y que la muerte de hecho, históricamente, sea consecuencia del pecado. Metafísicamente, la muerte es necesaria solamente supuesto el orden natural de las cosas, no absolutamente.

Por tanto, si todos los males que se siguen "necesariamente" de la finitud lo hacen al modo de la muerte, entonces se confirma que en un mundo finito no tiene por qué absolutamente haber mal alguno, pues la Omnipotencia divina podría sobrenatural o preternaturalmente suprimir todo mal.

Además, lo que se deriva necesariamente, en absolutamente cualquier hipótesis, de algo, pertenece, como a su raíz, a su naturaleza. Luego, si el mal se deriva necesariamente y en cualquier hipótesis de la existencia de seres finitos, es que pertenece a su naturaleza. Pero entonces, la naturaleza misma de las cosas creadas es mala, intrínsecamente.

Ahora bien, Dios es autor de la naturaleza creada, en tanto Creador. Luego, si esta naturaleza es esencialmente mala, Dios es, según esos principios, autor del mal.

Contra esto, recordemos el pasaje del libro de la Sabiduría:

"...porque Dios no hizo la muerte, ni se alegra con la destrucción de los vivientes. Él lo creó todo para que subsistiera: las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni el abismo reina sobre la tierra, porque la justicia es inmortal" (Sabiduría 1,13-15).

Y al Papa San León Magno, Carta "*Cum Laudabiliter*", al obispo Torribio de Astorga, 21 de julio de 447:

(c. 6) *"cum fides vera... omnium creaturarum sive spiritualium sive corporalium bonam confiteatur substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit."* ("la fe verdadera profesada que... la sustancia de todas las criaturas, tanto espirituales como corporales, es buena y que no hay ninguna naturaleza del mal: pues Dios, que es Creador de todo, no ha hecho nada que no sea bueno.")

Y el Concilio de Florencia (1442), en el Decreto para los jacobitas:

"Firmissime credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem, qui quando voluit, bonitate sua universas, tam spirituales quam corporales, condidit creaturas, bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt, nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est". ("...y afirma [la Iglesia] que no hay naturaleza alguna del mal, porque toda naturaleza, en cuanto es naturaleza, es buena"). (1)

Más aún, tenemos que conceder que la Omnipotencia divina puede hacer existir a las criaturas sin ningún mal moral y sin ningún mal físico. Que la finitud sea necesaria en las criaturas y que la finitud haga posible el mal, no quiere decir que el mal sea necesario. La única forma de negar esto es hacer derivar necesariamente el mal físico y el mal moral de la finitud.

Pero si la finitud impone, por ejemplo, el mal moral, entonces el bien moral se vuelve imposible, a no ser que antes nos volviéramos Infinitos.

Si, por el contrario, la finitud impone solamente la posibilidad del mal moral, dejando la posibilidad de no incurrir en él, entonces el mal moral no se deriva necesariamente de la finitud.

Es cierto que la libertad creada y humana, dejada a sus solas fuerzas, probablemente terminaría por fallar alguna vez. Pero también es cierto que la Omnipotencia puede impedirlo, al menos, sobrenaturalmente. De hecho, así lo ha hecho en el caso de María Santísima, por ejemplo, que por la fe sabemos no ha cometido nunca el más mínimo pecado venial. Y que no ha dejado por ello de ser finita.

Si, por el contrario, el mal moral es una consecuencia necesaria de la finitud, entonces no es libre. Pero si no es libre, entonces tampoco es mal moral o pecado, pues no hay pecado si no hay libertad del albedrío. Luego, la tesis de Queiruga lleva por otro camino a negar la existencia del mal moral.

Por lo que toca al mal físico, Dios puede hacer por sí mismo, sobrenaturalmente, todo lo que hace naturalmente mediante las causas segundas, y así puede, por ejemplo, alimentar a los carnívoros sin necesidad de que mueran otros animales, mantener con vida indefinidamente a todo ser vivo, etc.

Evidentemente, se podría decir que ello sería contrario a su Sabiduría, y que "*de potentia ordinata*", Dios no lo hace ni lo haría. Pero alcanza con que "*de potentia absoluta*" pueda hacerlo, para que ya no implique contradicción, ni por tanto, pueda decirse que el mal físico se sigue necesariamente de la finitud de los seres corpóreos.

Luego, si, como dice Queiruga, la finitud en sí misma no es propiamente un mal, y, como hemos mostrado recién, de la finitud no se sigue con necesidad absoluta mal alguno, entonces resulta que la tesis central de Queiruga, que dice que la creación de un mundo sin mal es imposible, por la finitud esencial de lo creado, no se sigue de ningún modo.

9) Luego, o Dios no crea nada, o crea un mundo malo.

Rechazamos esta disyuntiva, por lo recién dicho: no necesariamente un mundo creado, finito e imperfecto (en el tercer sentido) es malo.

10) Ahora bien, crear un mundo malo es mejor que no crear nada.

La tesis parte de un supuesto falso: que un mundo, una creatura, esencialmente malos, son posibles.

11) Luego, no se puede acusar a Dios por el mal que hay en el mundo.

Ciertamente, pero porque "permitir" no es lo mismo que "querer" ni "causar". El mal moral es consecuencia del abuso de la libertad por parte de la creatura.

12) Sobre todo, por la fe, los cristianos sabemos que Dios nos ha creado para liberarnos del mal por su Hijo Jesucristo.

Aquí se plantea otro gran problema ocasionado por la tesis de Queiruga: si el mal se sigue necesariamente de la finitud, entonces es imposible un ser finito sin mal. Sin embargo, la salvación en Cristo es justamente la liberación del mal. Entonces ¿la salvación cristiana implica la "descreaturización" de las creaturas, que serían igualadas al Creador? ¿O la salvación en Cristo no implica la total liberación del mal? ¿O no hay salvación en Cristo?

Queiruga mismo formula (p. 146) esta dificultad con palabras de Schillebeeckx:

"La finitud no implica, por sí misma, sufrimiento y muerte. Si así fuese, la fe en una vida superior y supraterránea -que no deja de ser una vida de seres finitos- sería una contradicción intrínseca. Las creaturas nunca serán Dios." (Cristo y los cristianos, Madrid, 1982, pp. 711 y 818).

Fernández del Riesgo, en su artículo mencionado, cita también similares objeciones de parte de J. L. Ruiz de la Peña (*Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, 1995), Manuel Fraijó (*Mal: así lo vive el*

cristianismo, en: AA.VV., *El enigma del mal*, 1995) y Juan Antonio Estrada (*Razones y sinrazones de la creencia religiosa*).

La objeción es clara y terminante. La respuesta de Queiruga no lo es tanto. La califica de objeción formidable, pero de evidencia abstracta, a la que le falta la mediación de la historia. Esa "mediación de la historia", por lo que dice luego, consiste al parecer en que "lo *que va a ser actualizable al final no puede serlo al principio*" (ibid). Es decir: "que en la creatura se dé la posibilidad absoluta de ser plena y feliz", no quiere decir "que esa posibilidad sea actualizable en cualquier momento".

Por lo que parece, la respuesta consiste en decir que lo que ahora nos parece imposible no tiene por qué parecernoslo luego, pues aún no hemos alcanzado nuestra plena madurez. O, dicho de otro modo, lo que es imposible a la creatura en el tiempo, en el proceso de su perfeccionamiento histórico, no tiene por qué serlo al final, en la Eternidad.

Es muy cierto que la historia y el tiempo imponen necesariamente la finitud. Pero de ahí no se sigue que la finitud esté vinculada exclusivamente al tiempo y a la historia.

Por otra parte, si el principio de no-contradicción, con base en el cual se formula la objeción, no es seguro, pues a lo mejor es parte de la "inmadurez" propia de la historia, entonces ningún discurso es posible, tampoco el de Queiruga, pues todo discurso se basa en ese principio.

Y tampoco, ciertamente, es necesario pasar de la posibilidad de que la creatura sea plena y feliz a la posibilidad de que deje de ser finita, por todo lo que ya dijimos.

Pero por sobre todo, si así fuesen las cosas, al final no sería la creatura la que sería plena y feliz, sino solamente Dios, ya que la creatura se habría "fundido" en Dios y habría desaparecido en Él, existiendo en adelante solamente Dios.

Luego habla de: "...la maravilla incomprensible del misterio: cómo, conservando la propia identidad -y por lo mismo, la finitud y la

distinción respecto de Dios- puede el hombre sentirse plenamente realizado y feliz, más allá de todo mal." (p. 147).

Aquí se da marcha atrás: ahora, la creatura sigue siendo finita en la vida eterna. Pero si la finitud es mal, o aquello que hace "inevitable" la aparición del mal, entonces, en la vida eterna sigue habiendo mal, lo cual es absurdo.

Ciertamente es maravillosa la promesa y esperanza de la salvación, pero no por la razón que supone aquí Queiruga: que el mal es intrínseco al ser finito, y que sin embargo, el ser finito va a ser un día liberado del mal sin ser "liberado" de su finitud.

Pero luego dice que "*intuimos la posibilidad*". Citemos:

"El misterio de la comunión personal, cuyas realizaciones más puras nos asombran ya en esta vida, entreabre la puerta. El poder maravilloso y paradójico del amor, que tanto fascinó a Hegel desde su juventud, permite entrever que la comunión con Dios hace posible esta última realización del hombre." (p. 147).

Sigue una cita de la "*Philosophie der Religion*" de Hegel:

"Porque el amor es una distinción de dos que, sin embargo, no son en definitiva distintos entre sí. El sentimiento y la conciencia de esta identidad es el amor, ese "estar fuera de mí": tengo mi autoconciencia no en mí, sino en otro (...), en cuanto que también él está fuera de sí, tiene su autoconciencia únicamente en mí, y ambos somos únicamente esta conciencia del estar fuera de sí y de la propia identidad".

Y epiloga Queiruga:

"No cometen ninguna arbitrariedad los teólogos que, a este propósito, hablan de una cierta "infinitización" del hombre, la cual, sin embargo, no suprime la identidad, porque el don de Dios se inserta en el esfuerzo de la historia. Al revés de lo que sucede en la hipótesis de una creación en estado perfecto, lo que aquí se da es una potenciación de la propia mismidad, de aquello que se escogió libremente ser. No hay, por tanto, alienación, sino implementación de

lo que queremos ser, de la plenitud adivinada y deseada por nuestra más íntima y radical "saudade" (p. 148).

Aquí volvemos, entonces, a la "infinitezación". La "solución final" va por el lado, en definitiva, del panteísmo. Hegel y el amor son los patrocinadores infaltables, junto con la historia, de esta final disolución del monoteísmo cristiano trascendente en una postura que sólo puede decir algo definido a condición de decir el panteísmo, la identificación pura y simple entre Dios y su creatura.

La lógica es siempre inflexible, más allá de la retórica. Si la finitud lleva consigo necesariamente el mal, y la salvación es liberación total y radical del mal, entonces la salvación es "infinitezación" de la creatura, que es hecha igual al Creador, Infinita como Él. Pero esto es panteísmo.

Aquí debemos volver a copiar el pasaje ya citado del mismo Queiruga:

"Lo "metafísico" del mal no es una metáfora, sino una denominación rigurosa, puesto que radica en la esencia misma de la finitud; pretender eliminarlo supone una contradicción estricta. Sería hacer a la creatura Dios o, lo que es lo mismo, hacer In-finito lo finito (ya Leibniz decía: "Dios no podía darle todo sin hacer de ella Dios")." (p. 124).

"En cambio, el "mal" cualificado por este "metafísico" no lo es en sentido estricto: constituye más bien la condición estructural que hace inevitable la aparición del mal concreto." (pp. 128-129).

¿En qué quedamos, entonces? ¿Dios puede o no puede "infinitezar" a la creatura? ¿La salvación implica o no la eliminación del mal?

Queiruga viene a decir entonces que en la expresión "mal metafísico", el sustantivo "mal" está tomado en sentido no estricto, y el adjetivo "metafísico" sí lo está.

Pero entonces, lógicamente, lo del adjetivo no importa. Hay muchas cosas -metafísicamente hablando- en el ser finito; lo que nos interesa aquí es si alguna de ellas puede ser llamada "mal" en sentido estricto, y Queiruga nos dice ahora que no. Si nos quedamos aquí, resulta que todo sigue exactamente en el punto en que lo dejaron los clásicos: la

finitud no es un mal; luego, el mal no se impone necesariamente por el solo hecho de la Creación; luego, Dios permite el mal.

Pero Queiruga agrega que el mal se sigue necesariamente de la finitud. Esto nos lleva a las consecuencias opuestas a las anteriores. Si el mal se sigue necesariamente de la finitud (si "inevitable" no quiere decir "necesaria", entonces el mal no está necesariamente dado con la sola Creación, y volvemos a lo de arriba), entonces, al fin y al cabo, es cierto que para salvar a la creatura hay que desfinitizarla, lo cual el mismo Queiruga nos acaba de decir que es imposible, porque es contradictorio.

Ahora sin embargo se muestra partidario de la "infinetización". Lo de "*cierta infinitización*" es obviamente absurdo: algo, o es finito o es Infinito, pero nada puede ser "en cierto modo" finito o Infinito. La Infinitud estricta es la ausencia absoluta de límite; luego, algo tiene algún límite y es finito, o no tiene ninguno y es Infinito.

Y entonces, partir de aquí comienza a seguirse lógicamente una serie de absurdos. La Infinitud es también Infinitud en la duración, o sea, Eternidad. Al ser "infinetizada", la creatura es "eternizada": deja de haber comenzado a existir alguna vez, y pasa a haber existido desde siempre, como Creador. Su pasado ya no es más el pasado histórico y creado, puesto que ahora no tiene pasado, porque nunca lo tuvo: es Eterna, y vive desde siempre en el eterno presente, luego de haber conquistado ese supremo estado a través de la historia, del antes y del después. No ha sido salvada nunca, porque Dios, el Infinito, no tiene necesidad de salvación, ya que por definición es totalmente inmune al mal. Precisamente su salvación ha consistido en haber alcanzado, por gracia de Dios, el estado de no haber sido salvada nunca, en tanto Infinita. Dios se ha salvado a Sí Mismo, porque Dios no necesita salvación, y precisamente por eso, no ha podido ser salvado de ningún modo. La Infinitud conquistada por la creatura, con la gracia del Creador, consiste precisamente en no haber sido nunca conquistada, en no haber nunca comenzado a ser. Tanto ha amado Dios a su creatura, que la ha suprimido. Siendo la creatura ahora Dios, Infinita y única como Él, es decir, por tanto, existiendo ahora solamente Dios, resulta también verdad que Dios ha pecado y ha sido salvado en el pasado, por Sí mismo, precisamente cuando, infinitizándose, se convirtió a Sí mismo en Él mismo.

El más mínimo intento de negar cualquiera de estas absurdas consecuencias vuelve a introducir la distinción entre Dios y la creatura, y por tanto, la finitud de la creatura, y con ella, según Queiruga, el mal.

Por supuesto que tales absurdos sólo pueden ser compatibles con la filosofía de Hegel, el cual, habiendo rechazado el principio de no contradicción, reduce a la persona a la autoconciencia, marginando la substancialidad. Pero además, debe decir que cada uno de los amantes tiene su autoconciencia en el otro. O sea, que cuando dice "Yo", en realidad es el otro el que está diciendo "Yo" a través de él. "Yo" quiere decir lo mismo, en definitiva, que "Tú", lo cual quiere decir, a su vez, que "Tú" no es más que una forma circunloquial de decir "Yo". Al final, "Yo soy yo". La muerte de la diferencia es la muerte del amor.

Queiruga afirma que nuestra identidad personal se conserva, porque lo que se "infinitiza" es lo que cada uno de nosotros escogió libremente ser, en la historia, de modo que ello no significaría un avasallamiento de nuestra mismidad personal, como lo sería el haber sido creados ya en estado de suma perfección.

Aquí hay varias confusiones. En primer lugar, una cosa es la perfección propia de una creatura y otra la Infinitud, como ya dijimos.

En segundo lugar, es cierto en general que el ser personal creado no llega a la perfección sin haber ejercitado la libertad. Con todo, la posibilidad de que niños que mueren a muy temprana edad gocen de la visión beatífica debe amortiguar un poco la afirmación anterior.

En tercer lugar, el ser sustancial de la persona creada no es objeto de su decisión libre, pues es el supuesto básico de la misma: hay que ser una persona sustancialmente existente, de modo finito o Infinito, para ejercitar la libertad. Por ello mismo, no podemos escoger libremente ser finitos o ser Infinitos. Lo primero lo somos necesariamente; lo segundo es en nuestro caso imposible. Ahora bien, no se delibera ni elige sobre lo necesario o lo imposible, sino sólo sobre lo contingente. La "mismidad personal" que se expresa en la elección libre no es la mismidad sustancial básica, que es anterior a toda elección de parte nuestra.

Y finalmente, la imposible "infinetización" no sería "avasallamiento" por el hecho de desconocer nuestra libertad, sino por el hecho de arruinar nuestro mismo ser sustancial creado, base de toda opción libre. La "alienación" aquí no estaría en imponernos algo que no pasa por nuestra libertad, sino en destruirnos, pura y simplemente. Porque antes de la "mismidad" e identidad que nos viene de nuestras opciones libres, y como fundamento de ellas, está la mismidad e identidad que nos viene del hecho de ser esta sustancia finita que somos, anteriormente e independientemente de nuestra voluntad.

La tesis de Queiruga, entonces, tiene en común con el maniqueísmo la afirmación de que el mal es algo esencial a la creatura. La diferencia está en que mientras los maniqueos ponían el mal en la materia, Queiruga lo pone en la finitud, o lo hace derivar necesariamente de ella. Por eso, para los maniqueos aún era posible que algo creado, permaneciendo creado y finito, escapara del mal: el espíritu finito se salva del mal salvándose de la materia, no necesariamente, tal vez, de la finitud (aunque a veces las corrientes gnósticas afirmaban también una disolución final de todas las cosas en Dios).

En cambio, para Queiruga, como el mal está en la finitud, que es condición de la creatura como tal, la única posibilidad de salvación está en la desfinitización y descreaturización. Así es como su maniqueísmo viene a resolverse, lógicamente al menos, en el panteísmo.

No queda más que terminar recordando las proféticas palabras de San Pío X, en el *Motu proprio "Praeclara"*:

"Aquinatem enim deserere, in re philosophica praesertim et theologica, uti iam diximus, non sine magno detrimento esse potest..."

"Como ya dijimos, no es posible apartarse de Santo Tomás sin grave daño, principalmente en materia filosófica y teológica..."

Objeción: Para Queiruga, el mal no es naturaleza, pues, o es la finitud, que no es naturaleza, sino límite de la naturaleza, o es consecuencia necesaria de la finitud.

Respuesta: La finitud, como tal, no existe. Lo que existe son las naturalezas finitas, y más concretamente, los individuos que poseen una naturaleza finita.

Luego, si el mal existe en la realidad y consiste en la finitud, el mal se identifica en la realidad con las naturalezas finitas.

Si se dice que el mal no es la finitud, sino lo que se sigue necesariamente de ella, entonces, en la realidad, eso quiere decir que el mal es lo que se sigue necesariamente de las naturalezas finitas. Pero volvemos entonces a lo ya dicho. Si el mal se sigue necesariamente de las naturalezas finitas en cuanto tales, con necesidad absoluta, entonces es parte esencialmente integrante de ellas, y ellas son entonces esencialmente malas, contra lo que dice el Concilio de Florencia.

Capítulo 11 - ¿Dios castiga?

Si Dios castiga.

Parecería que no:

- 1) El castigo es un mal. Pero Dios no es autor del mal. Luego, Dios no castiga.
- 2) El mal es una privación y la privación no tiene causa eficiente, sino sólo deficiente. Luego, su causa sólo puede ser la creatura, que es la que puede fallar en su acción. Pero el castigo es un mal. Luego, sólo la creatura puede castigar, no Dios.
- 3) El que castiga no ama. Pero Dios nos ama. Luego, Dios no castiga.
- 4) El castigo por el pecado es algo justo, mientras que la misericordia va más allá de la justicia. Ahora bien, según la Revelación, Dios es misericordioso y, por tanto, en vez de castigar el pecado, lo perdona. Por tanto, Dios no castiga.
- 5) El mismo infierno no es castigo, porque no es querido, sino sólo permitido por Dios. Luego, Dios no castiga.
- 6) El infierno no es castigo, porque no es pena por el pecado, sino solamente consecuencia del pecado. Luego, Dios no castiga.
- 7) El único castigo es el infierno. Pero el infierno no es en esta vida. Luego, Dios no castiga, al menos en esta vida.

Contra esto:

Es evidente en muchos pasajes del Antiguo y el Nuevo Testamento que Dios castiga a los ángeles y a los hombres por sus pecados. Por ejemplo, Mt 25,41-46:

“Entonces dirá también a los de su izquierda: “Apártense de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el Diablo y sus ángeles.

Porque tuve hambre y no me dieron de comer (...) E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a la vida eterna”.

De donde se deduce que:

- a) Por el contexto, la razón para ir al fuego eterno es de orden moral y es una culpa: “*Tuve hambre y no me dieron de comer...*”, etc.
- b) El infierno existe.
- c) Es eterno, o sea, no tiene fin. Por tanto, del infierno no sale nadie: no habrá una reconciliación final de los condenados con Dios.
- d) En él se encuentran ya, por lo menos, los ángeles caídos. No es, por tanto, una mera posibilidad.
- e) En él se encontrarán, luego de la segunda venida del Señor, algunos seres humanos condenados. Lo cual no excluye que ya existan ahora condenados entre los difuntos, si bien eso no está afirmado en el texto. Luego, no todos los seres humanos se salvan.
- f) El fuego eterno tiene una finalidad, ha sido “*preparado para el Diablo y sus ángeles*”. O sea, no es una mera consecuencia ciega o azarosa, sino algo previsto y querido por Dios.
- g) En efecto, la expresión “*preparado para el Diablo y sus ángeles*” es un “pasivo divino”, o sea, una forma de evitar, por respeto, nombrar a Dios. En vez de decir que Dios lo ha preparado, se dice que está preparado o que ha sido preparado. De hecho, otros manuscritos ponen “*preparado por el Padre*” o “*preparado por el Señor*”.
- h) Por tanto, si ha sido previsto y querido, “*preparado*”, por Dios, por razón del pecado y de la culpa, pues eso es lo que tienen en común el Diablo, sus ángeles y los hombres que son colocados a la izquierda del Juez en el último día, entonces ha sido “*preparado*” como castigo por el pecado. Su misma eternidad sin fin excluye otra finalidad, como podría ser la corrección o la conversión.
- i) Del mismo modo, se llama a los condenados “*malditos*”, lo cual es también un “pasivo divino”: Dios los maldice, es decir, “dice el

mal” contra ellos como consecuencia de sus pecados y de su falta de arrepentimiento.

- j) Pero además, está dicho explícitamente en el texto evangélico: “*Irán éstos a un castigo eterno*”. Se explicita la calidad de “*castigo*” del infierno y se vuelve a afirmar su eternidad.
- k) La esencia del infierno está expresada en esas dos expresiones: “*Apártense de mí*”, o sea, la pena de daño, que es la principal, la pérdida de Dios, fin último de nuestra existencia, y “*el fuego eterno*”, o sea, la pena de sentido.
- l) Luego, Dios castiga.

Respuesta:

Hay que decir que Dios castiga. En efecto, Dios crea todo en orden a un fin, que es Él mismo. Las creaturas racionales por naturaleza tienden libremente a ese fin para el que Dios las ha creado y, entonces, pueden fallar y no alcanzar el fin, por el mal uso de su libertad, lo cual es un mal. Luego, el infierno, que consiste esencialmente en la pérdida del fin último, es posible por el solo hecho de que existe la creatura racional dotada de libre albedrío.

Nada ocurre sino aquello que Dios Todopoderoso quiere o permite. Luego, ese mal que es la condenación eterna no ocurre sino porque Dios o lo quiere o lo permite.

Ese mal que es el infierno o la condenación eterna es una consecuencia del mal uso de la libertad por parte de la creatura racional. Ahora bien, por el mal uso de la libertad se incurre en la culpa. Y el mal que es una consecuencia de la culpa, es una pena o castigo, pues la culpa altera el orden de la justicia y es función de la pena o castigo restablecerlo. Luego, la condenación eterna tiene razón de pena o castigo por el pecado.

Pero la pena o el castigo por el pecado, si bien implica necesariamente un mal para el que es castigado, en sí misma no es un mal, sino un bien, pues su finalidad es restablecer el orden de la justicia, alterado por la culpa. De ahí que la pena sólo tiene sentido si es justa, pues lo justo es

bueno. Ahora bien, un bien no puede ser solamente permitido por Dios, tiene que ser querido por Él, que es la fuente y la Causa Primera de todo bien. Luego, la condenación eterna del pecador no arrepentido es una pena querida por Dios. En ese sentido, Dios castiga.

A los argumentos respondemos:

- 1) El castigo es tal por el mal que inflige al castigado, pero es también un bien, en la medida en que restablece el orden de la justicia. Luego, bajo este aspecto, tiene que tener a Dios como Causa Primera, porque todo bien viene en última instancia de Dios, Bien Supremo. Luego, Dios castiga, sea mediante las causas segundas, sea en forma directa e inmediata.
- 2) El mal como tal no tiene causa eficiente, pero el acto del cual resulta un mal para alguno, sí. Es decir, el incendio y la destrucción de un bosque, por ejemplo, que es un mal, en cuanto mal no tiene causa eficiente, pero sí en cuanto incendio, a saber, el encendido de un fósforo. De ese modo el castigo consiste en algún tipo de acción o de permisión de la cual resulta el mal para el castigado. Y en ese sentido, el que actúa o permite de ese modo es causa del castigo. Pero toda acción o permisión de la creatura depende de una acción o permisión de Dios. Y lo que es bueno, en tanto lo es, no puede ser simplemente permitido por Dios, sino que ha de ser querido por él y lo ha de tener como causa eficiente, pues el bien se identifica con el ser. Luego, Dios es Causa Primera del castigo, en lo que éste tiene de ser y de bien. Luego, Dios castiga.
- 3) Si el que castiga no ama, entonces los padres no aman a sus hijos cuando los castigan. Por el contrario, amar es querer el bien del otro, y el castigo es un bien, en esta vida, no solamente en cuanto restablece el orden de la justicia, sino además, en cuanto sirve para la corrección del pecador, lo cual apunta a su salvación eterna. Por eso, es por amor que los padres castigan a sus hijos. Por lo que tiene que ver con la condenación eterna, que no tiene finalidad correctiva, se debe a que el amor de Dios no elimina su justicia, de modo que el pecador no arrepentido, que rechaza hasta el final el amor de Dios que busca su salvación, cae por ello mismo bajo la justicia divina, que restablece el orden propio de la justicia mediante la pena del infierno.

- 4) Dios misericordioso perdona siempre al pecador arrepentido, pero el pecador puede no arrepentirse, y entonces está sujeto al castigo de la justicia divina.
- 5) El infierno o la condenación eterna no puede ser solamente permitido por Dios, como se ha dicho, porque en sí mismo no es un mal, sino un bien, en tanto pena por el pecado que restablece el orden de la justicia.
- 6) El infierno no puede ser solamente consecuencia del pecado, y no castigo por el pecado, porque el pecador incurre en culpa y la consecuencia de la culpa es justamente la pena, como se ha dicho.
- 7) Los males de esta vida, al menos algunos de ellos, son consecuencia de nuestros pecados. Ahora bien, como se ha dicho, el pecado implica la culpa, y la consecuencia de la culpa es la pena. Luego, algunos males de esta vida son penas por el pecado. La pena o castigo tiene dos finalidades, como se ha dicho: una es la restauración del orden de la justicia, y la otra es la corrección del pecador. El pecado, por su parte, puede ser venial o mortal. En lo referente al pecado mortal, si no es perdonado, lo cual supone el arrepentimiento del pecador, la restauración del orden de la justicia se da solamente por la condenación eterna. Pero los males de esta vida pueden tener el efecto de hacer reflexionar al pecador y conducirlo al arrepentimiento y, bajo esa categoría, pueden ser llamados castigos medicinales o correctivos. En lo referente al pecado venial, las penas de esta vida tienen razón tanto de corrección como de restauración de la justicia.

Capítulo 12 - ¿Es Satanás un ser personal e individual?

Se trata aquí de hacer un breve análisis del siguiente artículo: LEÓN-DUFOUR, Xavier, S.J.: *El Diablo*, artículo traducido y condensado por Ana Rubio para "Selecciones de Teología", XLI, (2002), 164, pp. 347-354. El original es *Que Diable!*, "Études", 396 (2002), 349-363. Hemos tenido acceso solamente a la versión condensada española.

Este autor (en adelante, L.D.) es bastante conocido en ambientes eclesiales aun laicales, entre otras obras por su "Vocabulario de Teología Bíblica". En este artículo se lanza a una desafortunada "desmitologización" del tema del diablo, que analizaremos brevemente.

Agradecemos al Pbro. Dr. Miguel Antonio Barriola sus valiosas observaciones, que hemos integrado al texto.

L.D. comienza constatando cierta renovada actualidad del tema del diablo, y dice entre otras cosas:

"Las peticiones de exorcismo han aumentado considerablemente en Francia desde hace unos decenios. Al mismo tiempo que se le hace un guiño a la credulidad, se aprovecha uno de la situación".

Deja bastante perplejo esto que parece ser un juicio interpretativo y valorativo de la actuación pastoral de la Iglesia ante el tema de las solicitudes de exorcismos.

Luego, constata que:

"La Iglesia ha mantenido constantemente la existencia de un Adversario del designio de Dios, sin pronunciarse, no obstante, sobre su naturaleza. Tales especulaciones no son objeto de definiciones conciliares."

¿Es verdad que la Iglesia, al profesar la existencia del diablo, no se ha pronunciado sobre su naturaleza? De entrada, notemos que ello sería lógicamente imposible, pues no se puede afirmar la existencia de algo sin decir al menos lo suficiente sobre su "naturaleza" para que no se

piense que estamos afirmando la existencia de otra cosa distinta. Decir: "X existe", no es afirmar la existencia de nada. Pero el autor continúa:

"El concilio de Letrán (1215) se pronunció contra los cátaros para recordar que los ángeles son seres creados por Dios, sin precisar su naturaleza."

El IV Concilio de Letrán, ecuménico, del año 1215, en su profesión de fe, dice:

"Firmemente creemos y simplemente confesamos, que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inmutable (...), Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y los demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza, mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugerencia del diablo." (Dz 428).

Aquí se nos dice algo, ciertamente, sobre la "naturaleza" del diablo: es una criatura invisible, espiritual, angélica, creada buena por Dios (buena por "naturaleza", justamente), y que se hizo mala a sí misma. Obviamente, ello supone una naturaleza y unos actos espirituales y libres que exigen la naturaleza personal.

Pero agrega L.D.:

"La encíclica "Humani Generis" (1950) declara que el diablo es una criatura personal, sin precisar el concepto de persona."

Esto parece un juego en el que cada casillero remitiese a otro. Ahora resulta que el Magisterio ha dicho que sí es un ser personal (lo cual ya es decir algo de la "naturaleza" del diablo), pero no se ha precisado el concepto de "persona". Es evidente que a cualquier explicación que diese el Magisterio se podría aplicar el mismo tratamiento, como pasa cuando se pide a alguien que defina todos los términos que emplea (cosa obviamente imposible).

Con todo, ¿se lo podrá "precisar" tanto que al final resulte que no es una criatura personal?

Luego dice:

"Para evitar el error gnóstico, Pablo VI situó la cuestión del diablo como "la interpretación cristiana del mal"."

No viene la cita de Pablo VI. Con todo, así como está, se puede entender de dos formas muy diferentes eso de "la interpretación cristiana del mal": 1) Lo que existe es el mal, y el "diablo" es una metáfora cristiana para hablar de eso. 2) La fe cristiana nos muestra la verdadera clave de la realidad del mal, que es la existencia personal del diablo.

Es claro que ha sido el segundo el sentido de las palabras del Papa, a tenor de toda la tradición de la Iglesia.

Pero ya que estamos con el Magisterio de la Iglesia, veamos lo que dice el Catecismo de la Iglesia Católica.

"La existencia de los ángeles, una verdad de fe

328. *La existencia de seres espirituales, no corporales, que la Sagrada Escritura llama habitualmente ángeles, es una verdad de fe. El testimonio de la Escritura es tan claro como la unanimidad de la Tradición."*

Aquí el Catecismo afirma claramente que la existencia de los ángeles, entendiendo con ello seres espirituales, no corporales, es una verdad de fe. Ello es evidente desde que la vemos formar parte de la profesión de fe de un Concilio Ecuménico como el Lateranense IV. Y ya aquí se dice algo de su "naturaleza": son espirituales, no corporales.

"Quiénes son los ángeles

329. *S. Agustín dice respecto a ellos: "Angelus officii nomen est, non naturae. Quaeris numen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est: ex eo quod est, spiritus est, ex eo quod agit, angelus" ("El nombre de ángel indica su oficio, no su naturaleza. Si preguntas por*

su naturaleza, te diré que es un espíritu; si preguntas por lo que hace, te diré que es un ángel") (Psal. 103,1,15). Con todo su ser, los ángeles son servidores y mensajeros de Dios. Porque contemplan "constantemente el rostro de mi Padre que está en los cielos" (Mt 18,10), son "agentes de sus órdenes, atentos a la voz de su palabra" (Sal 103,20).

330. *En tanto que criaturas puramente espirituales, tienen inteligencia y voluntad: son criaturas personales (cf. Pío XII: DS 3891) e inmortales (cf. Lc 20,36). Superan en perfección a todas las criaturas visibles. El resplandor de su gloria da testimonio de ello (cf. Dn 10,9-12)."*

Se aclarara aquí en el Catecismo el sentido del término "espirituales": tienen inteligencia y voluntad, y por tanto son seres personales.

El pronunciamiento de Pío XII al que se refiere el Catecismo se encuentra en la Encíclica "*Humani Generis*" de 1950. El Papa está elencando los errores de la "Nueva Teología", y dice:

"Algunos plantean también la cuestión de si los ángeles son criaturas personales, y si la materia difiere del espíritu." (Dz 2318).

Continúa el Catecismo diciendo:

"II. La caída de los ángeles

391. *Tras la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (cf. Gn 3,1-5) que, por envidia, los hace caer en la muerte (cf. Sb 2,24). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en este ser un ángel caído, llamado Satán o diablo (cf. Jn 8,44; Ap 12,9). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios. "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali" ("El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos") (Cc. de Letrán IV, año 1215: DS 800)."*

Aquí el Catecismo enseña que el diablo es un ángel caído, de donde se sigue **que es un ser espiritual y personal** como arriba el mismo Catecismo ha enseñado acerca de los ángeles en general.

“392. La Escritura habla de un pecado de estos ángeles (2 P 2,4). Esta "caída" consiste en la elección libre de estos espíritus creados que rechazaron radical e irrevocablemente a Dios y su Reino. Encontramos un reflejo de esta rebelión en las palabras del tentador a nuestros primeros padres: "Seréis como dioses" (Gn 3,5). El diablo es "pecador desde el principio" (1 Jn 3,8), "padre de la mentira" (Jn 8,44).

393. Es el carácter irrevocable de su elección, y no un defecto de la infinita misericordia divina lo que hace que el pecado de los ángeles no pueda ser perdonado. "No hay arrepentimiento para ellos después de la caída, como no hay arrepentimiento para los hombres después de la muerte" (S. Juan Damasceno, f.o. 2,4: PG 94, 877C).

394. La Escritura atestigua la influencia nefasta de aquel a quien Jesús llama "homicida desde el principio" (Jn 8,44) y que incluso intentó apartarlo de la misión recibida del Padre (cf. Mt 4,1-11). "El Hijo de Dios se manifestó para deshacer las obras del diablo" (1 Jn 3,8). La más grave en consecuencias de estas obras ha sido la seducción mentirosa que ha inducido al hombre a desobedecer a Dios.

395. Sin embargo, el poder de Satán no es infinito. No es más que una criatura, poderosa por el hecho de ser espíritu puro, pero siempre criatura: no puede impedir la edificación del Reino de Dios. Aunque Satán actúe en el mundo por odio contra Dios y su Reino en Jesucristo, y aunque su acción cause graves daños -de naturaleza espiritual e indirectamente incluso de naturaleza física- en cada hombre y en la sociedad, esta acción es permitida por la divina providencia que con fuerza y dulzura dirige la historia del hombre y del mundo. El que Dios permita la actividad diabólica es un gran misterio, pero "nosotros sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman" (Rm 8,28).”

¡Sin duda, son unas cuantas indicaciones acerca de la "naturaleza" del diablo y sus ángeles, y van exactamente en contra de la tesis de L.D.!

Comienza entonces el autor a historiar la enseñanza bíblica respecto del diablo, como veremos, en frontal oposición a lo que enseña la Iglesia:

"Para librarse de este dilema, Israel recurrió a la intervención de terceros personajes. El relato del Génesis exonera del pecado de los orígenes tanto a Dios como a Adán, haciendo recaer sobre una criatura de este mundo -la serpiente- el papel de tentador."

¡Nos encontramos pues con que el relato del Génesis tiene la finalidad de exonerar de su culpa a Adán! Y también a Dios.

Respecto de lo primero: ¿porqué entonces la acción de Adán y Eva es presentada claramente como una elección libre y culpable de desobediencia al mandato de Dios, al punto de merecer la expulsión del Paraíso, las maldiciones respectivas y la muerte misma? Si el autor del Génesis entiende que Adán no es culpable, ¿no debería eso llevarlo lógicamente a la conclusión de que Dios es injusto? ¿Es ésa la tesis de este libro sagrado?

Respecto de lo segundo: ¿exonerar a Dios de la culpa? ¿Para ello es necesario el diablo? ¿No hubiese alcanzado con reconocer que la culpa es del hombre? La tesis de L.D. es que precisamente, para no reconocer nuestra culpa, y no culpar tampoco a Dios, hemos "inventado" al diablo. Pero eso es contradicho precisamente por el texto del Génesis, en el cual, a pesar de estar presente la "serpiente", el hombre es claramente culpable.

Además, puestos en esa lógica: ¿cómo "exonerar" a Dios del pecado de Satanás? ¿Sería necesario inventar otro Satanás? ¿Y así "ad infinitum"?

En realidad, no "exonera" a nadie de su pecado el haber pecado cediendo a la tentación de otro, porque el ceder a la tentación sigue siendo un acto libre y por tanto responsable.

Luego dice:

"El Cronista atribuye a Satán, y no a Dios, la incitación hecha a David para elaborar el censo del pueblo, empresa juzgada culpable (1 Cro 21,1; cf. 2 S 24,1). Satán exime a Dios de una mala acción."

Aumenta la perplejidad. ¿La incitación vino de fuera de David, o no? ¿Vino de Dios, o no? ¿La empresa era realmente culpable, o sólo fue "juzgada" así?

Luego, preparando el terreno para abordar el Nuevo Testamento, dice:

"Según la regla de la comunidad de Qumrán, "un espíritu (o ángel) de tinieblas" ha sido creado por Dios al lado de un "Espíritu de luz". Se le llama también Belial (2 Co 6, 15). Es evidente la influencia del dualismo iraní."

O sea que esa influencia del dualismo iraní estará presente también en el Nuevo Testamento, se espera que infiera el lector.

En cuanto al "dualismo iraní", se ha de aclarar que Israel lo ha purificado considerablemente, ya que los dos principios antagónicos (Ormuz y Ahriman = Bien y Mal) eran "dioses". Cosa que no sucede así en la teología del pueblo elegido. Satán es claramente un ser sometido a Yahweh.

Por otra parte, tal influjo de otra cultura, sobre los contenidos de la propia fe, en nada repugna a la tradición bíblica. Así, los hebreos (fuera de los saduceos) admitieron la "inmortalidad del alma" por su contacto con la filosofía griega. *"Con el libro de la Sabiduría la inmortalidad del alma de los justos está claramente afirmada (Sap 3,1-4)".* (J. Dheilly, "Immortalité" en su obra: *Dictionnaire Biblique*, Desclée, Tournai, 1964, 521).

Continúa:

"En el NT, Satán es el Adversario de los hombres y de Dios que ataca la realización del proyecto de Dios actuante en la misión de Jesús. En los evangelios y en las cartas paulinas, la acción atribuida a Satán se dirige contra Jesús y los discípulos encargados de proclamar su mensaje."

Es demasiado clara la doctrina del Nuevo Testamento sobre el diablo como para poder evitar una afirmación global como ésta. Pero luego viene el tratamiento en detalle, empezando por las tentaciones de Jesús:

"Esta escena no es la película de un hecho puntual, sino que representa en resumen las tentaciones que Jesús sufrió, no ya a través de Satán, sino de sus propios contemporáneos. Jesús es el verdadero Israel, absolutamente fiel."

O sea que las tres tentaciones de Jesús que narran los Evangelistas vinieron, no "a través" de Satán, sino de sus propios contemporáneos. Ese "a través" se las trae. El autor no puede decir "no vinieron de Satán, sino de sus contemporáneos", porque él no niega la existencia del Adversario, como veremos, sino que "reinterpreta" su naturaleza (es decir, niega que sea una persona). Pero al mismo tiempo, si dijera "vinieron de Satanás, mediante sus contemporáneos", sin más, eso sería totalmente compatible con la exégesis tradicional. El "a través" ha recibido la difícil misión de negar la existencia personal de Satanás y al mismo tiempo de afirmar su influencia real en el mundo por medio de seres humanos, muchas veces, a los que usa como instrumentos.

Tocante a las "tentaciones" de Cristo en el desierto, admiten su historicidad: J. Dupont, *Les tentations du Christ au désert*, Desclée (1968); I. De La Potterie, "De Tentatione Jesu (4,1-13)" en su obra: *Excerpta exegetica ex Evangelio Sancti Lucae, Romae (in usum privatum auditorum tantum)* (1973, 74, 2ª ed.), en el apartado: "De historicitate eventus", pp. 119-124). El mismo De La Potterie, acude a Léon-Dufour ("junior"), como bibliografía sobre la "historicidad" (*Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, 335-342).

Pero el caso, además, es que una de las principales actividades de Jesús en los Evangelios son precisamente los exorcismos. Esta nueva dificultad se enfrenta como sigue:

"Dichos relatos podrían reflejar las antiguas creencias que atribuían las enfermedades a los demonios. El epiléptico, por ejemplo, es víctima de un demonio (Mt. 17,18-20). Los milagros simbolizan la vida restituida íntegramente al hombre."

De paso, junto con la "desmitologización" de los exorcismos, la de los milagros.

Veamos. Las antiguas creencias atribuían las enfermedades a los demonios. Las modernas creencias pueden hacerlo también.

Hay miles de formas de provocar una enfermedad en el prójimo, y cualquier médico ha de conocerlas, forzosamente, pues eso entra dentro del conocimiento de las enfermedades, sus causas, los medicamentos, las sustancias químicas y su acción sobre el organismo, etc.

¿Quiere eso decir que si un médico acusa a alguien de haber provocado una enfermedad en una tercera persona, desconoce los avances de la ciencia médica en cuanto a las causas de las enfermedades?

Los antiguos desconocían algunas de estas causas que nosotros conocemos (no todas, no eran tan estúpidos, e Hipócrates, el del juramento médico, fue antiguo) y algunos atribuían las enfermedades a los demonios. Eso no quiere decir que lo hiciesen porque desconocían las causas naturales. Podría ser perfectamente que lo hiciesen porque, junto con las causas naturales, que conocían, aunque no tan bien como nosotros, conocían también las causas sobrenaturales que puede tener una enfermedad en algunos casos.

Y en la hipótesis que es la de la fe de la Iglesia, de la existencia personal del diablo ¿será imposible que tenga tanto o más poder para producir enfermedades en el prójimo que cualquier envenenador común y corriente?

Una cosa no excluye la otra: la causa principal no excluye las causas instrumentales, y la causa sobrenatural no excluye las causas naturales, químicas, físicas, biológicas, etc., al contrario, puede valerse de ellas.

Pero L.D. continúa:

"Al proclamar "el Reino ha llegado", Jesús sabe que se halla comprometido en una lucha con Satán (...) ¿Creía Jesús en la existencia personal de Satán o era, más bien, la cifra del mal que separa al hombre de Dios?"

Aquí llegamos a la ya "clásica" figura de un Jesús, Verdad Encarnada, que sabe que el diablo no es una persona, pero que hace todo lo posible

por convencer a sus contemporáneos de que sí lo es. Véase sin embargo en los Evangelios.

"Cuando Jesús habla de Jonás no declara nada sobre su existencia (...) sin ser Satán en persona, Pedro ha hablado como "adversario" del designio de Dios, situándose así en el lugar del tentador (...) Pedro es un agente de Satán. No es que Satán sea una persona, actúa en la tierra, en este caso, en la persona de Pedro."

En cuanto al argumento de "Jonás", mencionado por Cristo, sin que se pronuncie sobre su existencia, con tales fundamentos habría que dudar de casi todos los personajes a los que se refirió Jesús, ya que nunca disertó expresamente sobre su existencia.

Satanás no es una persona, pero actúa en la tierra. ¿Qué concepto de "acción" es el que se maneja aquí? Lo veremos más adelante.

"El Adversario aparece como "Príncipe de este mundo", a la cabeza del mundo incrédulo. El mismo mundo, en sentido joánico..."

Aquí comienza la identificación del diablo con el "mundo", que florecerá plenamente más adelante, como veremos.

Luego, toca el turno a San Pablo:

"Según una concepción judía influida por las mitologías orientales, Pablo habla, además, de "poderes cósmicos" (principados, dominaciones, tronos...), que siguen ignorando la victoria de Cristo, de tal manera que los creyentes han de luchar contra ellos. La mención de estos poderes no juega un papel importante en la enseñanza moral de Pablo. Proviene de la necesidad que tiene el hombre de poblar el mundo intermediario de seres que acortan la distancia que separa a Dios de sus creaturas."

De entrada, "Pablo" no es muy de fiar, porque está influido por una concepción judía, influida, a su vez, por "mitologías orientales". En nuestros días las concepciones, parece, son "judías", o bien "hebreas" o "israelitas", según su influencia sea positiva o negativa. Lo "oriental" también es ambivalente, al parecer: en cuanto contrapuesto a la suma

maldad de Occidente, suele ser excelente, pero a veces también tiene sus fallos, como vemos.

Los puntos suspensivos después de "tronos" dan tiempo al lector para una sonrisa condescendiente ante la credulidad del Apóstol. La mención de estos poderes, se dice sin embargo, no juega un papel importante en la enseñanza moral de Pablo. En primer lugar, sí la juega, si los creyentes tienen que luchar contra ellos. En segundo lugar, la enseñanza moral no es la única y ni siquiera la más importante de las enseñanzas del Nuevo Testamento, pese a Kant.

Pero luego aparece otro aspecto de la enseñanza paulina:

"Además, introduce Pablo en la descripción del combate espiritual un ser que toma de alguna manera el lugar de Satán: el Pecado, no identificable con ningún acto individual del hombre. Este poder aparece dotado de una verdadera autonomía: ha entrado en el mundo (Rom 5,12) y permanece en él; sirviéndose de la Ley, ha tomado vida en mí, me ha seducido y dado muerte (Rom 7,9-11). A los ojos de Pablo, los pecados de los hombres son debidos al Pecado."

O sea que en lugar de Satán, el autor va a intentar colocar al Pecado. Es decir: San Pablo habría entendido por el Pecado lo mismo que entendía cuando hablaba de Satanás, sólo que ya no como un ser personal. La "evolución" se habría cumplido en la mente de "Pablo" mismo.

Con todo, parece ser que Colosenses, por ejemplo, donde se habla de "tronos, dominaciones, principados, potestades", es posterior a Romanos.

El "Pecado", con todo, conserva algunos rasgos satánicos: tiene verdadera autonomía, ha entrado en el mundo, etc. Pero claro, no es un ser personal.

O sea que ahora "Pablo" puede decir que el Pecado, es decir, Satanás, vive en él, porque ya no es un ser personal. De todos modos, el ser habitado por Satanás el cristiano que ha renacido por el Bautismo y es templo del Espíritu Santo, la "inhabitación satánica" coexistente con la inhabitación trinitaria, parece algo difícil de aceptar: "*pias aures offendens*".

Es cierto que se cuenta de ciertos santos que Dios habría permitido que fuesen poseídos por el demonio, en sus ocultos designios, sin que por ello dejaran de estar en gracia de Dios. Pero ese caso especialísimo no parece ser el de San Pablo, que además se está colocando allí como paradigma de la situación del cristiano en el mundo.

Esa "autonomía" del "Pecado", por otra parte, no se entiende muy bien. Si no se trata de un ser distinto de mí o de la colectividad humana, ¿qué clase de "autonomía" tiene?

Así, L.D. llega a una conclusión: el Nuevo Testamento ha "evolucionado" hasta la interpretación "metafórica" de Satanás.

"El NT manifiesta una evolución real en el lenguaje, que se esfuerza por presentar la acción de un ser invisible, llamado Satán. Al imaginario de los contemporáneos de Jesús, sucede la interpretación metafórica de la acción actual del diablo."

"Satanás", entonces, sería una metáfora del "mundo" joánico o el "Pecado" paulino. O al revés. O ambas cosas: veremos más adelante.

Continúa el autor diciendo que, sobre estos datos bíblicos, *"la imaginación ha fabricado del Adversario un ser horrible, a quien se atribuye la inspiración de todos los crímenes."*

La falta de precisión en la definición de la tesis contraria es uno de los defectos fundamentales en que puede incurrir cualquier argumentación. Aquí L.D. se fabrica un "hombre de paja" con términos de resonancia afectiva ("horrible") y hablando innecesariamente de "crímenes" cuando bastaba y era lo propio hablar de "pecados".

Pero además, la "imaginación" no tiene nada que ver con la auténtica doctrina teológica sobre el diablo, que el autor no confronta en ningún momento.

Luego viene una frase aparentemente desconcertante, pero que luego se armoniza con lo demás:

"Sigue en pie que Jesús tuvo conciencia de luchar explícitamente con Satán. También los padres del desierto experimentaron la malicia del jefe de los demonios. Mis trabajos me han llevado a reconocer que incluso Francisco Javier tuvo experiencia de ello."

En efecto, enseguida se dice:

"Estas experiencias no son frecuentes y sólo llevan a reconocer la realidad del combate".

Ante todo, el hecho de que esas experiencias no sean frecuentes no quiere decir estrictamente nada. Si son experiencias del ser personal del diablo, alcanza con una sola, para probar que éste existe. Si no lo son, el que sean o no frecuentes es irrelevante.

Ahora bien, ¿el combate es real, pero no el combatiente? Veamos:

"No se puede identificar a Satán con una persona determinada. El diablo no es una persona en relación a otras, puesto que es por excelencia el ser "despersonalizante": es, más bien, una no-persona (Un-person). "Satán es el acto de decir no, lo cual lo deshace todo, deshaciéndose a sí mismo. Como un loco que se afirmase matando a todo el mundo, para acabar matándose a sí mismo" (E. Pousset). Llámesele Satán o diablo, lo importante es no quitarse la culpa de encima a base de convertirse en espectador del drama."

Llegamos así a uno de los momentos culminantes de la propuesta. El diablo no es persona, porque es "despersonalizante", porque la persona es en relación a otras personas, y el diablo ha cortado toda relación con los demás. Es el acto de decir no, que al negarlo y aniquilarlo todo, se niega y aniquila a sí mismo.

Ante todo, lo único que puede ser efectivamente "despersonalizante" es una libertad, por tanto, una realidad de tipo personal. Achacar la "despersonalización" a una entidad impersonal es lo máximo en materia de sacarse la culpa de encima, justamente.

La maldad del diablo no es ontológica; la Iglesia ha condenado el error de los maniqueos que afirmaban que existía una naturaleza del mal. La maldad del diablo es moral; pero sin libertad y, por tanto, sin

personalidad, no hay maldad moral alguna. Luego, "despersonalizar" al diablo equivale a dejarlo fuera totalmente del drama del bien y del mal y, en ese sentido, más que "reinterpretar" su naturaleza lo que se hace es negar su existencia.

La persona es ser en relación. Pero el diablo no ha dejado de ser totalmente en relación a otras personas: sigue en relación de dependencia creatural a las Tres Divinas Personas: todo lo que es y tiene de ser positivo lo recibe continuamente del Amor creador trinitario. Luego, no tiene por qué dejar de ser "persona".

El diablo se ha cerrado libremente (y, por tanto, personalmente) a toda relación interpersonal tal como las que exige la naturaleza del ser personal. Pero no a toda relación interpersonal sin más: someter una persona a otra, torturarla, tentarla, etc., es también una relación interpersonal, pues es una relación, y una que sólo puede darse entre personas. La "relación" no es solamente algo beatíficamente positivo como suele dar a entender cierto personalismo actualmente de moda.

¿Y el que se cierra definitivamente a toda relación interpersonal de signo positivo, deja de ser persona? Como ese "cerrarse" sólo puede ser obra de una libertad, sólo puede ser obra de una persona. Luego, al cerrarse así, esta persona habría cambiado su propia naturaleza, de personal a impersonal. Pero nada puede cambiar su propia naturaleza, porque nadie da lo que no tiene, y no es posible que alguien se prive de su naturaleza personal por el mismo acto libre con el que la confirma, en cuanto acto libre. En efecto, mientras durase ese acto y su influjo, duraría el ser personal del que ese acto emana y, al no darse más el acto, la "despersonalización" no podría ya ser efecto suyo.

La persona humana es un ser actualmente dado, pero potencialmente perfectible, mediante el uso de su libertad. Los actos son personalizantes en cuanto actualizan esa perfectibilidad potencial del ser personal; son despersonalizantes en cuanto van contra ella. Pero en ningún caso significan la abolición del ser personal actual fundamental.

De hecho, el ser humano que peca se "despersonaliza" sin dejar de ser "persona". ¿O no es así?

La idea de fondo aquí es que ser "persona" es algo "bueno" y que, por tanto, el diablo, que es malo, no puede ser persona.

Pero entonces se está en una postura maniquea. Los maniqueos ignoraban la verdad metafísica fundamental de que todo ser es bueno y de que el mal es un no-ser, una carencia de ser y de bien. Y por ello afirmaban que ciertas realidades (las materiales) son intrínsecamente malas. Contra esto, hay que decir que ni siquiera el diablo es intrínsecamente malo, pues, como todas las otras cosas, ha sido creado por Dios.

La maldad del diablo, que es ciertamente irremediable, por otras razones, es de orden moral, no ontológico. El diablo, en cuanto ser, sigue siendo bueno, porque todo ser es bueno, porque todo ser es por participación del Ser Subsistente, que es Dios.

Así, nada impide que el diablo conserve en el nivel ontológico, que depende de Dios Creador, la bondad esencial del ser personal, que ha perdido para siempre en el plano moral, que depende del uso de su libre albedrío.

Y si no se ha tratado de un acto libre, si la maldad del diablo no es una maldad de tipo moral debida a una elección personal libre, entonces estamos de nuevo en el maniqueísmo, en una maldad natural, ontológica, y aquí sí que nos estamos sacando de encima la culpa, pues en el origen último del mal moral (incluido en cierto modo el nuestro...) habría algo que en realidad no tiene nada de moral, de personal, ni de libre.

Luego, en la cita a E. Pousset, tenemos que Satanás es el acto de decir "no", el cual, al aniquilarlo todo, se aniquila a sí mismo.

Ante todo, el acto de decir "no" es un acto eminentemente personal.

En segundo lugar, no es verdad que todo haya sido aniquilado, lo cual parece ser en el texto la condición previa de la autoaniquilación del diablo.

En tercer lugar, sólo Dios puede aniquilar, por lo que aquí se le estaría confiriendo al diablo una categoría divina.

En cuarto lugar, nada, ni siquiera Dios, puede aniquilarse a sí mismo, porque eso es absurdo: la creatura, que participa del ser, don del Creador, no tiene potestad para auto-privarse radicalmente de él (eso sería la auto-aniquilación), y el Creador, que es el Ser mismo subsistente, no puede no ser.

Luego, L.D. se refiere a Juan Pablo II y su enseñanza tocante al "pecado social", y dice:

"Esta dimensión social del pecado puede abrirnos a una mejor comprensión de lo que es Satán."

Con lo cual apunta hacia la interpretación "colectiva" de Satanás, que es la suya. Continúa:

"La vía de la metáfora se utiliza muy a menudo en la Biblia, empezando por el relato del Génesis, que muestra al tentador como un ser inframundano (sic), que no tiene nada de espiritual. La serpiente es una metáfora del Adversario de Dios y de los hombres. Ya se trate de un ángel de la corte divina o del príncipe de los demonios, siempre nos expresamos en un lenguaje metafórico."

Es lógico que si la serpiente es metafórica, sea "inframundana", (¿será en el original "intramundano"? Entendemos que la serpiente esté dentro del mundo, pero no que esté debajo del mundo...) pero solamente, en este caso al menos, si la realidad designada metafóricamente no lo es, o sea, si es "transmundana" o "extramundana".

Sin duda que la serpiente es metafórica. En cuanto al "ángel de la corte divina" y el "príncipe de los demonios", según.

La "corte" y el "príncipe" son ahí los términos que tienen sin duda elementos metafóricos, aunque no necesariamente todos ellos. Puede existir una jerarquía de seres puramente espirituales creados por Dios para su alabanza y servicio que tengan propiamente, y no solo metafóricamente, algunos de los elementos de una "corte" y de un "principado".

Aquí subyace otro de los vicios de cierta teología contemporánea, consistente en denominar "metafórica" a toda representación "analógica" de lo trascendente. La metáfora es solamente un tipo de "analogía", aquella justamente en la que lo predicado no se realiza propiamente en el sujeto de la predicación. Pero la analogía teológica no es impropia y metafórica, sino propia, si bien lo predicado que se realiza propiamente en los sujetos trascendentes (Dios, ángeles, etc.) se realiza sólo según cierta semejanza proporcional.

Así, el Verbo de Dios es "Hijo" de Dios en un sentido ciertamente analógico respecto de nuestra generación humana física, pero no "metafórico", porque el Verbo es real y propiamente Hijo de Dios, y no solamente al modo, ese sí metafórico, en que el Antiguo Testamento predica de Dios el "brazo", las "manos", el "dedo", o las "narices".

Volvemos así a Juan, el cual, según L.D.:

"cuando anuncia la presencia del Adversario en lucha con sus discípulos después de su marcha, le llama el "Príncipe de este mundo", o incluso "el mundo" en el sentido negativo que le da a menudo."

¿Jesús en San Juan, o San Juan, llaman al diablo "mundo", o al mundo, "diablo" ? ¿Dónde? Hablan, sí del "mundo", pero ¿dónde lo identifican con el Maligno?

Éstos son, según sabemos, los pasajes de San Juan en que "mundo" tiene un sentido negativo de oposición a Dios, a Cristo, al plan de Dios, a los cristianos, etc.

En el cuarto Evangelio:

1,10: *"En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, pero el mundo no la conoció".*

7,7: *"El mundo no puede odiaros, a mí sí me aborrece, porque doy testimonio de que sus obras son perversas."*

12,31: *"Ahora es el juicio de este mundo, ahora el Príncipe de este mundo será echado fuera."*

14,17: *"El Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce."*

14,27: *"Os dejo la paz, mi paz os doy: no os la doy como la da el mundo."*

14,30: *"Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque llega el Príncipe de este mundo. En mí no tiene ningún poder."*

15,18: *"Si el mundo os odia, sabed que me ha odiado a mí antes que a vosotros."*

15,19: *"Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero, como no sois del mundo, porque yo al elegiros os he sacado del mundo, por eso os odia el mundo."*

16,8: *"Y cuando Él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia, y en lo referente al juicio."*

16,11: *"en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado."*

16,20: *"En verdad, en verdad os digo, que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará."*

16,33b: *"En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo! Yo he vencido al mundo."*

17,9: *"Por ellos ruego, no ruego por el mundo, sino por los que Tú me has dado".*

17,14: *"Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo."*

17,15: *"No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del Maligno".*

17,16: *"Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo."*

17,25: *"Padre justo, el mundo no te ha conocido."*

Y en la Primera Carta de Juan:

2,15: *"No améis el mundo, ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él."*

2,16: *"Puesto que todo lo que hay en el mundo -la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos, y la jactancia de las riquezas- no viene del Padre, sino del mundo."*

2,17: *"El mundo y sus concupiscencias pasan, pero el que cumple la voluntad de Dios permanece para siempre."*

3,1b: *"El mundo no nos conoce, porque no lo conoció a Él".*

3,13: *"No os extrañéis, hermanos, si el mundo os aborrece."*

4,4: *"Vosotros, hijos míos, sois de Dios. Pues el que está en vosotros, es más que el que está en el mundo."*

4,5: *"Ellos son del mundo, por eso hablan según el mundo, y el mundo los escucha."*

5,4: *"pues todo lo que ha nacido de Dios, vence al mundo. Y lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe."*

5,5: *"Pues ¿quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?"*

5,19: *"Sabemos que somos de Dios, y que el mundo entero yace en poder del Maligno."*

Que sepamos, ni en las otras dos cartas, ni en el Apocalipsis, aparece "mundo" en ese sentido negativo específicamente joánico.

Ahora bien, entre estos pasajes en que "mundo" sí tiene sentido negativo, no aparece, en ninguno de ellos, la identificación del "mundo", así negativamente entendido, con el diablo, Satanás, el demonio, etc.

Incluso se los distingue, implícitamente, cuando se habla del "Príncipe de este mundo".

Igualmente cuando se habla del "Maligno" y se dice que el mundo entero yace en su poder (1 Jn 5,19) (no tendría sentido decir que el mundo entero yace en poder de sí mismo), o se pide a Dios que guarde a los creyentes de él, a pesar de no retirarlos del "mundo", un mundo que ha "odiado" a los discípulos.

Hay, por tanto, una cierta personificación, a veces, del "mundo": éste odia, ama, es juzgado, no ve, no conoce, da una falsa paz, se alegra, aborrece, escucha, etc.

Eso es compatible con la idea de un carácter colectivo del mundo, entendido como "los que se oponen a Dios", considerados no sólo individualmente, sino como colectividad.

Pero de ahí no se sigue que esa colectividad sea identificada en los textos con el diablo ni con Satanás, etc.

Por el contrario, el diablo, el Maligno, el Príncipe de este mundo, aparece como la cabeza de esta colectividad, en forma paródica, en

cierto modo, a como Cristo es Cabeza de la Iglesia, y por tanto, personalmente distinto de ella.

Con la diferencia de que tampoco se dice aquí que el "mundo" sea algo así como el "cuerpo del diablo". No se establece tampoco este tipo de identidad "mística" que sí se establece entre Cristo y la Iglesia, "cuerpo de Cristo".

Lo que hay aquí de "metafórico", entonces, si se quiere, es cierta personificación de la comunidad de los pecadores o "mundo". Pero eso no quiere decir que el Maligno, o el Príncipe de este mundo, sean metafóricos, salvo que se suponga su identificación con el "mundo", lo cual contradice los textos, como vemos.

La metáfora, en todo caso, consiste en personificar al mundo, pero no en llamar "Príncipe de este mundo" al mundo, lo cual no tendría sentido alguno, ni en llamar al mundo "el Maligno": ambas cosas no suceden, simplemente, en los textos.

"San Pablo propone otra metáfora: el Pecado que interviene en nuestra historia como un ser que quiere cambiar la situación. (...) ¿No es el Pecado la máscara de Satán, origen del mal? Satán ya no es un "ser" exterior a mí, puesto que el Pecado habita en mí (Rm 7,18-20). (...) El combate contra Satán no es contra un ser fuera de mí: se convierte en el combate del Espíritu contra el Pecado que tiene lugar en mí, es decir, el combate del espíritu contra la carne. "

Aquí estamos de acuerdo en que el "Pecado", así con mayúscula, en San Pablo, es una metáfora. Pero de ahí no se sigue que sea una metáfora del diablo, ni que el diablo sea una metáfora del Pecado, lo que además implicaría que fuese una metáfora de otra metáfora.

Incluso si fuese una metáfora del diablo, el "Pecado" sería lo metafórico, y el diablo lo real.

Parece ser que, increíblemente, en este texto L.D. afirma ambas cosas: el Pecado, metáfora del diablo; el diablo, metáfora del Pecado. En efecto, el Pecado es metafórico, pero su referente, el diablo, también lo es, y el referente de esta segunda metáfora es justamente, ¡el Pecado, que habita en mí!

Así se «logra» que, al mismo tiempo que se reconoce el carácter evidentemente metafórico del «Pecado» paulino, **también se convierte a Satanás** («máscara» metafórica, según L.D.) en algo interior al hombre y no personalmente distinto de él. **Satán resulta** ser justamente el «Pecado». O sea: el «Pecado», máscara de Satán viene a ser el mismo Satán. En último término "máscara de una máscara": un ser inexistente. Otra cosa es que tal sea la doctrina de Pablo.

Siguiendo el argumento del autor, sin embargo, que el Pecado-Satanás "habe en mí" no es razón para que no sea personalmente distinto de mí, porque entonces tampoco las Tres Personas divinas serían personalmente distintas de nosotros.

El meollo del asunto está en esa especie de "reversión metafórica" por la que el Pecado es a la vez metáfora del diablo y referente de la metáfora diabólica.

Finalmente, el diablo viene aquí identificado con la "carne", lo cual implica de paso que el Espíritu (Santo) debería venir identificado con el espíritu (humano)... aunque luego se verá el matiz que introduce el autor.

Por otra parte, ¿cómo se puede ser a la vez el "mundo" joánico, es decir, el conjunto de los hombres que se oponen a Dios, y el "Pecado" paulino, es decir, esa fuerza ignota del mal que irrumpe en el hombre y lo arrastra lejos del camino de Dios? ¿Es el "mundo" joánico algo "interior" al hombre, como el Pecado, y no "exterior"? ¿Es el "mundo" de San Juan lo mismo que la "carne", en cuanto opuesta al "espíritu", en San Pablo? Véase los textos arriba citados. Y más abajo, cerca del final.

L.D. declara a continuación:

"Es inútil la hipótesis de un Ángel caído que ha venido a corromper la naturaleza humana. Estoy ante mí y ante el mundo en el que me encuentro. No me hago ninguna ilusión sobre el pecado de los orígenes."

Más adelante aclarará, sin embargo, que esta hipótesis "inútil" puede ser en algunos casos "válida" y "necesaria".

Pregunta entonces:

"¿Cuál es el origen del "misterio de iniquidad" que se cierne sobre la humanidad hasta el último día?".

Y responde:

"En esta búsqueda de Dios el hombre debe negarse a sí mismo, lo que contradice su deseo fundamental: situarse en el ser. El hombre no quiere contradecir a su propio ser. La invitación divina le parece paradójica: Dios no es la causa del pecado, sino su ocasión inmediata."

Al parecer, una vez desaparecido el diablo, sigue siendo necesario encontrar el origen del mal, y ¿adónde mejor dirigirse, sino a Dios mismo? Es cierto que no se dice que Dios sea "causa", sino "ocasión" del pecado. Pero ¡justamente eso es lo que la exégesis tradicional dice de Satanás! Si nuestro pecado ha de ser nuestro pecado, la única "causa" de nuestro pecado hemos de ser nosotros mismos, y así es, efectivamente. El Tentador es solamente "ocasión" de pecado, es decir, no es causa, ni tampoco "con-causa", porque no se puede pecar obligado por otro, nadie puede ser causa del pecado de otro, por definición.

Incluso estas reflexiones habrían bastado para conjurar el fantasma que preocupa continuamente al autor: descargar nuestra responsabilidad por nuestros pecados acudiendo a una "causa" externa a nosotros. Eso, que jamás lo hizo la exégesis tradicional y que vive solamente en la mente del autor, se logra eminentemente con la categoría de "ocasión"; al menos, así debemos creerlo por L.D. mismo, que al afirmar que Dios, nada menos, es "ocasión" de nuestro pecado, no creará, ciertamente, que está descargando en Dios la responsabilidad por los pecados de los hombres.

Luego dice:

"Dios permitiría el pecado de cara un bien real ¿No será esto hacer del pecado un medio para el bien? Esto es insostenible."

No se ve muy bien a qué viene esto, fuera de que es contrario a la teología tradicional. La negación de la permisión divina del mal lleva a todos los callejones sin salida del maniqueísmo y doctrinas afines; hemos tratado ese tema en otro capítulo de este libro.

Continúa el autor, luego de haber constatado la existencia del "lenguaje" tradicional acerca del ángel caído:

"Por nuestra parte, hemos presentado al Adversario como un ser caracterizado por la dimensión colectiva; su acción no se limita a casos extraordinarios, sino que se ejerce en lo cotidiano."

Los seres que conocemos caracterizados por la "dimensión colectiva" son las colectividades. ¿Es Satanás una colectividad? ¿Por qué la Escritura no lo enseña entonces claramente en vez de presentarlo siempre con caracteres tan marcadamente personales e individuales? ¿Es la colectividad del "mundo"? Pero ya vimos que más bien es su cabeza y su jefe, su "Príncipe", según el Nuevo Testamento.

Por otra parte, una realidad colectiva no deja de ser una realidad personal. Normalmente, las "colectividades" de que hablamos son colectividades de personas, aunque a veces se utilice para hablar de sociedades animales como la de las hormigas, etc. De todos modos, ése claramente no es el caso del NT cuando se habla del "mundo", por ejemplo.

Lo que se ganaría entonces con "colectivizar" al diablo sería negar su unicidad individual, más que su carácter "personal".

Y como en las "colectividades" lo sustantivo, a fin de cuentas, son los individuos que las integran, entonces al final el "diablo" vendría a ser cada uno de nosotros, que somos ciertamente personas individuales. Lo que se habría ganado en realidad sería una especie de "proliferación diabólica".

Sigue L.D.:

"El primer lenguaje sigue siendo válido y necesario en ciertos casos, cuando el Adversario se manifiesta especialmente contra el Designio de Dios. El segundo actualiza concretamente su acción en la vida ordinaria."

O sea que Satanás será persona individual o no según lo demanden las circunstancias. O bien, que no será nunca ni una cosa ni la otra, sino que será una "X" nouménica, desconocida, sobre la cual proyectaremos indiferentemente tal o cual "fenómeno" lingüístico nuestro, con lo cual es más económico decir simplemente que el diablo no existe.

Pero ahora empieza una serie de "aclaraciones":

"El diablo no se identifica con mis malas tendencias, ni con la suma de los males que nos aplastan."

Aquí se está negando la identificación pura y simple del diablo con nosotros mismos, con nuestras malas tendencias, etc. ¿No se había dicho antes que el diablo era la "carne" de San Pablo? ¿Y no hace referencia la "carne" paulina precisamente a nuestras malas tendencias?

Pero esa des-identificación continúa:

"El pecado que me habita, como el Mundo (en sentido joánico) en el que yo vivo, es un "extraño" a mí mismo."

Esto de "extraño" se puede entender en dos sentidos: 1) rebelde a mi voluntad, contrario a mi auténtico fin, aunque parte de mi ser finalmente; 2) No parte de mi ser, lo cual plantea entonces el problema del tipo de realidad que es el diablo, y está más cerca de la tesis tradicional.

Pero esta segunda alternativa es descartada por todo el contexto del artículo, y por lo que sigue:

"No puedo disculpar mis pecados en Satán, porque soy cómplice de la existencia de esta comunidad en el mal, y también víctima. Pecando, engendro y hago vivir aquella realidad que podría calificarse como "comunidad en el pecado" (...) Pero, como el pecado es esencialmente división, es mejor llamarle "la banda de los pecadores"."

El Pecado, entonces, aparece como la "comuni3n en el pecado", o la "banda de los pecadores". Es decir, ser3a algo "extra3o" a m3, no "parte de m3", por su naturaleza colectiva, justamente.

As3 se conciliar3an los aspectos jo3nicos ("mundo") y paulinos ("Pecado" y "carne"). La "comuni3n en el mal" es a la vez una realidad "interior" y "colectiva".

Pero que en todo caso, aunque se logre as3, al menos, relacionar, si no identificar totalmente, al "mundo" y al "Pecado", de ello no se sigue que ambos a su vez puedan ser identificados con el "diablo" ni con "Satan3s".

Adem3s, esta "colectividad", como bien dice el autor, ha nacido de los pecados personales, individuales. Y evidentemente que ya exist3a en el mundo mucho antes de que nosotros naci3ramos. Ahora bien, una "comuni3n en el mal" que existe en el mundo antes de nacer nosotros, y que se debe a una serie de pecados personales, a la vez que luego los induce, ¿por qu3 hab3a de deberse solamente a los pecados de los esp3ritus encarnados y humanos, y no tambi3n a los pecados de los esp3ritus puros ca3dos, o demonios?

¿Por qu3 en esa "banda de pecadores" no pueden figurar, como "cabecillas", Satan3s y sus 3ngeles?

¿Es menos "descarga de responsabilidad", en la perspectiva del autor, decir que nuestros pecados tienen como antecedente el pecado de Ad3n, que decir que tienen como antecedente el pecado de Satan3s? ¿No habr3a que reducir tambi3n a Ad3n, y al pr3jimo en general, en definitiva, a la categor3a de "met3fora"?

Aqu3 tocamos el profundo individualismo de esta propuesta, pues se ve amenazada la propia libertad y responsabilidad con cualquier relaci3n o dependencia que se establezca con otro "yo". Curiosamente, ese individualismo es llevado por la l3gica misma de las cosas a un "colectivismo" de la culpa que finalmente apunta, nuevamente, a la tesis tradicional del pecado original y de la influencia del demonio en los pecados de los hombres, cuando su finalidad es justamente negar esta 3ltima.

Finalmente, es posible que el fondo de esta tesis sea pura y simplemente cierta mentalidad materialista y positivista que se niega a concebir lo puramente espiritual o a reconocer su existencia: a diferencia de Satanás y sus ángeles, Adán y sus descendientes somos corpóreos. Si nos fijamos bien, ésa es a la postre la única diferencia que queda entre Satanás y sus ángeles por un lado, y la "banda de los pecadores", por otro.

Sigue luego una aclaración que había quedado pendiente arriba:

"El espíritu es el Espíritu Santo actualizado en mí; la carne, el Pecado actualizado en mí".

Aunque sea como pura falla lingüística, si existe algo así, es ciertamente una falla, y grave: El Espíritu Santo, Dios, Acto Puro, no necesita ser "actualizado" por nada ni en nada. Son los efectos del Espíritu Santo en nosotros los que se "actualizan" en nosotros.

Aquí parece colocarse, además, la misma distinción entre la "carne" y el "Pecado" que entre el "espíritu" y el "Espíritu Santo", o sea, que la carne sería algo nuestro, subjetivo, y el "Pecado" algo distinto de nosotros y objetivo. Pero entonces, ¿no es lo más lógico decir que el "Pecado-Satanás" es un ser personal en forma análoga a como lo es el Espíritu Santo?

Sin embargo, es verdad que el Pecado paulino no tiene existencia independientemente de nosotros, puesto que tampoco se identifica con Satanás. Su "actualización" es la actualización de la capacidad para el mal que hay en cada uno de nosotros. ¿Pero y entonces el Espíritu Santo?

Concluye el autor diciendo:

"Algunos siguen hablando del diablo como de un individuo nefasto; otros piensan que personifica el mal universal. Lo esencial, a los ojos del cristiano, es que Jesús lo ha vencido."

No solamente. Lo esencial, a los ojos del cristiano, es que *"el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros"*, para revelarnos el ser de Dios y su

plan de salvación respecto del hombre, y realizar esa misma Salvación muriendo en la cruz por nuestros pecados y resucitando para nuestra justificación. Es parte de lo esencial, entonces, cada verdad revelada por Dios, y enseñada por la Iglesia, no ociosamente sin duda, sino como necesaria para nuestra salvación; entre ellas está la existencia del diablo como ser personal, espiritual, creado bueno por Dios y hecho malo por su propia opción libre en contra de Dios, enemigo y tentador del género humano y ocasión del pecado de los primeros padres, Príncipe de este mundo, vencido de una vez para siempre por Jesucristo en la Cruz, pero todavía presente y operante en la historia hasta el fin de los tiempos.

Capítulo 13 - Un diálogo sobre Jesús

- ¿Jesús es Dios?
- Sí, porque es el Hijo de Dios.
- Pero si es el hijo, entonces no es Dios.
- El hijo de un hombre es un hombre, el Hijo de Dios es Dios.
- ¿Son dos personas distintas entonces?
- Sí.
- Entonces son dos dioses.
- No. Sólo hay un Dios. Las Tres Personas divinas son un solo Dios verdadero. Ahí está el misterio de la Trinidad.
- ¿Por qué de la Trinidad, si son solamente el Padre y el Hijo?
- Porque lo mismo sucede con el Espíritu Santo. Es Dios, es Persona divina distinta del Padre y del Hijo, y las Tres Personas divinas son un solo Dios verdadero.
- ¿Entonces no es lo mismo decir “Dios” que decir “Persona divina”?
- Depende. Si cuando decimos “Dios” queremos decir la naturaleza divina, la divinidad, eso es común a las Tres Personas, y no es lo mismo, por tanto, que “Persona divina”. En cambio, si nos referimos a alguna de las Personas divinas en particular, es lo mismo.
- ¿Cada Persona divina es una parte de Dios?
- No. Cada Persona divina posee la naturaleza divina en su totalidad, y es totalmente Dios.
- ¿Hay tres naturalezas divinas entonces?

- No. Hay una sola y única Naturaleza divina, que es poseída totalmente por cada una de las Tres Personas divinas realmente distintas entre sí.

- ¿Entonces hay cuatro realidades distintas en Dios, es decir, las Tres Personas y la Naturaleza Divina?

- No. En Dios hay Tres Personas divinas realmente distintas entre sí, cada una de las cuales posee totalmente la única Naturaleza divina, la cual no se distingue realmente de ninguna de las Tres Personas.

- ¿Podemos entender esto?

- No, porque trasciende toda inteligencia creada. Pero tampoco podemos mostrar que sea contradictorio.

- ¿Pero Jesús no es nuestro Padre?

- No. Jesús es Nuestro Señor y Nuestro Salvador. Nuestro Padre es toda la Trinidad, porque toda ella nos ha dado la vida eterna.

- ¿No es el Padre una sola de las Tres Personas?

- El Padre de Jesús es una sola de las Tres Personas, nuestro Padre son las Tres Personas, porque así como sólo el Padre ha engendrado al Hijo, así las Tres Personas nos han engendrado a la vida eterna.

- ¿Entonces el Padre Nuestro se lo rezamos a toda la Trinidad?

- Sí, porque de toda la Trinidad santificamos el Nombre, y a toda la Trinidad le pedimos que venga su Reino, que se haga su voluntad, que nos dé el pan de cada día, que perdone nuestras ofensas, que no nos deje caer en la tentación y que nos libre del mal.

- ¿Pero no es Jesús el que nos enseñó a llamar a Dios “Padre Nuestro”?

- Sí, pero al hacerlo, no se incluyó a sí mismo en ese “nuestro”. Al contrario, siempre que habla de su relación con Dios dice “mi Padre” y no “nuestro Padre”. Y dice a los Apóstoles por medio de la Magdalena: *“Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios”*.

- ¿No está diciendo ahí que el mismo que es Padre suyo es Padre nuestro?

- Sí, pero ahí está “apropiando” a la Primera Persona algo que es común a las Tres Personas: ser nuestro Padre. Lo que no es por apropiación, sino en forma exclusiva, es que la Primera Persona sea el Padre de Jesús.

- ¿No es el Padre el que se ha encarnado?

- No. El Padre ha enviado al Hijo para que éste, no el Padre, se hiciese hombre y salvase al mundo con su muerte y resurrección.

- Pero si las Tres Personas divinas son un solo Dios verdadero, al encarnarse una de ellas, ¿no se encarnan las otras?

- No. La que se encarnó es solamente la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo de Dios. No se encarnó ni el Padre ni el Espíritu Santo.

- ¿Y entonces, el mundo, lo creó solamente el Padre?

- No. La creación del mundo y todo lo que las divinas Personas hacen en la creación, lo hacen totalmente en común. La creación es obra de toda la Trinidad, así como la misma Encarnación, porque son las Tres Personas las que han hecho que sólo la Segunda Persona se hiciese hombre.

- Pero lo que Jesús hace y dice en la tierra como hombre ¿no es una acción divina en la creación? ¿No debería ser entonces común a toda la Trinidad?

- No, porque el sujeto de la Encarnación es la Persona del Hijo de Dios, no la naturaleza divina común a las tres Personas. De modo que lo que el Hijo hecho hombre hace mediante su naturaleza humana, lo hace como Persona divina distinta de las otras dos Personas divinas. Lo que hace mediante su naturaleza divina y no mediante su naturaleza humana (por ejemplo, mantener el mundo en la existencia) lo hace en común con las otras dos Personas divinas.

- ¿Jesús no empezó a existir cuando María dijo al ángel “*Hágase en mí según tu palabra*”?

- Depende. Como hombre, empezó a existir en ese instante. Como Dios, existe desde toda la eternidad.

- Pero ¿cómo existe desde toda la eternidad, si es el Hijo de Dios? ¿El hijo no viene después del padre, y no comienza a existir cuando nace?

- El Hijo de Dios es Dios como el Padre, y por tanto, es Eterno como el Padre. Eso quiere decir que nace eternamente, sin comienzo ni fin. No quiere decir tampoco que nunca termine de nacer, sino que desde siempre y para siempre nace perfectamente y es perfectamente Hijo y perfectamente Dios. Eso es así porque la Eternidad de Dios está por encima del tiempo, y es un eterno presente, sin pasado ni futuro, sin antes y sin después.

- ¿Y dejó de ser Dios cuando se hizo hombre?

- No, ha sido, es y será Dios por toda la eternidad, sin cambio y sin interrupción.

- Pero si antes no era hombre y después lo fue, ¿no fue eso un cambio para el Hijo de Dios?

- El antes y el después pertenecen al tiempo, en el cual existe la naturaleza humana, pero no pertenecen a la Eternidad, que es lo propio de Dios. En su naturaleza divina, por tanto, el Hijo de Dios no conoce ni un antes ni un después, ni cambio alguno. En su naturaleza humana, solamente, ha comenzado a existir en el tiempo, cuando María dijo al ángel: “*Hágase en mí según tu palabra*”.

- ¿Pero Jesús no dejó de existir cuando murió en la Cruz?

- Depende. Dejó de existir como hombre, no como Dios.

- ¿Entonces el Hijo de Dios y Jesús son dos personas distintas?

- Al contrario. Es la misma y única Persona, que tiene dos naturalezas: la divina y la humana. En su naturaleza divina, el Hijo de Dios existe desde toda y para toda la Eternidad, con el Padre y el Espíritu Santo. En su naturaleza humana, comenzó a existir al ser concebido en el vientre de María, dejó de existir al morir en la Cruz, cuando su alma se separó de su cuerpo, y volvió a la existencia con su Resurrección de entre los muertos, cuando su alma se reunió con su cuerpo, para ya no morir ni dejar de existir nunca más.

- ¿Entonces la Persona, en Jesús, es una tercera realidad distinta de las dos naturalezas, la divina y la humana?

- No. Ya dijimos que cada Persona divina es realmente idéntica a la única naturaleza divina. En Jesús, la Persona divina y la naturaleza divina no se distinguen realmente, y ambas se distinguen realmente de la naturaleza humana de Jesús.

- ¿Entonces sólo la naturaleza divina le pertenece en realidad?

- No. Ambas naturalezas le pertenecen, la divina y la humana, porque de ambas es sujeto la Segunda Persona de la Trinidad, por más que con una de ellas se identifique realmente y con la otra no.

- ¿Cuándo hablamos de la naturaleza humana de Jesús, hablamos de su cuerpo, de modo que la Encarnación sería que el Hijo de Dios tomó para sí un cuerpo humano?

- No solamente. Al hablar de la naturaleza humana de Jesús, hablamos de su cuerpo y de su alma humana, sustancialmente unidos. Y la Encarnación del Hijo de Dios consistió en que asumió un cuerpo y un alma humana al ser concebido en el seno de María Santísima.

- ¿Tanto el cuerpo como el alma los recibió de la Virgen?

- No. De modo semejante a nosotros, Jesús recibió de su Madre el cuerpo, mientras que su alma humana fue creada por Dios directamente, en el mismo instante de su concepción.

- ¿Esa alma humana de Jesús la creó solamente el Padre?

- No. Como todo lo que Dios hace en la Creación según la naturaleza divina, esa alma fue creada por toda la Trinidad.

- ¿Se puede decir que Dios sufrió y murió?

- Depende. Jesús es Dios, y es una única Persona que tiene las dos naturalezas, la divina y la humana. Sufrió y murió en su naturaleza humana, no en su naturaleza divina. La Persona que sufrió y murió es la única Persona divina del Hijo de Dios, pero sufrió y murió en su naturaleza humana, no en su naturaleza divina, que es impassible e inmortal. Así que, si al decir “Dios sufrió y murió”, entendemos hablar solamente de la Segunda Persona de la Trinidad, y solamente considerada en su naturaleza humana, no en su naturaleza divina, la frase es verdadera. Pero si lo afirmamos de esa misma Persona en su naturaleza divina, es falsa, y lo mismo si lo afirmamos del Padre o del Espíritu Santo, o de la misma naturaleza divina como tal.

- Pero en el Antiguo Testamento se habla de la ira de Dios, el arrepentimiento de Dios, lo cual se refiere evidentemente a la naturaleza divina.

- Esas expresiones del Antiguo Testamento son metafóricas. Nada que implique algo de imperfección o negatividad puede darse propiamente en Dios.

- Si la Encarnación no hubiese ocurrido: ¿Jesús no habría existido?

- Depende. No habría existido como hombre, pero existiría, desde siempre y para siempre, como Dios e Hijo de Dios.

- ¿Jesús es Hijo de Dios porque nació de María y del Espíritu Santo?

- No. Jesús es Hijo de Dios porque nace eternamente del Padre y porque siendo así Hijo de Dios desde toda la eternidad, se hizo hombre en el tiempo, en el seno de María Santísima.

- ¿El Espíritu Santo no es entonces el Esposo de la Virgen?

- No. El esposo de María es San José.

- ¿Jesús no nació entonces del Espíritu Santo?
- No. Jesús nace eternamente del Padre como Dios, y en el tiempo, nació de María como hombre. *“Por obra y gracia del Espíritu Santo”* no quiere decir que el Espíritu Santo sea el padre de Jesús ni el esposo de María.
- ¿Pero no es que Dios Padre es el Padre de Jesús y el Espíritu Santo es como su Madre?
- No en cuanto a lo segundo. El Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. La única Madre del Hijo de Dios es María Santísima.
- ¿Entonces el Espíritu Santo nace de Jesús?
- Tampoco, porque no es Hijo, sino Espíritu Santo. El que nace eternamente del Padre es el Hijo, el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, no nace de ellos.
- ¿Pero no es que la Trinidad es como una familia?
- Depende. Es como una familia porque hay una comunión de Personas en el amor. No es como una familia, porque allí no hay un padre y una madre, ni tampoco un matrimonio, sino el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y porque en una familia hay varias naturalezas individuales, mientras que en la Trinidad hay un solo Dios.
- ¿Entonces las Tres Personas son de sexo masculino?
- No. Dios no tiene sexo. El sexo es algo que depende de la condición corporal, Dios es Espíritu. Ésa es otra diferencia que hay entre Dios y una familia, la cual está basada en la relación conyugal de los esposos.
- ¿Entonces podríamos llamar a la Primera Persona Dios Madre, en vez de Dios Padre?
- Solamente si así lo hubiese revelado la Palabra de Dios. De hecho, en la Escritura, bajo la inspiración del Espíritu Santo, a la Primera Persona de la Trinidad se la llama Dios Padre, y por eso lo debemos llamar así.

- ¿Y no nació Jesús de San José?

- No, porque María es Virgen antes del parto, en el parto, y después del parto.

- ¿Y entonces tampoco Jesús tuvo hermanos o hermanas?

- No, no los tuvo. Los “hermanos de Jesús” de que habla la Escritura son parientes próximos, primos por ejemplo. También ha habido quienes han sostenido que se trata de hijos de un matrimonio anterior de José, el cual habría luego enviudado antes de casarse con María.

- ¿No es correcto decir que “Dios está en Jesús”?

- No es suficiente. No se trata solamente de que Dios esté en Jesús. Dios está en todos los justos. Y no se trata tampoco de que esté “más perfectamente” en Jesús, sino de que Jesús es Dios, porque es el Hijo de Dios, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, hecho hombre sin dejar de ser Dios.

Capítulo 14 - La cristología de Dan Brown y otros errores de "El Código da Vinci"

Toda la trama de "*El Código da Vinci*" se basa en un error cristológico: creer que la fe en la Divinidad de Jesucristo se opone al reconocimiento de su humanidad. Según la novela de Brown, la Iglesia decidió ocultar el matrimonio de Jesús con María Magdalena, porque ese rasgo demasiado "humano" del Salvador revelaría que en realidad no era Dios, sino un "hombre mortal", cuya divinidad había sido inventada por motivos políticos por Constantino. El punto crucial es que el haber engendrado un hijo (más precisamente: una hija) sería señal clara del carácter mortal, y por tanto, no divino, de Jesucristo (cf. pp. 290, 291, 315).

El argumento de los eclesiásticos sería, según Brown, el siguiente: "El que engendra hijos humanos, es mortal. Y el que es mortal, no puede ser Dios. Pero Jesús es Dios. Luego, no ha podido engendrar hijos humanos."

Pero es claro que a esto, Brown contesta lo siguiente: "El que engendra hijos humanos es mortal. Y el que es mortal, no puede ser Dios. Pero Jesús ha engendrado hijos humanos. Luego, no es Dios".

O sea, él comparte las premisas del argumento que atribuye a la Iglesia; es decir, en realidad, el argumento que Brown atribuye a la Iglesia es una proyección de su propia teología, la de Brown.

Pero resulta que ésa no es la teología católica. El ser mortal no es incompatible para la Iglesia con el ser Dios, pues la fe católica enseña que Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, como hombre murió en la Cruz y resucitó de entre los muertos.

Según la novela, este interés por ocultar el hecho de que el Crucificado era "un hombre mortal" habría llevado a eliminar los Evangelios primitivos, anteriores a Constantino, unos ochenta, según Brown (p. 288), o miles, según otro pasaje de la novela (p. 291), y redactar en su lugar, en el siglo IV, los cuatro Evangelios canónicos, de los cuales se habría eliminado todo lo que hace referencia a la humanidad de Jesucristo.

“Constantino encargó y financió la redacción de una nueva Biblia que omitiera los evangelios en los que se hablara de los rasgos “humanos” de Cristo y que exagerara los que lo acercaban a la divinidad. Y los evangelios anteriores fueron prohibidos y quemados.” (p. 291).

Por su parte, el secreto de María Magdalena ha sido conservado desde los tiempos de Jesucristo y ha sido transmitido en la Edad Media a una sociedad secreta llamada el “Priorato de Sión”. Los miembros del Priorato de Sión reconocen la divinidad de María Magdalena y la adoran (p. 319: *“la divinidad femenina perdida”*).

Los descendientes de María Magdalena llegan hasta la dinastía merovingia, de la cual a su vez descendería Godofredo de Bouillon, el rey del “reino latino de Jerusalén” instalado tras la primera Cruzada. Godofredo habría fundado en Jerusalén el “Priorato de Sión”, el cual poco después habría creado a los Templarios, que serían su “brazo armado”. Entre los “grandes maestros” del priorato figurarían Newton, Boyle, Leonardo da Vinci, Víctor Hugo, Jean Cocteau y otros.

Es obvio que toda esta argumentación presenta severas carencias.

En primer lugar, los Evangelios canónicos no esconden para nada la humanidad de Cristo, que nace de mujer, tiene hambre y sed, se cansa, es tentado, está triste, se angustia, sufre en la Cruz y muere, efectivamente, como todo “ser humano mortal”.

En segundo lugar, si el engendrar hijos humanos es incompatible con la Divinidad, no se ve qué lugar queda para la divinidad de la Magdalena, presunta madre de la hija de Jesús, que sin embargo es sostenida en la novela por los que “tienen razón”, los del Priorato de Sión.

Es obvio por otra parte que los Evangelios canónicos han sido redactados mucho antes de Constantino. Su texto se puede reconstruir en buena medida con citas de Padres de la Iglesia anteriores a Constantino.

Por otra parte, no es nada probable que los Evangelios apócrifos, particularmente los de origen gnóstico, sean especialmente fieles a la humanidad de Jesucristo. Por el contrario, los gnósticos, por lo general,

niegan la verdadera humanidad de Jesús. Su error es el “docetismo” (de “*dokeo*”, apariencia), porque en efecto, dicen que el cuerpo de Jesús era un cuerpo sólo aparente.

En realidad, la teología de Brown concuerda en esto con la gnóstica, pues sostiene la imposibilidad de un contacto verdadero entre lo divino y lo humano. Por su parte, si la Iglesia luchó contra el gnosticismo, no fue tanto porque negase la Divinidad de Jesús, sino porque negaba su Humanidad.

En efecto, en la hipótesis de Brown se vuelve inexplicable el ardor con que la Iglesia combatió las herejías que afirmaban plenamente la Divinidad de Jesús, pero negaban su humanidad, como el docetismo, el monofisismo, etc. Y nótese que lo más arduo de esa lucha fue después de Constantino. El Concilio de Calcedonia, condena definitiva del monofisismo y defensa enérgica de la verdadera naturaleza humana de Jesucristo, es del año 451.

Pero aquí hay otra contradicción de Brown, porque según la doctrina “verdadera” del paganismo y del Priorato, algo tan carnal como la unión sexual es un medio posible para la unión inmediata con Dios, sin necesidad de la mediación de la Iglesia (p. 384). Pero entonces, ¿qué dificultad habría en que un ser humano mortal que engendra hijos fuese Dios?

Obviamente, no estamos diciendo que Jesús haya tenido hijos, sino que la misma premisa que Brown comparte con la imaginaria teología católica que presenta en su novela, es contradicha por el mismo Brown.

La misma mentalidad de oposición entre lo divino y lo humano aparece cuando se dice en la novela que la Biblia es un producto del hombre, no de Dios (p. 288). Para la doctrina católica, la Biblia es una obra de Dios que se vale de autores humanos. Es decir, creemos que no fue escrita directamente por Dios, ni “cayó del cielo”, cosa que acertadamente rechaza Brown... sino que fue escrita por autores humanos inspirados por Dios.

Hay que recordar además que el gnosticismo tiene su auge en los siglos II y III DC, de modo que los evangelios gnósticos son posteriores, y no

anteriores, a los cuatro Evangelios canónicos. De hecho, la fecha del Evangelio más tardío, el de Juan, se coloca por el 100 DC.

Es históricamente falso, además, decir que el Concilio de Nicea, reunido bajo Constantino en el 325, definió que Jesús es el Hijo de Dios (p. 290). No fue la filiación divina, sino la consustancialidad entre el Hijo y el Padre, lo que definió Nicea. La filiación divina de Jesucristo era afirmada prácticamente por todos, ortodoxos y herejes, en el cristianismo antiguo.

Y mucho antes, obviamente, de Constantino. Baste para eso leer las obras de los Padres de la Iglesia de los siglos II y III, si es que no se quiere acudir al testimonio mucho más inmediato de los mismos Evangelios, como el de Marcos, que empieza así: “*Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios*”, y que los críticos menos ortodoxos fechan en los años 70. Siempre y cuando no resulte verdadero el descubrimiento del P. O’Callaghan, que lo situaría hacia la década del 50.

Afirma Brown además que la identificación de María Magdalena con una prostituta fue hecha por la Iglesia primitiva para alejar la idea de su matrimonio con Jesús, a fin de “proteger” la divinidad de Jesucristo, como ya se ha dicho (p. 303).

Pero resulta que dicha identificación es en todo caso la tendencia de la Iglesia latina, no de la oriental, cuya tradición exegética más bien distingue entre María Magdalena, la pecadora que lava los pies de Jesús, María de Betania, y la adúltera que aparece en el Evangelio de Juan. Y nótese que es en Oriente, justamente, donde la influencia imperial era más fuerte, porque Constantino trasladó la sede del Imperio de Roma a Constantinopla.

Dice la novela que establecer la divinidad de Cristo era fundamental para la posterior unificación del Imperio y el establecimiento de la nueva base de poder en el Vaticano (p. 290).

Lo cual nos lleva a su vez a preguntarnos, en primer lugar, por qué entonces Constantino trasladó la capital del Imperio de Roma (del “Vaticano”) a Constantinopla, y en segundo lugar, por qué no trasladó también la sede pontificia a Constantinopla. Si trataba, según Brown,

de fortalecer el poder imperial mediante la religión católica, apostólica y romana, ¿qué mejor que hacer que el Papa residiese en Constantinopla, de ser posible en las dependencias mismas del palacio imperial, o al menos, en la misma ciudad que el Emperador? Sólo una razón se lo impidió, de hecho: que Roma era la sede suprema de la Iglesia, no porque fuese la capital del Imperio, sino porque había sido la sede de Pedro.

En la novela incluso se dice que la Iglesia prohibió “el nombre” de María Magdalena (p. 316). Es cierto que no queda claro si se refiere a que no se podía mencionarla, o a que no se podía bautizar a alguien con ese nombre... El caso es que no debe de haber sido ninguna de las dos cosas, por la sencilla razón de que para la Iglesia María Magdalena es una Santa, cuya fiesta se celebra el 22 de Julio. Y es claro que desde el principio la Iglesia alentó el poner nombres de santos a los hijos que se bautizaban. La prueba de ello es la gran cantidad de Magdalenas que hay a lo largo de la historia.

Por otra parte, la novela establece un vínculo dudoso entre “paganismo” y “feminismo” y un vínculo imposible entre “paganismo” y “judaísmo”. No es tan claro que el paganismo sea en su totalidad o en su mayoría, o en su esencia, matriarcal. Y es evidente que el judaísmo no tiene nada que ver con el paganismo. ¡Menos aún con el matriarcado o el feminismo!

Sin embargo, María Magdalena, judía, sería la cabeza de una dinastía dedicada al culto pagano de la “diosa madre”, que por otra parte el autor quiere encontrar ya en el mismo Templo de Jerusalén, donde habría prostitución sagrada, y se veneraría a dos dioses, uno masculino, Jehová, o mejor, Jah, y otro femenino: ¡la Shekiná! (p. 384). Pero la Shekiná no es otro dios, sino que es la gloria de Dios, del único Dios. Hasta el monoteísmo judío se viene abajo en la “reconstrucción” histórica de Brown.

Para Brown, la “maniobra constantiniana” habría tenido por efecto nada menos que imposibilitar la existencia de rabinas judías y de clérigas islámicas! (p. 159). ¡Alcance insospechado no sólo para la influencia imperial, sino incluso para la cristiana!

Ahí mismo dice que incluso la vergüenza o pudor asociados al acto sexual tendría un origen relativamente moderno y sería en todo caso posterior a la “caza de brujas” en Europa hacia fines de la Edad Media. ¡De lo que uno se viene a enterar!

En la página 158 nos enteramos de más cosas. Según ahí se dice, durante tres siglos, la Iglesia dirige una campaña para reeducar a los paganos y practicantes del culto femenino. En esa campaña, la Inquisición publica el “*Malleus Maleficarum*”.

Se refiere por tanto al libro publicado en el año 1487, o sea, siglo XV. Poniéndonos en la hipótesis más favorable a Brown, éste era el último de esos tres siglos. O sea, que la campaña de “reeducación” de los paganos practicantes del culto femenino habría comenzado en el siglo XIII, unos 9 siglos después de Constantino. ¿No es una demora un poco excesiva?

Informa ahí mismo la novela que durante esos trescientos años, la Iglesia quemó en la hoguera a cinco millones de mujeres. Una simple multiplicación más una división nos da un saldo de 45 hogueras por día durante trescientos años. Un poco demasiado ¿verdad?

En realidad, las cifras que dan otras fuentes son muy distintas:

“Se calcula que hubo cerca de 100.000 causas de brujería en Europa, de las cuales, la mitad, o sea, unas 50.000 personas acabaron en la hoguera. Pero, como podemos ver, la intensidad de las persecuciones varió mucho de país a país.

La densidad de persecución de brujas en Europa (Behringer 1998:65f)2

País	Ejecuciones	Por cada mil hab.	Habitantes ca. 1600
<i>Portugal</i>	7	0,0007	1.000.000
<i>España</i>	300	0,037	8.100.000
<i>Italia</i>	1.000?	0,076	13.100.000
<i>Países Bajos</i>	200	0,133	1.500.000
<i>Francia</i>	4.000?	0,200	20.000.000
<i>Inglaterra/Escocia</i>	1.500	0,231	6.500.000
<i>Finlandia</i>	115	0,238	350.000
<i>Hungría</i>	800	0,267	3.000.000
<i>Bélgica/Luxemburgo</i>	500	0,384	1.300.000
<i>Suecia</i>	350	0,437	800.000
<i>Islandia</i>	22	0,440	50.000
<i>Chequia/Eslovaquia</i>	1.000?	0,500	2.000.000
<i>Austria</i>	1.000?	0,500	2.000.000
<i>Dinamarca/Noruega</i>	1.350	1,391	970.000
<i>Alemania</i>	25.000	1,563	16.000.000
<i>Polonia/Lituania</i>	10.000?	2,941	3.400.000
<i>Suiza</i>	4.000	4,000	1.000.000
<i>Lichtenstein</i>	300	100,000	3.000

La mitad de las quemas de brujas se produjeron como vemos en los estados alemanes, donde fueron ejecutadas 25.000 personas. Mas poniendo el número de ejecuciones en relación con el de habitantes, vemos que Lichtenstein es el lugar donde más cruda fue la persecución: 300 quemas con relación a 3000 habitantes, corresponde a un 10 % de la población. A la cabeza del extremo opuesto de la escala, con una intensidad de un fracción de unidad por mil, encontramos a Portugal, España e Italia, los únicos países que conservaron la Inquisición, adaptándola a su nueva base nacional.

La documentación correspondiente a la primera parte de la Edad Moderna, que es la época que nos interesa, es tan abundante, que nos permite con gran seguridad decir cuántas de las quemas de brujas registradas se debieron a la Inquisición.

Las cifras, por inesperadas, resultan asombrosas. Para Portugal es 1. Para España, 27. Y para Italia, 8. El resto de un total de ca. 1300 ejecuciones, repartidas entre los tres países, se debieron a los tribunales civiles y episcopales de los mismos.

En ya anticuados estudios encontramos a menudo la suposición de que en España, Portugal e Italia, el Santo Oficio tenía tanto que hacer persiguiendo a judíos, mahometanos y protestantes, que no le quedaba tiempo para perseguir también a las brujas. La revisión sistemática de los archivos inquisitoriales nos demuestra algo muy distinto. Calculo que la Inquisición en los países católicos del Mediterráneo llevó a cabo entre 10.000 y 12.000 procesos de brujería, que, no obstante, fueron sentenciados con penas menores o absolución.”

Fuente: <http://www.mercaba.org/DOSSIERES/brujas.htm>

Esta información se confirma en otro sitio que tampoco es católico ni probablemente cristiano:

http://www.religioustolerance.org/wic_burn.htm

Y sin embargo, hay que decir que Brown ha sido superado en su propio terreno. Una hoja web de las “Católicas por el derecho a decidir” (es decir, pseudo-católicas por el derecho a matar mediante el aborto) dice que fueron ¡8 millones de mujeres durante cuatrocientos años! La cita textual es de Francesca Gargallo, *Breve Historia de la Mujer, Segunda Parte*, en: FEM, Publicación feminista mensual - Méjico, Septiembre 1990 (Pág. 7).

Recurrimos nuevamente a la calculadora, y obtenemos un promedio de ¡73 hogueras por día durante cuatro siglos! ¿Posible problema de contaminación ambiental?

Por otra parte ¿será que en el *Malleus Maleficarum* aparece la expresión “mujeres librepensadoras” citada entre comillas en la novela (p. 158)? ¿No sería eso anticiparse al vocabulario de la Ilustración? Al menos una búsqueda que hemos efectuado de dicha expresión en una versión española de la obra, bajada de Internet, no ha encontrado apariciones de la misma.

La conocida asociación entre lo “izquierdo” y lo negativo, expresada por ejemplo en el uso que hacemos de la palabra “sinistro”, se debería a que a su vez se relacionó lo femenino, ya cargado de negatividad por todo lo anteriormente dicho, con lo izquierdo. No queda claro en la obra el por qué de esta última asociación. ¿Es mayor entre los zurdos el porcentaje de mujeres que el de varones? La "maldad" del "lado izquierdo" ¿no viene del hecho obvio de que la inmensa mayoría de la humanidad es hábil de la mano “diestra”, no de la "sinistra"?

Pero la revelación definitiva viene al final de toda esta sección. El origen de las guerras está en la testosterona. La agresividad es algo exclusivamente masculino, como lo sabe todo aquel que no ha tenido trato con mujeres jamás en su vida.

Ni es tan fácil tampoco sostener que el catolicismo sea el símbolo sin par del machismo. Si vamos al caso, el culto a la Virgen María se compagina menos con el machismo que las creencias de otras religiones.

El feminismo del Priorato, además, resulta bastante decepcionante, pues nos enteramos al final de la novela que solamente cuatro Grandes Maestros han sido mujeres (p. 544). ¡En novecientos años! ¡Parece menos que esas cuotas mínimas que se ponen algunos partidos políticos! ¡Oh diosa, perdona a tus seguidores!

En la obra se acusa al Papa Clemente V de haber sido el principal instigador de la extinción de los Templarios, y de haber reclutado al rey francés Felipe IV para la misma (p. 202).

La realidad histórica es al revés, por supuesto. La iniciativa fue del rey, que codiciaba los bienes de los Templarios. Clemente V, el primer Papa que vivió en Aviñón, durante lo que se conoce como el “cautiverio” del papado en Francia, era además francés y débil de carácter. Citamos al historiador católico Ludwig Hertling, en su libro “*Historia de la Iglesia*”, Herder, Barcelona, 1979:

“De súbito, Felipe el Hermoso tuvo noticia de unas inauditas monstruosidades que los templarios practicaban en secreto: idolatría, una desenfrenada licencia y un sinfín de otros crímenes. En el año 1307 hizo encarcelar a todos los templarios franceses, en número de

unos dos mil. Las desatentadas acusaciones, cortadas sobre el mismo patrón de las monstruosas calumnias lanzadas por el propio rey contra Bonifacio, no merecían el menor crédito. Que algunos templarios hubiesen faltado a sus deberes, era perfectamente posible, pero lo mismo hubiera podido decirse de los miembros de cualquier otra orden religiosa; mas ni entonces ni más tarde pudo nadie presentar una prueba fehaciente de los crímenes que se le imputaban.

Lo malo era que la orden poseía muchas riquezas, y como el rey las ambicionaba, había que probar la culpabilidad de aquélla a cualquier precio. Las posesiones de los templarios tenían el carácter de fundaciones eclesiásticas de beneficencia, y para que el rey pudiera confiscárselas necesitaba que el Papa disolviera las fundaciones. Para intimidar al Papa, le presentó las confesiones de los reos, arrancadas bajo tormento. El débil Clemente V se dejó acobardar, temeroso, además, de que, si irritaba a Felipe, éste le forzara a iniciar el proceso contra Bonifacio. Al final se decidió a convocar un Concilio ecuménico en Vienne (1311), para sacudirse sobre éste la responsabilidad. Sin embargo, los padres no se declararon convencidos por las pruebas y documentos que se les presentaron y se resistieron a sentenciar la culpabilidad de los templarios. Muchos de éstos, en el entretanto, habían sido ya ajusticiados. El Papa, acosado incesantemente por el rey, que asistía también al Concilio, encontró finalmente la escapatoria de disolver la orden por un simple acto de provisión apostólica, sin necesidad de dictar sentencia formal, cosa para la cual el Papa está siempre facultado con respecto a cualquier orden religiosa. En cuanto a los bienes, para no defraudar la finalidad de las fundaciones, fueron atribuidos a los caballeros de Rodas y a otras órdenes militares, aunque muy poco fue lo que llegó realmente a sus manos. Prosiguieron las ejecuciones, que difícilmente pueden considerarse como actos de provisión administrativa. Finalmente, en 1314, el gran maestre Jacobo de Molay, que hasta el final defendió la inocencia de los suyos, pereció en la hoguera.

La extinción de los templarios es uno de los mayores escándalos de toda la historia eclesiástica, y pesa como una losa sobre la memoria de Clemente V, que en ello desempeñó el papel de Pilato.” (pp. 256-257).

Por lo visto, el ser católico y jesuita no le impide a Hertling el denunciar como corresponde la debilidad de Clemente V, ni se puede

pensar entonces que su testimonio esté parcializado a favor del Papa. Sin embargo, no dice lo que dice la novela, que la iniciativa partió del Papa, sino que deja claro lo que cualquier historiador serio tiene que reconocer, que la iniciativa fue del ambicioso rey francés, y que la culpa del Papa estuvo en no oponerse con la firmeza y energía necesaria a la injusticia a que se lo quería obligar.

La exposición de Hertling coincide en lo sustancial con la de la *Wikipedia* (que tampoco se caracteriza en general por ser favorable al cristianismo, pero que por esta vez parece bastante objetiva) en Internet:

http://es.wikipedia.org/wiki/Orden_del_Temple#Los_nueve_fundadores

Lo que sucede es que Brown necesita que el principal impulsor de la destrucción de los templarios haya sido el Papa, porque sólo así puede explicar la disolución de la orden como consecuencia de la búsqueda del secreto del Grial por parte de la Iglesia, búsqueda que por otra parte no tiene otra finalidad, según Brown, que hacer desaparecer dicha información.

Dice en la p. 203: *“El verdadero objetivo del Papa eran los poderosos documentos que habían hallado y que en apariencia eran su fuente de poder, pero nunca los encontró.”*

Esos documentos de los que habla son justamente, en la novela, los que prueban la relación de María Magdalena con Jesús y la existencia de una descendencia carnal de Jesucristo que llega hasta el mismo Godofredo de Bouillon.

Respecto, finalmente, del famoso “Priorato de Sión”, digamos solamente que existe, o existió, en realidad, pero solamente a partir de 1956, cuando fue fundado en Francia por un tal Pierre Plantard (el apellido aparece en la novela) y otros amigos. Al parecer, se trataba de un grupo antisemita. Dicho Plantard fraguó, según la policía francesa, una falsa genealogía que lo hacía descender de los Merovingios. El resultado final era que él tenía derecho a la corona de Francia. En francés, un artículo bastante completo sobre el tema, en esta dirección de Internet:

<http://www.portail-rennes-le-chateau.com/davincicode1.htm>

En español, otra vez la *Wikipedia*:

http://es.wikipedia.org/wiki/Priorato_de_Sion

La obra de Brown revela además una ignorancia bastante elemental de doctrinas, usos y costumbres de la Iglesia Católica.

Aparece por allí un “*monje del Opus Dei*”, con hábito y todo (pp. 147 y 161). Es sabido que en el *Opus Dei* no hay monjes.

Además, parece que Brown entiende el título “*prelatura personal*” en el sentido de que es una “*prelatura personal del Papa*”; lo dice dos veces (pp. 46 y 59). Es decir, lo de “*personal*” haría referencia según él a la persona del Papa.

Es sabido, por el contrario, que hace referencia a las personas que integran el *Opus Dei*: se trata de una prelatura personal, porque está dirigida por un Prelado, es decir, un Obispo, que en vez de tener jurisdicción sobre un territorio, como los Obispos diocesanos, tiene jurisdicción sobre un conjunto de personas que está repartido por todo el planeta.

Peor aún, al comienzo de la novela un personaje que es miembro del *Opus Dei* dice: “*somos una Iglesia Católica*” (p. 44). Al parecer, Brown entiende que las órdenes y congregaciones religiosas católicas, y también las prelaturas personales, son otras tantas “*Iglesias*” dentro de la Iglesia, noción eclesiológica totalmente peregrina e inaudita hasta el presente. Proponemos la hipótesis de que la etimología de “*ekklesía*” como “*congregación*” puede haber despistado a Brown. O tal vez, el hecho de que al frente de las prelaturas personales haya un Prelado, es decir, un Obispo. Pero nada de eso justifica llamarlas “*Iglesias*”.

Dice además, hablando de una religiosa, que es una “*mujer del clero*” (p. 115). Es sabido por el contrario que en la Iglesia todos los miembros del clero son varones, y que las religiosas no son miembros del clero. Es posible que esto haya sido consecuencia inconsciente de los reflejos feministas de Brown...

Por ahí también su monje opusdeísta dice que “*la oración es una dicha solitaria*” (p. 116); con lo cual muestra tal monje no haber leído a Santa Teresa de Ávila, ni a San Josemaría Escrivá de Balaguer, ni tener la menor noción de lo que es la oración cristiana o la oración en general.

Bueno, también dice que los cristianos ignoramos por lo general toda la violencia que se oculta detrás del crucifijo (p. 183). Obviamente. La repetición anual de la lectura de la Pasión en Pascua, el “*Via Crucis*”, etc., sólo han servido para convencernos de que se trata de un cómodo sofá o diván.

Milagrosamente se reconoce por ahí el interés del Vaticano por la ciencia (p. 189). Pero claro, el personaje que representa al *Opus Dei* lo enjuicia negativamente, y opone la objetividad de la ciencia a la fe. Nos preguntamos entonces: ¿qué pasa con el efectivo interés del *Opus Dei* por la ciencia?

Esto es más que suficiente para mostrar que cuando Brown habla del catolicismo toca de oído. A la vista de los resultados, parece que algunas de sus fuentes han sido otras novelas o algunas películas de Hollywood. O bien, simplemente, su imaginación.

En resumen: ¡Viva “*El Señor de los Anillos*”!

Capítulo 15 - La Iglesia subsiste y existe

En el Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática “*Lumen Gentium*”, al hablar de la relación entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica, se ha prescindido del “es” que era usual en la teología pre-conciliar, la que afirmaba simplemente que la Iglesia de Cristo “es” la Iglesia Católica. Se prescindió de ese “es”, en la medida en que podría significar identificación exclusiva: si algo es cristiano, es católico en el sentido de pertenecer visiblemente a la Iglesia Católica. Contra esto, la Iglesia reconoce que fuera de la comunión visible con la Iglesia Católica hay Iglesias cristianas que tienen sucesión apostólica y sacramentos válidos (ortodoxos) y comunidades cristianas que tienen el Bautismo (protestantes) y, por ello, elementos de verdad y santidad que son bienes propios de la Iglesia de Cristo e impelen a la unidad católica.

Pero prescindir del “es” en la redacción del documento, ¿significa negarlo? Sí, en el sentido de identificación exclusiva que arriba vimos. ¿En todo otro sentido?

¿Qué otro sentido podría ser? Identificación plena. Es decir, aquel sujeto en que reside en plenitud una cualidad dada, sin que ello impida diversas realizaciones parciales, fuera de dicho sujeto, de esa cualidad.

Así, por ejemplo, sólo Dios “es” plenamente, porque sólo Él se identifica irrestrictamente con la “cualidad” de “ser”. Las creaturas, sin embargo, no es que no sean nada: participan del ser, poseen en forma imperfecta, parcial, eso que Dios es en forma plena y total.

Cuando decimos que la Iglesia de Cristo “subsiste en” la Iglesia Católica ¿estamos hablando de esa identificación plena, entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica?

Algunos niegan esto, pues afirman que la Iglesia de Cristo puede subsistir también en otras Iglesias distintas de la Católica.

Pero entonces, parece que ninguna de esas “subsistencias” implicaría una identificación plena. De eso se seguiría que la Iglesia de Cristo como tal no existe hoy entre nosotros, sino solamente “partes” o

realizaciones parciales e imperfectas suyas. No nos referimos aquí a la imperfección que viene de los pecados y limitaciones humanas, que ésa la Iglesia la tendrá siempre mientras peregrine en la historia, sino a una imperfección en cuanto Iglesia de Cristo, es decir, a un no ser, pura y simplemente, la Iglesia de Cristo, sino solamente una parte o fragmento de la misma.

Pongamos un ejemplo para aclarar. La foto de un escritor famoso, una obra escrita por él, la ropa que usaba, la casa en que vivía, etc., de algún modo “participan” de su ser, de su personalidad, pero sólo la persona del escritor “es”, pura y simplemente, él mismo. Si el “*subsistit in*” se toma en este sentido de identificación plena, pura y simple, es claro que sólo puede haber una “subsistencia” del tal escritor, lo demás serán participaciones, expresiones limitadas e imperfectas de su personalidad.

Si, por el contrario, sólo podemos decir, respecto de ese escritor, que hay una pluralidad de “subsistencias” suyas, que consisten en recuerdos, obras, fotografías, posesiones, etc., eso es otra forma de decir que el escritor en cuestión, hoy día, no existe entre nosotros.

El primer sentido de “subsistir”, como identificación plena, es en realidad el único aceptable: los múltiples recuerdos, imágenes, obras, etc., del escritor, no son en realidad “subsistencias” suyas, sino participaciones, reflejos, de su personalidad.

Por eso decimos que, si la Iglesia de Cristo no subsiste únicamente en la Iglesia Católica, entonces no subsiste sin más y entonces no existe hoy día entre nosotros.

Pero entonces vemos que este sentido del “*subsistit in*”, único aceptable, equivale propiamente al “es”, entendido, no en el sentido de identificación exclusiva, pero sí en el de identificación plena. La Iglesia de Cristo es la Iglesia Católica, porque sólo en la Iglesia Católica subsiste, es decir, se realiza en plenitud, y por tanto, pura y simplemente, la Iglesia de Cristo.

De lo contrario, si decimos que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica pero no es la Iglesia Católica, ¿deberemos decir entonces que subsiste pero no existe? Porque si no es la Iglesia Católica, lo lógico es

pensar que tampoco “es” ninguna de las otras Iglesias. Y entonces ¿existe todavía?

Por otra parte, tampoco podría decirse que la Iglesia de Cristo “subsiste en” el conjunto de las Iglesias cristianas históricamente existentes hoy día. Porque dicho conjunto carece de unidad visible, que es una nota esencial de la Iglesia de Cristo. Y la unidad puramente invisible no es tampoco la unidad que la fe cristiana reconoce a la Iglesia.

Vladimir Soloviev fue un cristiano ortodoxo ruso que reconocía el primado del Papa. Sin embargo, no veía la necesidad de convertirse al catolicismo, porque según él, la unidad mística, invisible, de la Iglesia de Cristo no ha sido perjudicada por la ruptura visible. Él ya era plenamente católico, decía, siendo ortodoxo, por esa unidad mística e invisible.

Contra esto, la Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II enseña que la Iglesia de Cristo es una sola realidad que tiene dos dimensiones constitutivas: la visible e histórica, y la invisible o misteriosa. No hay dos Iglesias, la visible y la invisible, sino una sola Iglesia con dos dimensiones, la visible y la invisible. Así dice en el n. 8:

“Cristo, Mediador único, estableció su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad en este mundo como una trabazón visible, y la mantiene constantemente, por la cual comunica a todos la verdad y la gracia. Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino. Por esta profunda analogía se asimila al Misterio del Verbo encarnado. Pues como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano de salvación a Él indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cf. Ef 4,16).”

Por tanto, la ruptura visible e histórica es una ruptura en la única Iglesia de Cristo: no hay forma de conservar la plena comunión a nivel puramente espiritual, si se ha roto la comunión en el plano histórico e institucional.

En el extremo opuesto, al menos por lo que conocemos de su doctrina, la reciente vidente Vassula Ryden, griega ortodoxa, presenta una visión de la Iglesia de Cristo rota, partida en dos mitades que deben ser reunidas para que vuelva a existir la Iglesia Una. Esto tampoco es aceptable para la doctrina católica. El dicho del Señor: *“Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella”*, implica la indefectibilidad de la Iglesia, según la promesa del mismo Señor: *“Yo estoy con ustedes todos los días, hasta el fin del mundo”*.

Si la Iglesia se hubiese partido en dos, habría perdido su unidad y, por tanto, su ser: las puertas del infierno habrían prevalecido, después de todo, sobre ella. De nada serviría que el Señor quisiese reconstruirla por medio de Vassula y sus adeptos, porque ante todo, ese “Señor” ya habría perdido el derecho a ser creído y adorado, habiendo predicho, en esta hipótesis, algo que no se cumplió, y habiendo prometido, en esa misma hipótesis, algo que no pudo cumplir.

Por tanto, no podemos pensar que la ruptura entre la Iglesia Católica y las Iglesias y comunidades cristianas separadas de Roma haya sido una ruptura de la Iglesia Católica misma. La pérdida de la unidad entre esas Iglesias y la Iglesia Universal no ha sido pérdida de unidad de esa Iglesia Universal misma. Las Iglesias locales integran la unidad de la Iglesia Universal en tanto se mantienen en comunión con el centro de la catolicidad, que es la sede de Pedro. La unidad de la Iglesia no surge de un simple entrecruzamiento multilateral de Iglesias locales (que existe sin duda, y es parte de la vida de la Iglesia) sino de la referencia de todas ellas al centro de la catolicidad, que está en Roma. Cuando algunas Iglesias locales se separan de dicho centro, se separan de la unidad católica, pero no pueden destruirla, porque para eso deberían poder destruir la comunión de las otras Iglesias locales, las que permanecen en comunión con la Iglesia Universal, con el centro petrino, y a ese centro mismo.

Contra la eclesiología excesivamente espiritualista y optimista de Soloviev, entonces, hay que decir que la ruptura de la unidad visible con la Iglesia Católica es ruptura de la unidad con la Iglesia Católica sin más. Contra la eclesiología excesivamente pesimista que trasuntan los mensajes de Vassula Ryden, hay que decir que la ruptura de la

unidad con la Iglesia Católica no es ruptura de la unidad de la Iglesia Católica, ni por tanto tampoco ruptura de la unidad de la Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia Católica, porque es, en el sentido de identificación plena, no exclusiva, la Iglesia Católica.

Eso no quiere decir que, sin atentar contra la unidad de la Iglesia que confesamos en el Credo, las rupturas y separaciones no hayan dañado grandemente a la misma Iglesia Católica, al privarla de elementos o características que desde entonces faltan o no están tan presentes como deberían en el concierto de la catolicidad. Así se entiende el deseo expresado por el Papa Juan Pablo II de que la Iglesia pueda volver a respirar, cuanto antes, con sus dos pulmones: el occidental y oriental. Dice, por ejemplo, en *“Novo Milenio Ineunte”*, n. 48:

“En esta perspectiva de renovado camino postjubilar, miro con gran esperanza a las Iglesias de Oriente, deseando que se recupere plenamente ese intercambio de dones que ha enriquecido la Iglesia del primer milenio. El recuerdo del tiempo en que la Iglesia respiraba con «dos pulmones» ha de impulsar a los cristianos de oriente y occidente a caminar juntos, en la unidad de la fe y en el respeto de las legítimas diferencias, acogién dose y apoyándose mutuamente como miembros del único Cuerpo de Cristo.”

Lo cual no se ha de confundir, sin embargo, con otra expresión que a veces se oye, y que distingue y pone como al mismo nivel, a la “Iglesia oriental” y la “Iglesia occidental”. La Iglesia Católica quedaría así reducida a ser la “Iglesia latina” o la “Iglesia occidental”, lo cual contradice su nombre mismo, ya que el significado de “católico” es “universal” y, obviamente, sólo puede haber una Iglesia universal, que no puede ser ni solamente occidental ni solamente oriental.

Más bien habría que decir, desarrollando la imagen del Papa Juan Pablo II, que el problema con los cismas y rupturas es justamente que hoy día el pulmón oriental de la Iglesia no está en plena comunión con el resto del Cuerpo de Cristo.

Por la misma razón, si bien históricamente se puede hablar de una “Iglesia ortodoxa”, teológicamente no creemos que se pueda, porque falta precisamente un centro visible y jerárquico de unidad de las muchas Iglesias locales de Oriente que se han separado de la comunión

con la sede petrina. Es por esto, también, que la expresión “iglesias hermanas” puede aplicarse a Iglesias locales católicas y ortodoxas, pero no a la Iglesia Católica en su conjunto respecto de otra “Iglesia ortodoxa” que estaría a su mismo nivel, como “hermana”, pero que en realidad no tiene otra consistencia teológica que la de una pluralidad de Iglesias locales. Y sobre todo, no puede haber una “hermana” de la Iglesia Universal.

Dice así la “Nota sobre la expresión “Iglesias hermanas”” de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del 30 de Junio del 2000:

“En efecto, en sentido propio, Iglesias hermanas son exclusivamente las Iglesias particulares (o las agrupaciones de Iglesias particulares: por ejemplo, los Patriarcados y las Metropólís). Debe quedar siempre claro, incluso cuando la expresión Iglesias hermanas es usada en este sentido propio, que la Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica, no es hermana sino madre de todas las Iglesias particulares.

11. Se puede hablar de Iglesias hermanas, en sentido propio, también en referencia a Iglesias particulares católicas y no católicas; y por lo tanto también la Iglesia particular de Roma puede ser llamada hermana de todas las Iglesias particulares. Pero, como ya ha sido recordado, no se puede decir propiamente que la Iglesia católica sea hermana de una Iglesia particular o grupo de Iglesias. No se trata solamente de una cuestión terminológica, sino sobre todo de respetar una verdad fundamental de la fe católica: la de la unicidad de la Iglesia de Jesucristo. Existe, en efecto, una única Iglesia, y por eso el plural Iglesias se puede referir solamente a las Iglesias particulares. En consecuencia es de evitar, como fuente de malentendidos y de confusión teológica, el uso de fórmulas como "nuestras dos Iglesias", que insinúan -cuando se aplican a la Iglesia católica y al conjunto de las Iglesias ortodoxas (o de una Iglesia ortodoxa)- un plural no solamente al nivel de Iglesias particulares, sino también al nivel de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, confesada en el Credo, cuya existencia real aparece así ofuscada.

En fin, se debe también tener presente que la expresión Iglesias hermanas en sentido propio, como es testimoniado por la Tradición común de Occidente y Oriente, puede ser aplicada exclusivamente a

aquellas comunidades que han conservado válidamente el Episcopado y la Eucaristía.”

Sin embargo, la ruptura de la comunión de las Iglesias y comunidades cristianas no católicas con la Iglesia Católica no es absoluta ni total. Desde la polémica de San Cipriano de Cartago con el Papa Esteban, por lo menos, quedó claro que puede haber Bautismo válidamente administrado fuera de los límites visibles de la Iglesia. El santo obispo africano sostenía que sólo era sacramento el bautismo administrado dentro de la Iglesia Católica, mientras que el Papa defendía la verdad tradicional de que la eficacia de los sacramentos no depende de la santidad u ortodoxia personal del ministro humano, sino solamente de Cristo y de que se cumpla con los requisitos propios del gesto sacramental. Por lo cual, sostuvo el Papa, el bautismo administrado fuera de la comunión visible con la Iglesia puede ser válido; concretamente, el bautismo que los herejes conferían a sus seguidores en sus congregaciones.

Esta relativa independencia de la validez sacramental respecto de la estructura visible de la Iglesia es la que fundamenta teológicamente la afirmación de que las Iglesias y comunidades cristianas separadas poseen verdaderos sacramentos, sea que los tienen todos, como es el caso de los ortodoxos, o al menos el Bautismo, como es el caso de los protestantes. Y esto alcanza para que puedan ser legítimamente llamados “cristianos” y para que entonces se plantee como exigencia el lograr la plena comunión de todos los cristianos, hoy día separados de muchos modos, en la única Iglesia de Cristo, que es el sentido de la tarea ecuménica.

Algunos sostienen hoy día que cuando en la Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II se dice que la Iglesia de Cristo “*subsistit in*”, subsiste en, la Iglesia Católica, se está diciendo que la Iglesia de Cristo “está presente” en la Iglesia Católica.

A esto decimos que no es lo mismo “estar presente” que “ser”. Yo estoy presente en mi oficina, pero no soy mi oficina. ¿La Iglesia de Cristo no es, entonces, la Iglesia Católica? A lo que responden estos

autores, diciendo que no se puede identificar el “*subsistit*” con el “*est*”. Se ha renunciado, dicen, al “*est*” de una identificación completa.

A su vez, y por eso mismo, entienden que la Iglesia de Cristo no subsiste **solamente** en la Iglesia Católica.

Argumentan, por ejemplo, que en el decreto “*Unitatis Redintegratio*”, sobre el ecumenismo, en su n. 4, dice: “*entre aquellas en las que las tradiciones y estructuras católicas continúan subsistiendo en parte, ocupa lugar especial la Comunión Anglicana*”.

Por tanto, dicen, la Iglesia de Cristo también subsiste, aunque sea imperfectamente, fuera de la Iglesia Católica.

Por eso dicen que no se puede hablar ecuménicamente en clave de “retorno” a la Iglesia Católica.

Por lo que tiene que ver con la cita de “*Unitatis Redintegratio*”, el texto latino del Concilio Vaticano II dice: “*Inter eas, in quibus traditiones et structurae catholicae ex parte subsistere pergunt, locum specialem tenet Communio anglicana.*”

Traducido: “*Entre aquellas en las que las tradiciones y estructuras católicas siguen subsistiendo en parte, ocupa un lugar especial la Comunión anglicana*”.

Hay que decir, por tanto, que las tradiciones y estructuras católicas no son lo mismo que la Iglesia Católica, pero además, el sujeto en el pasaje de LG no es la Iglesia Católica, ni sus tradiciones y estructuras, sino “la Iglesia de Cristo”, de la cual se dice que subsiste en la Iglesia Católica. Aquí se cambia el sujeto de la proposición a la vez que se pretende seguir hablando de lo mismo. Este texto no sirve, por tanto, para argumentar una “subsistencia imperfecta” de la Iglesia de Cristo fuera de la Iglesia Católica.

Respecto de que no se puede identificar el “*subsistit*” con el “*est*” y de que se ha renunciado al “*est*”, hay una reflexión muy fácil y sencilla que muestra que eso es imposible.

La única alternativa lógica al “*est*” es el “*non est*”, por el principio de tercero excluido. Luego, si al hablar de la relación entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica excluimos el “*est*”, necesariamente tenemos que dar en el “*non est*”. La Iglesia de Cristo, entonces, NO ES la Iglesia Católica.

La siguiente pregunta es si la Iglesia de Cristo es, “*est*”, alguna de las otras Iglesias hoy existentes. La respuesta lógica, siguiendo el mismo modo de pensar, sería “no”. La conclusión es sorprendente, por decir poco: ¡La Iglesia de Cristo no existe hoy día, al no identificarse con ninguna de las Iglesias hoy día existentes!

A no ser que se opte por la tesis de la “Iglesia Invisible”, que es protestante, no católica. O de la “Iglesia futura, no presente”, que tampoco es católica.

Luego, no podemos renunciar, como católicos, a decir que la Iglesia de Cristo ES la Iglesia Católica.

Por eso, tampoco tiene sentido hablar de “renuncia al “*est*” de identificación completa”, si con ello se quiere decir que puede haber una “identificación incompleta” que sea un medio (imposible) entre ser y no ser.

Lo que pasa es que la “identificación completa” puede entenderse en dos sentidos. Se puede decir: a) “todo lo que es de la Iglesia de Cristo está en la Iglesia Católica”, agregando una de estas dos precisiones, excluyentes entre sí: b) “nada de lo que es de la Iglesia de Cristo está fuera de la Iglesia Católica (entendido de los límites visibles de la Iglesia Católica)”, o c) “Algo de lo que es de la Iglesia de Cristo está fuera de la Iglesia Católica, es decir, de sus límites visibles.”

Si la “identificación completa” se entiende en el sentido de a) más c), entonces es parte de la enseñanza de la Iglesia Católica. Si se entiende en el sentido de a) más b), entonces va contra la enseñanza de la misma Iglesia Católica en la *Lumen Gentium*.

Pero nuevamente, tampoco la “identificación completa” así entendida es parte de la doctrina católica, si se la entiende separada del “*est*”.

Notemos que en ninguna parte la *Lumen Gentium* dice que haya que renunciar al “*est*” o que la Iglesia de Cristo “no sea” la Iglesia Católica o viceversa.

¿Cómo podría ser que todo lo de la Iglesia de Cristo estuviese en la Iglesia Católica, sin que la Iglesia de Cristo “fuese” la Iglesia Católica? ¿Qué faltaría para el “*est*”, si todo lo de la primera está en la segunda?

Y si algo de la primera no está en la segunda, de modo que no se cumple el “*est*”, entonces ¿hay subsistencias imperfectas, pero no hay subsistencia perfecta? Y entonces volvemos a lo de arriba: ¿no existe, entonces, hoy, la Iglesia de Cristo?

Y que no se diga: “existe imperfectamente”. No se puede “existir imperfectamente”. Se existe o no se existe. Se puede existir siendo imperfecto, pero no se puede existir imperfectamente.

Y para existir, o sea, para existir perfectamente, que es la única forma posible de existir, es necesario identificarse sin más con un sujeto existente. Si algo no se identifica sin más con ningún sujeto existente, entonces, no existe.

Pero se dirá: esa identificación “sin más”, ¿no excluye que algo de la Iglesia de Cristo pueda existir fuera de la Iglesia Católica?

Para nada. Identificarse sin más con algún sujeto existente no excluye la identificación parcial o bajo algún aspecto solamente con otros sujetos existentes. Solamente excluye identificarse sin más con algún otro sujeto existente al mismo tiempo.

Por eso mismo la Iglesia de Cristo no existe sin más en las otras Iglesias o comunidades cristianas, sino sólo bajo cierto aspecto, en la medida en que existen en ellas “elementos de la Iglesia”, como dice el Concilio.

Y no se diga tampoco que “existir bajo cierto aspecto” es “existir en parte y no existir en parte”, cosa que hemos rechazado arriba. La existencia es absoluta, simple; lo que es parcial es lo que existe de ese modo.

Y por eso mismo, allí, en las otras Iglesias o comunidades cristianas, no “subsiste” en modo alguno la Iglesia, tampoco imperfectamente. Porque “subsistencia” quiere decir “existencia perfecta”, perfecta, ya dijimos, no en cuanto al mismo existir o no, que sólo puede ser “perfecto”, o no ser, sino en cuanto a aquello que así existe, que sólo se da en plenitud en la Iglesia Católica, como enseña el mismo Concilio.

La unidad sigue al ser. Un **caballo** es **un** caballo. Si la Iglesia ha perdido su unidad, ha perdido su ser, y entonces no existe. Por eso el Concilio no habla de restablecer la unidad de la Iglesia, sino la unidad de los cristianos, que es otra cosa diferente.

Por eso dice la misma “*Unitatis Redintegratio*”: “... *in unius uniceaque Ecclesiae unitatem congregentur quam Christus ab initio Ecclesiae suae largitus est, quamque inamissibilem in Ecclesia catholica subsistere credimus et usque ad consummationem saeculi in dies crescere speramus.*”

Traducido: “...*para aquella unidad de una sola y única Iglesia que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia, y que creemos que subsiste indefectible en la Iglesia Católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los tiempos.*” (subrayado nuestro).

La unidad de la Iglesia, por tanto, no se ha perdido: ha sido concedida por Cristo a la Iglesia desde el principio y desde entonces subsiste indefectible en la Iglesia Católica. Esperamos que crezca cada día hasta el fin de los tiempos, pero eso no quiere decir que haya que pasar en algún momento de la no-unidad a la unidad. Eso no sería crecimiento en la unidad, como no es crecimiento el ser concebido y empezar a existir. Por el contrario, es también una forma de decir que esa unidad que subsiste indefectible desde el principio en la Iglesia Católica subsistirá además indefectible hasta el fin de los tiempos. Al tiempo

que se abre la posibilidad de un crecimiento en las riquezas propias de esa unidad, por la esperada unión de los cristianos que busca fomentar la tarea ecuménica.

A continuación citamos partes del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, 29 de junio de 2007 (subrayados nuestros).

“El Concilio Ecuménico Vaticano II ni ha querido cambiar la doctrina sobre la Iglesia ni de hecho la ha cambiado, sino que la ha desarrollado, profundizado y expuesto más ampliamente.”

Pero, decimos nosotros, antes del Concilio se decía que la Iglesia de Cristo ES la Iglesia Católica. Luego, sigue siendo así actualmente.

En la respuesta a la pregunta: *¿Cómo se debe entender la afirmación según la cual la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica?*, dice:

“Aunque se puede afirmar rectamente, según la doctrina católica, que la Iglesia de Cristo está presente y operante en las Iglesias y en las Comunidades eclesiales que aún no están en plena comunión con la Iglesia católica, gracias a los elementos de santificación y verdad presentes en ellas, el término "subsiste" es atribuido exclusivamente a la Iglesia católica, ya que se refiere precisamente a la nota de la unidad profesada en los símbolos de la fe (Creo en la Iglesia "una"); y esta Iglesia "una" subsiste en la Iglesia católica.”

Luego, decimos nosotros, no es posible, en doctrina católica, afirmar algún tipo de subsistencia de la Iglesia de Cristo fuera de la Iglesia Católica. Nótese que no es el término “subsiste perfectamente”, sino el término “subsiste”, el que, según el documento, “es atribuido exclusivamente a la Iglesia Católica.”

A la pregunta: *¿Por qué se usa la expresión "subsiste en ella" y no sencillamente la forma verbal "es"?*

Responde: *“El uso de esta expresión, que **indica la plena identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, no cambia la doctrina sobre la Iglesia.** La verdadera razón por la cual ha sido usada es que expresa más claramente el hecho de que fuera de la Iglesia se encuentran "muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica"».*

Nótese, decimos nosotros, que aquí se dice que hay “plena identidad” entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica, y se dice además que esto viene afirmado con el término “*subsistit in*”. Por eso se entiende que a continuación se diga que con ello no se cambia la doctrina sobre la Iglesia. En efecto, el “*est*” de la tradición católica indica la “plena identidad” en el sentido que hemos intentado exponer arriba.

Se explica la “verdadera razón” del cambio de término, que no es el “abandono” del “*est*” anterior, cosa que ya vimos que es imposible porque llevaría a negar la existencia actual de la Iglesia de Cristo, sino que con el “*subsistit in*” se expresa “más claramente” la existencia de elementos de la Iglesia de Cristo fuera de la Iglesia Católica.

A la pregunta: *¿Por qué el Concilio Ecuménico Vaticano II atribuye el nombre de "Iglesias" a las Iglesias Orientales separadas de la plena comunión con la Iglesia católica?*

Responde: *“El Concilio ha querido aceptar el uso tradicional del término. "Puesto que estas Iglesias, aunque separadas, **tienen verdaderos sacramentos y, sobre todo, en virtud de la sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía,** por los que se unen a nosotros con vínculos estrechísimos", merecen el título de «Iglesias particulares o locales», y son llamadas Iglesias hermanas de las Iglesias particulares católicas.*

“Consiguientemente, por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios". Sin embargo, dado que la comunión con la Iglesia universal, cuya cabeza visible es el Obispo de Roma y Sucesor de Pedro, no es un simple complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus principios constitutivos internos, aquellas venerables Comunidades

cristianas sufren en realidad una carencia objetiva en su misma condición de Iglesia particular.”

Es interesante aquí, decimos, la afirmación de que la misma calidad de Iglesia local queda de algún modo afectada y disminuida objetivamente por la falta de comunión con la Iglesia Universal al faltar la comunión con el sucesor de Pedro.

A la pregunta: *¿Por qué los textos del Concilio y el Magisterio sucesivo no atribuyen el título de "Iglesia" a las Comunidades cristianas nacidas de la Reforma del siglo XVI?*

Responde: *“Porque, según la doctrina católica, estas Comunidades **no tienen la sucesión apostólica mediante el sacramento del Orden y, por tanto, están privadas de un elemento constitutivo esencial de la Iglesia.** Estas Comunidades eclesiales que, especialmente a causa de la falta del sacerdocio sacramental, no han conservado la auténtica e íntegra sustancia del Misterio eucarístico, según la doctrina católica, no pueden ser llamadas "Iglesias" en sentido propio.”*

Finalmente, por lo que tiene que ver con el “retorno” a la Iglesia, la cuestión, lógica y elementalmente planteada, es así: o bien va a haber unidad, en el sentido de plena comunión, entre los cristianos, antes de la Parusía, o no.

En el primer caso, esa unidad va a exigir, lógicamente, unidad en todo lo que es esencial a la fe, o sea, unidad en lo que ambas partes consideran esencial a la fe.

Por tanto, y abreviando un poco, hay tres formas posibles, solamente, en que dicha unión de los cristianos puede realizarse: 1) O bien todos aceptan íntegra la profesión de fe de una de las confesiones cristianas actualmente existentes, rechazando a su vez todo lo que se opone a ella en aquello mismo que los que la profesan consideran esencial. 2) O bien todos aceptan una profesión de fe cristiana nueva, que no es plenamente la de ninguna de las confesiones cristianas actuales. 3) O bien, todos aceptan alguna profesión de fe ajena a todas las confesiones

cristianas actualmente existentes o posibles, por ejemplo, una fe musulmana o hindú.

Fuera de estas tres alternativas, el proyecto de “unidad de los cristianos” es lógicamente imposible.

En realidad, en la tercera alternativa tampoco sería “unidad de los cristianos”, sino conversión de los cristianos al islamismo (o al budismo, hinduismo, ateísmo, etc.).

En la segunda alternativa, los católicos dejaríamos de ser tales, al abandonar elementos esenciales de nuestra fe. Si nouviésemos que abandonar elementos esenciales de nuestra fe, eso no sería una nueva confesión de fe cristiana, sino que sería el credo católico. Y entonces, estaríamos en realidad en la primera alternativa, como veremos enseguida.

En efecto, esa primera alternativa se desglosa en otras dos: 1) O bien todos los cristianos aceptan íntegra la fe de la Iglesia Católica en todos sus aspectos esenciales, rechazando todo lo que se opone a ellos, 2) O bien, todos los cristianos, incluidos los católicos, aceptan íntegra la fe de alguna otra confesión cristiana, rechazando todo lo que se opone esencialmente a ella.

Es claro que en este segundo caso, los católicos dejaríamos de ser tales. Por ejemplo, aceptaríamos íntegra la fe protestante, y rechazaríamos todo lo que es incompatible con ella, por ejemplo, el Papa, el culto a la Virgen, la fe en la Tradición. O bien aceptaríamos íntegra la fe ortodoxa, y entonces rechazaríamos también el ministerio del Papa.

Luego, la única forma en que nosotros los católicos podemos plantearnos la “unión de los cristianos”, objetivo de la tarea ecuménica, es apuntando a que todos los cristianos acepten íntegra la fe de la Iglesia Católica en todos sus puntos esenciales y rechacen todo aquello que se opone a ella así entendida. Si a eso se lo quiere llamar “retorno a la Iglesia Católica” o de otra manera, es cuestión secundaria.

Capítulo 16 - La mediación de los santos

Existe el Sol y existen los rayos del Sol. Los rayos del Sol derivan del Sol todo su calor, su luz, su fuerza. Hacen presente el calor, la luz y la fuerza del Sol en todas partes. No van en contra de la dignidad e importancia únicas del Sol, sino que la realizan y manifiestan. Es por medio de sus rayos que el Sol ejerce su papel único en la Naturaleza.

Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo es el único Sol que hay en el mundo espiritual. A diferencia de nuestro Sol natural, la Santísima Trinidad, por su omnipotencia, pudo perfectamente haber establecido que su poder llegara en forma directa, sin mediación alguna, a cada uno de nosotros. Pero de hecho, no quiso hacerlo así. Como dice San Juan: *"El Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros"*.

Si el Verbo se hizo carne, fue para que toda la fuerza y la gracia salvadora de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo nos llegara a nosotros no directamente, sino pasando por la humanidad del Hijo Encarnado, es decir, por su cuerpo y por su alma.

El Padre envía al Hijo hecho hombre para salvarnos por su muerte y resurrección; y el Padre y el Hijo Encarnado, muerto y Resucitado, nos envían el Espíritu Santo, a través de la humanidad, es decir, del cuerpo y el alma del Cristo glorioso.

Desde la Encarnación del Hijo de Dios, no hay comunicación del hombre con Dios, y no hay don de la gracia de Dios al hombre, que no pase por el cuerpo y el alma humanos de Jesucristo Nuestro Señor. Dios no se comunica en Cristo con el hombre si no es por medio de otro hombre. La comunicación directa de Dios con nosotros es un principio no cristiano.

La Encarnación del Verbo de Dios fundamenta todo el orden amplísimo de las mediaciones cristianas de la gracia divina, subordinadas a la única Mediación del único Mediador, Cristo Nuestro Señor. La humanidad de Jesucristo, su cuerpo y su alma, es el primer eslabón de una amplísima y variadísima serie de mediaciones creadas, humanas y angélicas, e incluso irracionales, del don de la gracia divina, que es por sobre todo don del Espíritu Santo como gracia increada.

Como los rayos del Sol no oscurecen sino que magnifican su fuente, así también, las mediaciones subordinadas a la única mediación de Jesucristo no la hacen innecesaria, ni la disminuyen, sino que la aplican, porque son el instrumento libremente elegido por Dios para hacer que la única mediación del único Mediador, Jesucristo, tenga su efecto sobre nosotros.

Así, la mediación de la Iglesia, de María Santísima, Madre de Dios, de los santos que están en el Cielo, de los ángeles, de los hermanos en la fe que aún viven en este mundo, de los sacerdotes que en la Iglesia hacen presente al único Sacerdote, Cristo Nuestro Señor, de los maestros que en la Iglesia enseñan en nombre del único Maestro, Cristo Nuestro Señor, de los pastores, que conducen a la Iglesia en nombre del único Pastor, Cristo Nuestro Señor, y de las almas que están en el Purgatorio, y hasta del gemido de la creación entera que aguarda anhelante la manifestación gloriosa de los hijos de Dios, la mediación de los signos sacramentales que significan y realizan eficazmente la acción de la gracia de Cristo, la mediación de la palabra humana escrita en la Biblia que es Palabra de Dios por la inspiración del Espíritu Santo, todo ello, no es más que una larga cadena de mediación creada de la gracia divina cuyo eslabón primero y principal es el cuerpo y el alma del Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo Nuestro Señor, centro y base absolutos de la fe cristiana.

Así, dice por ejemplo San Pablo en 1 Corintios 12,28-30: *"Y así los puso Dios en la Iglesia, primeramente como apóstoles; en segundo lugar, como profetas; en tercer lugar, como maestros; luego, los milagros; luego, el don de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas"*.

Pero Jesús había dicho: *"No os dejéis llamar "Rabbi", porque uno solo es vuestro Maestro; y vosotros sois todos hermanos"* (Mateo 23,8).

¿Contraviene San Pablo la enseñanza de Jesús en este pasaje? ¿Es uno solo el Maestro, o hay otros maestros? Es claro que San Pablo no contradice aquí al Señor. Es claro que si aquellos son "maestros", es por participación en el único Magisterio de Jesucristo. Y si otros "gobiernan", es por participación en el único Gobierno de Dios y del Señor Jesucristo.

Pues bien, del mismo modo, si la Iglesia, la Virgen, los Santos, etc., son "mediadores", es por participación en la única Mediación de Jesucristo.

Si hay sacerdotes en la Iglesia, y si todos los bautizados somos sacerdotes según el sacerdocio común de los fieles, es por participación en el único Sacerdocio de Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote. Si hay "Padres" en la Iglesia, es por participación en la única Paternidad de Dios.

Por eso dice el Señor en el Evangelio: *"El que a ustedes escucha, a mí me escucha; el que a ustedes rechaza, a mí me rechaza"* (Lucas 10,16).

¿Y cómo puede decirles: *"Reciban el Espíritu Santo. A quien perdonen los pecados, les quedan perdonados. A quien se los retengan, le quedan retenidos"* (Juan 20,22-23), sin hacerlos partícipes de su poder único y exclusivo de perdonar los pecados?

¿No reconocen los hermanos protestantes que existe el sacerdocio común de los fieles? ¿No insisten en que todos somos sacerdotes por el bautismo? ¿Y no es verdad que hay un solo Sacerdote, que es Nuestro Señor Jesucristo?

¿No llaman a sus guías "pastores"? ¿Y quién es el Buen Pastor, sino Jesucristo? ¿Hay otro Buen Pastor que Jesucristo?

¿No oran por los pecadores y por los hermanos en la fe? ¿Y cuál es la única oración e intercesión que vale ante el Padre, sino la de Jesucristo?

Capítulo 17 - La doctrina eucarística del P. Juan Luis Segundo SJ en su obra "*El Infierno*"

En esta nota partimos de la fe de la Iglesia en la presencia real y sustancial de Nuestro Señor Jesucristo en la Eucaristía, tal como se enseña por ejemplo en el Catecismo de la Iglesia Católica:

*"En el santísimo sacramento de la eucaristía están "contenidos verdadera, real y substancialmente el Cuerpo y la Sangre junto con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y, por consiguiente, Cristo todo entero" (Cc. de Trento: DS 1651). "Esta presencia se denomina "real", no a título exclusivo, como si las otras presencias no fuesen "reales", sino por excelencia, porque es **substancial**, y por ella Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente" (MF 39) (...) Mediante la conversión del pan y del vino en su Cuerpo y Sangre, Cristo se hace presente en este sacramento (...) El Concilio de Trento resume la fe católica cuando afirma: "Porque Cristo, nuestro Redentor, dijo que lo que ofrecía bajo la especie de pan era verdaderamente su Cuerpo, se ha mantenido siempre en la Iglesia esta convicción, que declara de nuevo el Santo Concilio: por la consagración del pan y del vino se opera el cambio de toda la substancia del pan en la substancia del Cuerpo de Cristo nuestro Señor y de toda la substancia del vino en su Sangre; la Iglesia católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio **transustanciación**" (DS 1642)." (Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1374-1376.)*

Nuestro propósito es confrontar con la fe de la Iglesia aquí claramente explicitada una de las tesis que contiene una obra del conocido teólogo uruguayo R.P. Juan Luis Segundo S.J. recientemente publicada en nuestro medio (SEGUNDO, Juan Luis, S.J., *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, Ed. Trilce, Montevideo, 1997). Nos mueve a ello la imposibilidad en que nos encontramos de conciliar dicha tesis del P. Segundo con la fe y el Magisterio de la Iglesia.

Todo lo que pretendemos hacer es, en lo esencial, destacar con claridad la postura del autor, a veces oscurecida por un modo de exposición peculiarmente enrevesado, de lo cual saldrá con evidencia su oposición al tenor claro y obvio de la doctrina de la fe católica. No nos dedicaremos aquí a refutar los argumentos del autor, sino que nos

limitaremos a exponerlos en la medida en que sea necesario para comprender su doctrina y la oposición entre ésta y la fe de la Iglesia.

Nuestra intención es aportar elementos para el discernimiento de la obra de un pensador que a veces es ensalzando de un modo a nuestro juicio unilateral y curiosamente ciego para este tipo de "lagunas".

.....

La tesis general de Juan Luis Segundo en esta obra es que los enunciados evangélicos tocantes al infierno tienen solamente un valor metafórico. En buen castellano, que el infierno no existe. Esto solo da sin duda materia para preguntarse por la compatibilidad de tal tesis con la fe cristiana y católica. Pero no es ése nuestro propósito aquí, sino enfocar un momento particular de la argumentación del P. Segundo, en el cual el tema no es el Infierno, sino la Eucaristía.

En efecto, en medio de la discusión acerca de los enunciados evangélicos tocantes al infierno, J. L. Segundo aborda el tema de los "criterios hermenéuticos" (o sea, criterios interpretativos de la Escritura, la Tradición y el Magisterio) que debe emplear el teólogo. Seleccionamos a continuación algunos pasajes.

.....

El P. Segundo empieza notando la importancia de detectar el **elemento central** de una comunicación:

*"En cualquier comunicación (entre seres humanos) destinada a producir en nosotros una diferencia en nuestra manera de actuar, es lógico que comencemos a descifrarla buscando lo **central** de lo que se nos propone. Se deja para una ulterior comprensión aquello que lo acompaña y sirve para precisar más los límites, las circunstancias, la importancia, etcétera de esa diferencia que se nos comunica." (p. 46).*

*"La gramática nos enseña que en una frase-tipo, el sujeto, el verbo y el complemento directo forman lo esencial o, si se prefiere, lo **directo** de la comunicación que vehicula la frase. Como su misma calificación lo señala, el complemento **indirecto** y los complementos **circunstanciales** señalan en principio algo secundario. Así, para saber qué quiso decir quien así se expresa en la frase, lo lógico es buscarlo, por lo común, en*

aquello que se predica del sujeto (o sea, verbo y complemento directo). A ese centro se dirige todo mensaje, porque allí se concentra la intención voluntaria del que lo emite... Otro tanto se hará cuando se trate de varias frases ligadas entre sí, procurando llegar a encontrar aquella que es la principal, aislándola de las subordinadas o complementarias." (p. 49).

A continuación, pasa a notar que no siempre el elemento central de un pasaje nos permite saber por sí solo si está dicho **en sentido literal o en sentido figurado**:

*"Sin embargo, eso que la gramática y la lógica advierten, no siempre asegura la comprensión más correcta y profunda de lo comunicado. Por ejemplo, la frase principal de un texto, o el elemento central de una frase, no siempre son capaces, por sí mismos, de determinar si lo que se quiso decir está expresado en lenguaje descriptivo, digital, científico o, por el contrario, en lenguaje figurado... Y nótese lo que ya declaraba la Instrucción del Vaticano *Mysterium Ecclesiae*, que lenguaje figurado no significa lenguaje falso, erróneo. Significa, eso sí, que la recta comprensión pasa por un rodeo, como ocurre en el uso de metáforas... Mas aún, existen realidades, especialmente las más íntimas y trascendentes... para las cuales sólo el lenguaje figurado es capaz de dar la información correcta, o de corregir la pobreza del lenguaje descriptivo o digital." (p. 50).*

En esos casos, viene a decir el P. Segundo, lo que corresponde es atender a los **elementos subordinados o secundarios** de la comunicación, para ver si arrojan luz sobre el tipo de sentido que hay que asignar al elemento central.

*"Esto obliga, con frecuencia, a **optar** ya sea por el sentido digital o, de lo contrario, por el sentido figurado. Y ello en base a frases, adverbios, adjetivos, considerados gramaticalmente como secundarios, pero donde hallamos elementos para determinar cuál de las dos posibles actitudes frente a la frase principal o a su afirmación central debe ser preferida." (p. 50).*

A continuación, como lo expresa el subtítulo del capítulo, el P. Segundo intenta dar **un ejemplo** de lo que acaba de decir, o sea, un caso en el que la sola detección del "elemento central" de un pasaje no

alcanza a decidir si se trata de sentido literal ("digital" (?)) o figurado. Es el caso del **relato de la institución de la Eucaristía**, centrado en la frase "*Esto es mi cuerpo*".

Un ejemplo de discernimiento hermenéutico: la Eucaristía.

"Se puede hacer la prueba de esto tomando uno de los cuatro relatos... de la institución de la Eucaristía por Jesús." (p. 50).

"Lucas (22,19) y Pablo (11,24) comienzan así: "el Señor Jesús... tomó pan... lo partió y dijo: esto es mi cuerpo... Haced esto en memoria de mí". (p. 50).

"Obviamente el sentido de la comunicación se concentra en la frase "esto es mi cuerpo"." (p. 50).

"Con esto podemos formular mejor la pregunta anterior: lo central del pasaje ¿está formulado en lenguaje digital o en lenguaje figurado?" (p. 51).

"El lector cristiano dirá que no cabe duda de que la Iglesia ha siempre entendido que el lenguaje describe lo que ha ocurrido. Y que por ende, se trata de un lenguaje digital..." (p. 51).

¿Dónde está entonces la dificultad o la ambigüedad? El P. Segundo entiende encontrarla en el hecho de que Jesús diga "*Esto es mi cuerpo*" en vez de "*Esto se ha vuelto mi cuerpo*". La solución, dice el P. Segundo, está en decir que como los discípulos siguen viendo un pan, no basta decir "*Esto se ha vuelto mi cuerpo*", sino que hay que decir que esto, que ahora parece sólo un pan, en realidad es el Cuerpo de Cristo.

A no ser, dice, que alguien entienda lo dicho por Jesús en sentido figurado. Aquí el P. Segundo cita los cánones de Trento sobre la transustanciación, la presencia verdadera, real y sustancial de Cristo en el sacramento, el anatema contra quien afirme la permanencia del pan después de la consagración, la conversión sustancial. Y continúa:

"Sin embargo, la ya mencionada Instrucción de la Congregación de la Fe nos llama la atención sobre el hecho de que lo que pudo, en una

época y cultura determinada, ser llamado "designación aptísima" puede no serlo algunos siglos más tarde". (p. 51-52).

"... cabe, entonces, preguntarse de nuevo, con mayores o más finos elementos exegéticos, si los mismos autores que han vehiculado, hasta ese futuro en el que nosotros habitamos, la afirmación de Jesús que mostraba a los discípulos el pan que había tomado y partido en la Última Cena a la vez que les decía "esto es mi cuerpo", no nos darán más elementos para decidir qué tipo de lenguaje -digital (descriptivo) o icónico (o figurado)- habrá que elegir para comprenderlo mejor" (p. 52).

A partir de aquí el P. Segundo empieza a decidir la cuestión basado en los "elementos secundarios" del pasaje, básicamente, la frase "*hagan esto en memoria mía*". Y sobre este punto, que es el crucial, debemos decir que **si no se entiende al P. Segundo como afirmando el carácter metafórico y no literal de las palabras "Esto es mi cuerpo", no se entiende nada de toda esta sección de su libro:**

"De entrada, llama la atención la función significativa que el mismo Jesús le habría atribuido: la de contribuir a despertar, mantener o reforzar la memoria o recuerdo de Cristo: "haced esto en memoria de mí"...Cabe preguntar: ¿cómo ejerce esa función cognoscitiva la afirmación que estamos estudiando? Y la respuesta sorpresiva, pero la única lógica, es que no lo hace tanto por el cambio invisible de una sustancia por otra (la del pan por el cuerpo de Cristo), cuanto por la permanencia de la apariencia visible de un pan que se parte y se reparte en una comida en común de un grupo humano de amigos." (p. 52-53).

"En efecto, que la sustancia del pan se cambie por la del cuerpo de Cristo no afecta la "memoria", o sea, no hace que Jesús se vuelva más presente a la mente de quienes comparten esa comida." (p. 53).

Luego de estos argumentos, el P. Segundo perfila otro basado en el carácter de "**despedida**" que tiene según él la Última Cena, el cual reforzaría el papel de la frase "*Hagan esto en memoria mía*", y con ella, la interpretación **metafórica** de la frase "*Esto es mi cuerpo*":

*"El resultado es, entonces, que uno lee el relato de lo ocurrido en esa comida como el relato de una cena última, de una cena de **despedida**."* (p. 54).

*"... es este mismo contexto de despedida el que indirectamente parece señalar la importancia central de la **memoria** para interpretar dónde se halla la similitud que permite poner en boca de Jesús la afirmación de que el pan que les muestra **es su cuerpo**. Y el mismo que apunta claramente al sentido figurado."* (p. 54).

Nótese, por fin, que aquí el P. Segundo **afirma explícitamente y con todas las letras que la frase de Jesús "Esto es mi cuerpo" hay que entenderla en sentido figurado**. Luego siguen otras consideraciones que nos ayudan a entender el sentido peculiar en que Segundo entiende la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía:

"Lo cual no significa que no hay que tomar en serio la metáfora. Es gracias a ella que el misterio de la gracia sacramental se nos esclarece... más bien que pensando en sustancias que se trocarían. Pasamos así a comprender mejor cómo está presente de una manera todavía más plena ese Jesús que habría dicho, según Mateo (18,20) que "cuando dos o tres de vosotros estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" y "yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (28,20)." (p. 54).

A continuación, el P. Segundo vuelve sobre el argumento principal, esta vez buscando confirmación de su tesis en las cartas de San Pablo:

*"... también Pablo muestra que comprendió esa fórmula de la misma manera (aunque la redacción de Lucas sea, en realidad, posterior a la carta de Pablo)... Escribe, en efecto: "así, pues, cada vez que coméis este **pan** anunciáis la muerte del Señor" (1 Cor. 11-26). Con esto dice que, no literal, sino figuradamente, el hecho de repetir lo actuado por Jesús es signo de una cosa parecida: la donación del pan es un signo de la donación del cuerpo o de la vida de Jesús. Y sigue Pablo llamando "pan" a lo que Jesús dijo que era su "cuerpo". Otra indicación de cómo entendió el Apóstol el tipo de lenguaje usado por Jesús..."* (p. 55).

Finalmente, recapitula todo el tema mostrando cuál es el lugar de esta discusión en el argumento general de su libro acerca del infierno, lo cual nos ayuda también a nosotros a comprender el sentido de la tesis que defiende en esta parte del libro:

"Como se ve, no parece cierto que, por el hecho de hablar de lenguaje figurado en lo que concierne a las fórmulas bíblicas de la Eucaristía, se les quite su fuerza significativa. Por el contrario, se les redobla. Es pues lógico suponer que pasa lo mismo con las imágenes que los Sinópticos nos han mostrado que empleaba Jesús para hablar del infierno." (p. 56).

El argumento del P. Segundo es claro y no puede entenderse más que en un sentido: el hecho de afirmar que las frases referentes al infierno en los Evangelios no deben ser tomadas a la letra sino en sentido figurado no implica quitar valor significativo al dogma del infierno, puesto que tampoco el reconocer que la frase de Jesús "*esto es mi cuerpo*" está dicha en sentido figurado y no literal quita significación al dogma eucarístico.

A este argumento general, agrega el P. Segundo una precisión: si bien es cierto que para determinar el sentido de una enseñanza cualquiera es útil la distinción entre lo centralmente afirmado y las consideraciones subsidiarias o secundarias, sin embargo ese criterio no siempre es suficiente, pues no siempre alcanza con aislar ese elemento central para saber si el mismo está dicho en lenguaje literal o en lenguaje figurado. En esos casos, es necesario, según el P. Segundo, recurrir a los indicios que puedan proporcionarnos dichos elementos "secundarios".

Ahora bien, un ejemplo de ello es el relato evangélico de la institución de la Eucaristía, donde obviamente la frase central es "*esto es mi cuerpo*", pero debemos, según el P. Segundo, recurrir al contexto para saber, por el análisis de los "elementos secundarios" (en definitiva, la frase "*hagan esto en memoria mía*", por ejemplo) si se trata en esa afirmación "*esto es mi cuerpo*" de lenguaje literal o figurado. El resultado de dicho análisis, como muestra el texto arriba citado, es para el P. Segundo que el sentido de la frase de Jesús "*esto es mi cuerpo*" no es literal, sino figurado.

Luego, es claro que **J. L. Segundo** afirma en esta obra que la **identificación que las palabras de Jesús establecen entre el pan y su Cuerpo no debe entenderse en sentido literal, sino en sentido figurado.**

.....

Ahora bien, de ahí se sigue lógicamente, decimos nosotros, que según el P. Segundo la Eucaristía, después de las palabras de la consagración, **no es realmente el verdadero Cuerpo y Sangre de Nuestro Señor Jesucristo.**

En efecto, lo que se predica de algo en sentido figurado, no le pertenece en forma real. Por ejemplo, si es en forma figurada que predicamos de la Aurora que tiene dedos rosados, como hace Homero, es porque en realidad la Aurora no tiene dedos: lo que hay en la realidad de las cosas es que las nubes se tiñen de rosado al salir el sol. Si es en sentido metafórico y figurado que la Biblia habla del "*brazo de Yahvé*", es porque Dios, siendo Trascendente y espiritual, no tiene cuerpo, ni por tanto brazos, pero sí tiene poder, que en el hombre se ejerce mediante los brazos.

En general, se atribuye un predicado a un sujeto en sentido metafórico cuando lo significado por el predicado **no se encuentra propia y realmente en el sujeto**, sino solamente **otra cosa**, con la cual lo significado por el predicado guarda algún tipo de semejanza **extrínseca**.

Luego, si es en forma "metafórica" y "figurada" que la Eucaristía es el Cuerpo de Cristo, **es porque propia y realmente no es el cuerpo de Cristo**, sino pan, si bien guarda una semejanza con el cuerpo (el pan partido y repartido, semejante al cuerpo de Cristo entregado en la cruz), que habilita la metáfora, como la habilita en los casos citados anteriormente la semejanza entre las nubes rosadas y los dedos rosados; entre el poder de Dios y el brazo del hombre.

.....

Pero esta tesis, decimos nosotros, es contraria a la fe de la Iglesia en la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

Dicha fe, en efecto, tiene como base las palabras del Señor en la Última Cena: *"Esto es mi cuerpo... esto es mi sangre"*.

Pero la Iglesia ha entendido siempre ese "es" en el sentido de una identidad real especial entre "esto" (el "pan" y el "vino" de la Eucaristía) y "mi Cuerpo... mi Sangre".

La prueba principal de esta afirmación está precisamente en la fe de la Iglesia en una conversión sustancial del pan y el vino eucarísticos en el Cuerpo y Sangre de Cristo Nuestro Señor, a la cual conversión se denomina "transustanciación". Así lo expresa por ejemplo el canon 2 de la sesión XIIIª del Concilio de Trento:

"Si alguno dijere que en el santísimo sacramento de la Eucaristía permanece la sustancia del pan y del vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y negare aquella admirable y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las apariencias de pan y de vino; conversión que la Iglesia Católica llama muy a propósito transustanciación, sea anatema."

El "pan" eucarístico, entonces, es idéntico realmente al Cuerpo de Cristo, porque lo que antes era la sustancia del pan (y respectivamente del vino), es ahora el Cuerpo y la Sangre, el alma y la Divinidad de Jesucristo Nuestro Señor. Y esto es así, porque ha habido una *"conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las apariencias de pan y vino"*.

Por "sustancia" se entiende aquí simplemente el núcleo fundamental de una cosa, aquello de la cosa que existe en sí mismo y no en otro sujeto. Un pedazo de pan, por ejemplo, posee muchas propiedades: es blanco, duro, esponjoso, tiene un sabor determinado, un peso, etc. Todas esas propiedades se caracterizan por ser justamente propiedades de algo, por hacer referencia a un sujeto, una realidad a la cual cualifican y determinan. Todas esas propiedades se predicán del pan: "el pan es blanco, es duro", etc., pero el pan mismo, el sujeto, no se predica de nada más: eso es lo propio de la sustancia.

[Para hablar con más precisión, es cierto que según Aristóteles y Santo Tomás, los entes artificiales (y el pan y el vino son de esa clase) no son propiamente "sustancias", puesto que su unidad y su ser no es sustancial, sino accidental, no teniendo el hombre poder para crear sustancias, como Dios, sino sólo para "fabricar" conglomerados artificiales de sustancias naturales. Luego, cuando hablamos de la "sustancia del pan", debe ello entenderse de las sustancias naturales que están integradas, por obra del arte humano, en el pan. Esas sustancias son las que se "convierten" en el Cuerpo y Sangre de Cristo, permaneciendo los accidentes visibles de las mismas, así como la relación también accidental que entre ellos ha establecido el arte humano.]

La "transustanciación", entonces, implica una conversión de la sustancia, el núcleo ontológico fundamental, del pan y el vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo, permaneciendo solamente las propiedades o accidentes o apariencias sensibles, que como vimos, no se identifican sin más con la sustancia.

Escuchemos por ejemplo al P. José Antonio Sayés:

"La fe de la Iglesia es clara en este sentido: no basta cualquier tipo de cambio, se requiere una conversión tal de los elementos eucarísticos (...) de suerte que podamos decir con toda propiedad que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo (...) Sólo por la conversión sustancial se puede afirmar con toda propiedad: "Esto es mi cuerpo". La transustanciación es, por lo tanto, la condición ontológica de tal afirmación, el medio o causa intrínseca que posibilita la peculiaridad de esta presencia (...) Ésta es la fe de Trento, ratificada por la Mysterium Fidel y por el Credo del Pueblo de Dios. Presencia real y transustanciación son dos afirmaciones de fe distintas, pero mutuamente relacionadas, por cuanto la transustanciación va implicada como causa en la afirmación de la presencia real." (El misterio eucarístico, B.A.C., Madrid, 1986, pp. 232-233).

.....

¿Cuál es el sentido religioso y salvífico de esta verdad de fe?

Sintéticamente, la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, y la conversión sustancial de las especies eucarísticas que la hace posible, se ordenan a la actualización litúrgica, en la Iglesia, a través de los siglos, del Sacrificio redentor del Calvario, que hace posible a la Iglesia, es decir, a los fieles, a través de las edades, asociarse a la ofrenda de Cristo crucificado y Resucitado, y participar así de los frutos de salvación que derivan de la misma.

Cristo se ofreció en la Cruz una sola vez por los pecados de todos los hombres, y mereció para todos nosotros la salvación y la vida eterna de parte de Dios Padre. Pero todos nosotros, a través de los siglos, vamos recibiendo, según nuestra respuesta libre, los frutos de ese sacrificio, si nos acercamos a los sacramentos de su Iglesia, que nos comunican la gracia que Cristo obtuvo para nosotros en la Cruz.

Entre esos sacramentos descuella la Eucaristía, instituida por el mismo Señor en la Última Cena con sus discípulos, para que fuese el Sacrificio que la Iglesia ofreciese a lo largo de las edades, hasta la segunda venida del Señor. Ese Sacrificio, que se realiza en la celebración de la Misa, no es otro que el mismo y único Sacrificio del Calvario, que se actualiza en cada celebración eucarística. Gracias a esta actualización los fieles de todos los tiempos tenemos la posibilidad de asociarnos al gesto redentor de Cristo crucificado y Resucitado, y recibir en nosotros sus beneficios.

La presencia real del Señor Resucitado bajo las especies de pan y vino, por la transustanciación, es precisamente lo que hace que la celebración de la Eucaristía sea la actualización, en el tiempo de la Iglesia, del sacrificio redentor, en tanto es el mismo Cristo, que se ofreció en el pasado en la Cruz y que, Resucitado, vive eternamente junto al Padre, perpetuando su actitud sacrificial y oblativa, el que es ofrecido, esta vez en forma incruenta, en los altares de todo el mundo. Y así como el Padre respondió al gesto de entrega del Señor hasta la muerte en Cruz, resucitándolo de entre los muertos por el poder del Espíritu Santo, así también el Padre responde a la ofrenda eucarística de la Iglesia enviando su Espíritu para que por las palabras de la Consagración el pan y el vino se conviertan en el Cuerpo y Sangre de Cristo, los fieles puedan ofrecerse junto con el Señor Resucitado y alimentarse de su gracia, comiendo su Cuerpo glorioso y llenándose de su Espíritu, en la comunión sacramental. Esto significa la más alta unión con Dios que es

posible tener en esta vida, y la consiguiente transformación y divinización del creyente que, según la doctrina de los Padres, es asimilado por este alimento que lo va transformando a imagen del Cristo glorioso del cual se alimenta.

.....

La afirmación del P. Segundo, entonces, de que las palabras "Esto es mi cuerpo" deben entenderse en sentido metafórico, tiene las siguientes consecuencias para la fe y la vida de la Iglesia:

a) Negación de la identidad real entre lo que aparece como pan y vino, y el Cuerpo y Sangre de Cristo. Si el significado es metafórico, entonces "esto" no es realmente "mi Cuerpo".

b) Negación por tanto de la conversión sustancial del pan y el vino, o sea, de la "transustanciación". "Esto" sigue siendo realmente pan y no se ha convertido en "mi Cuerpo".

c) Negación, por tanto, de la Presencia Real de Jesucristo en el Sacramento eucarístico, tal como la ha creído y enseñado siempre la Iglesia.

d) Como consecuencia de todo ello, la Eucaristía pierde todo su significado, pues de ser una participación real, viviente y actual en el gesto redentor mismo del Salvador Resucitado, hecha posible como vimos gracias a esa misma Presencia Real eucarística, pasa a ser un mero recuerdo emotivo de un hecho pasado, que a lo más tiene efectos de orden psicológico y moral, pero que no puede obrar ninguna transformación ontológica profunda en el ser mismo del creyente, ni tampoco establecer desde esa misma realidad ontológica radicalmente transformada una nueva relación del creyente con Dios.

Dicho en lenguaje más llano: la Eucaristía despojada de la transustanciación y la Presencia Real se convierte en un aburrido moralismo intrascendente, en un vano surtidor de palabras y conceptos que sólo sirve para "recordar" la pobreza incurable de la moralina kantiana desvinculada de los riquísimos veneros ontológicos que nos abre la auténtica Revelación cristiana tal como es transmitida por la Iglesia Católica.

Y como la Eucaristía es el corazón y la síntesis de todo el Cristianismo, síguese de aquí que al negar la Presencia Real eucarística del Señor tal como la entendió siempre la Iglesia se destruye de raíz toda la fe cristiana, y se la sustituye por el plato de lentejas de una ideología secularizante e inmanentista, es decir, un moralismo cuya tristeza y solemnidad nos hace recordar aquel dicho de Chesterton, según el cual Satanás cayó del cielo "por la fuerza de la gravedad", es decir, por tomarse demasiado en serio. En efecto, si el Señor mismo está presente realmente entre nosotros con toda la gloria de su Resurrección y toda la fuerza de su Espíritu, hay motivo para alegrarse y "celebrar", porque hay algo verdaderamente Nuevo. Pero si sólo se trata de recordarnos que debemos ser buenos y justos, y que por lo general no lo somos, y eso apoyados en el borroso recuerdo de alguien que fue ajusticiado hace 2.000 años, se entiende que lo más lógico sea la "gravedad".

.....

Por otra parte, parece que quien siguiese en este punto al P. Segundo y quisiese con todo seguir afirmando la Presencia Real de Cristo en la Eucaristía, debería recaer en la teoría luterana (de Lutero) de la "consustanciación". Según Lutero, Cristo está realmente presente en la Eucaristía, pero como a su vez rechaza la transustanciación, viene a afirmar simultáneamente que el pan sigue siendo pan, y el vino, vino, después de la consagración.

"Presencia real", entonces, en este contexto, significa que Cristo "está" realmente en la Eucaristía, pero al contrario de la fe católica, el pan y el vino consagrados no "son" el Cuerpo y Sangre de Cristo. Algo parecido a como yo "estoy" en mi pieza, pero mi pieza no "es" yo mismo.

Cuando se dice, entonces, en este contexto, que el pan "es" el Cuerpo de Cristo, el valor de ese "es" puede entenderse, por ejemplo, metafóricamente, como lo hace el P. Segundo. Esta "presencia real" de Cristo en el sacramento no sería en el fondo diferente de su presencia, como Dios, en todas las cosas.

Un argumento que ya usaba Lutero para defender tal postura era que en lo tocante al dogma de la Encarnación debemos decir que un hombre, Jesús, es Dios, sin que por ello deje de ser hombre: del mismo modo,

entonces, podríamos decir que el pan eucarístico es Cristo, Dios y hombre, sin que deje por ello de ser pan.

Es claro que esta última interpretación no deja lugar para hablar de un "sentido metafórico" de las palabras "Esto es mi Cuerpo", porque Cristo Verbo Encarnado no es "metafóricamente", sino realmente Dios.

Pero aún prescindiendo de esto, la teoría luterana de la "consustanciación" termina por hacer mentiroso al Señor, ya que dijo "*Esto es mi Cuerpo*", cuando en realidad era pan, y no Cuerpo, y a lo sumo debería haber dicho "En esto está mi Cuerpo". Se podrá decir, con el P. Segundo, que no mentía, sino que hablaba en sentido metafórico. Pero es claro, por todo lo que ya vimos, que esta teoría es incompatible con la fe de la Iglesia Católica.

Y en cuanto al argumento que Lutero quiso tomar de la Encarnación, hay que decir que no es de ningún modo el mismo caso. En la Encarnación se trata de que una misma "sustancia primera", o hipóstasis personal, la del Verbo de Dios, tiene dos naturalezas o esencias: la divina, que recibe eternamente del Padre, y la humana, que recibió en el tiempo de María Virgen. Si se puede, entonces, decir del mismo sujeto que es a la vez hombre y Dios, es precisamente porque se trata de un solo sujeto, en el cual subsisten a la vez las dos naturalezas, divina y humana. Esa forma de hablar es la "comunicación de idiomas" cristológica y la unidad del sujeto sustancial o hipostático es justamente su fundamento, que nos permite decir: "Este hombre (Jesús) es Dios".

Mientras que en la teoría luterana de la "consustanciación" eucarística se trataría de dos sustancias primeras, es decir, de dos sujetos: el pan y Cristo. Ahora bien, no tiene sentido predicar algo de uno de dos sujetos por la sola razón de que se da en el otro. O sea: mientras que en la verdad de fe de la Encarnación la "dualidad" se da a nivel de las naturalezas, permaneciendo la unidad en el plano del sujeto sustancial, en la teoría herética de la "consustanciación" la dualidad se establece a nivel de los sujetos sustanciales mismos. Con lo cual no hay base alguna para una supuesta "comunicación de idiomas" que diese razón de las palabras "*Esto es mi Cuerpo*".



Son para meditar estos dos párrafos de la ya citada obra del P. Sayés:

*"¿Qué ocurre, en cambio, cuando se olvidan las implicaciones ontológicas del misterio de la Encarnación y de la Eucaristía, expresadas en términos como "consustancial" y "transustanciación"? Que entonces ya no se sabe con exactitud lo que significa el verbo **ser** cuando se lo aplicamos a Cristo (**es** Dios) o a la Eucaristía (**es** la carne de Cristo); la afirmación queda insegura y vacilante" (p. 234).*

*"Hoy en día hay una alergia al verbo **ser** debida tanto al influjo de la teología protestante, con su marcado acento fideísta, como al escepticismo metafísico de nuestra época. Ello conduce frecuentemente a un tipo de fe que cree, pero que no afirma, con todas las consecuencias. El fideísmo respecto a la existencia de Dios, la reticencia a afirmar que Cristo es Dios, y, en consecuencia, un mismo ser con el Padre, y el miedo a la transustanciación proceden de una misma raíz: una fe enferma por el miedo al verbo **ser**, el retorno del nominalismo." (p. 235).*

.....

Concluyendo, entonces: en su obra "El Infierno", J. L. Segundo niega la conversión sustancial y la identidad real entre el pan y el vino consagrados y el Cuerpo y Sangre de Cristo, y al hacerlo, niega, al menos implícitamente, la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

Véase finalmente, por ejemplo, el canon 1 del Decreto del Concilio de Trento sobre la Eucaristía:

"Si alguno negare que en el santísimo sacramento de la Eucaristía se contiene verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad, de nuestro Señor Jesucristo y, por consiguiente Cristo todo entero; sino que dijere que sólo está en él como en señal y figura o por su eficacia, sea anatema".

Es imposible al leer este anatema no pensar en la tesis que defiende el P. Segundo en esta parte de su libro. Nótese que la expresión "como en señal y figura" prácticamente dice lo mismo que la expresión "en sentido figurado o metafórico". El "contenerse verdadera, real y

sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad, de nuestro Señor Jesucristo", ha de entenderse, según la mente de los Padres conciliares, de la identidad real, fruto de la transustanciación, que es directamente negada por la tesis del carácter metafórico de las palabras del Señor en la Última Cena.

Capítulo 18 - Conversación sobre los divorciados y la comunión

Juan y Alberto trabajan en la misma oficina. Juan es católico. Alberto le plantea un problema.

ALBERTO: ¿Cómo es que la Iglesia no permite comulgar a los divorciados?

JUAN: La Iglesia sí permite comulgar a los divorciados.

ALBERTO: Me refiero a los divorciados vueltos a casar.

JUAN: Incluso en ese caso, no necesariamente quedan excluidos de la comunión.

ALBERTO: Me refiero a aquellos cuyo primer cónyuge vive todavía.

JUAN: En efecto, en esa situación no se puede comulgar. La razón es sencilla: el matrimonio es indisoluble, luego el que, en vida del cónyuge con quien ha contraído matrimonio válido, se une a otra persona, comete adulterio. El adulterio es pecado mortal, y no es posible comulgar en pecado mortal. Si se lo hace, se comete un nuevo pecado mortal, que es el sacrilegio. Si se arrepiente de verdad y se confiesa, recibe el perdón en el sacramento de la reconciliación, y puede comulgar. Pero si permanece unido a su nueva pareja, con intenciones de convivir como marido y mujer, no puede al mismo tiempo estar arrepentido de su nueva unión adúltera. Y entonces, no puede recibir la absolución sacramental, y así no puede comulgar.

ALBERTO: Pero en este caso no hay adulterio, porque la persona en cuestión ya se ha divorciado de su primer cónyuge.

JUAN: La Iglesia sabe por la fe en la Revelación, que ante Dios el divorcio no existe. Es decir, el matrimonio es indisoluble, como dice Jesús en el Evangelio: *"Lo que Dios unió, no lo separe el hombre"*. "Indisoluble" quiere decir que el vínculo matrimonial no puede ser disuelto por ningún poder en la tierra.

ALBERTO: ¿Tampoco por el Estado y sus autoridades legítimas?

JUAN: Tampoco. El Estado no está por encima de Dios ni de la ley de Dios.

ALBERTO: ¿Y por qué entonces en el Registro Civil se les dice a las personas que están divorciadas y que pueden volver a casarse cada una por su lado?

JUAN: Porque en ese aspecto el Estado moderno no se ajusta a la ley de Dios.

ALBERTO: ¿Y la Iglesia no podría cambiar esa ley, que lleva a situaciones tan duras a tantos cristianos?

JUAN: En primer lugar, no es la ley la que nos lleva a situaciones duras, sino nuestras opciones libres, contrarias a la ley de Dios. En segundo lugar, la Iglesia no es dueña, sino servidora de la ley de Dios. No tiene el más mínimo poder para cambiar una sola coma de la misma.

ALBERTO: ¿Y si la pareja encuentra imposible la convivencia, qué debe hacer, permanecer unida hasta que uno de los dos o los dos salgan lastimados o muertos?

JUAN: De ningún modo. La Iglesia admite la "separación de cuerpos". En casos de matrimonios válidamente celebrados, pero en los cuales la convivencia es imposible, porque terminaría resultando en grave daño para uno de los dos, para los dos, o para alguien más, la Iglesia admite la separación y la vida por separado, pero sin nueva unión mientras viva la otra parte, porque el vínculo matrimonial permanece, ya que es indisoluble. Las personas así separadas sí pueden comulgar, si cumplen los requisitos generales.

ALBERTO: ¿Entonces los divorciados vueltos a casar deben necesariamente pecar contra el precepto dominical, que dice que hay que ir a Misa todos los Domingos?

JUAN: De ningún modo. El precepto vale también para ellos. Deben asistir, no pueden comulgar. El precepto dominical no dice que hay que

comulgar todos los Domingos, sino que hay que asistir a Misa todos los Domingos y fiestas de guardar. El que en conciencia entiende que no tiene pecados mortales no confesados, puede comulgar, y es mejor que lo haga (por supuesto, si además cree verdaderamente en Jesucristo y se esfuerza por seguirlo). El que entiende que está en pecado mortal no debe comulgar hasta que no se haya arrepentido y confesado. La Iglesia condena el pecado, no a los pecadores. A éstos los llama al arrepentimiento y a la reconciliación con Dios. Y si los hermanos que están en esta situación aún no pueden celebrar plenamente su reconciliación con Cristo y, por lo mismo, no pueden comulgar, eso no quita que siguen siendo amados por Dios, y que Él los sigue llamando a que participen, en la medida de lo posible, en la vida de su Iglesia.

ALBERTO: Pero la Iglesia sí admite el divorcio en algunos casos.

JUAN: No es así. A lo que tú te refieres es a las nulidades matrimoniales. Lo que la Iglesia hace en esos casos no es disolver el vínculo, sino reconocer que el vínculo nunca ha existido, porque había impedimentos graves en el momento de dar el consentimiento. El divorcio, o sea, la disolución del vínculo matrimonial, es algo inexistente e imposible: nadie puede hacerlo.

ALBERTO: Nadie puede hacerlo, dices tú, tratándose del matrimonio entre cristianos, celebrado en la Iglesia, porque es un sacramento.

JUAN: Pues no. Me refiero a cualquier matrimonio válidamente celebrado, sean o no bautizados o creyentes los contrayentes. Si ha sido celebrado válidamente, es indisoluble, y el divorcio es imposible.

ALBERTO: ¿Pero cómo, si no son cristianos, ni bautizados, ni creen en esas cosas?

JUAN: ¿Es necesario creer en las leyes de tránsito para estar bajo su jurisdicción?

ALBERTO: Claro que no, pero no es la misma cosa: la religión es algo personal, íntimo, que no puede imponerse a los demás.

JUAN: Nada de eso tiene que ver con lo que estamos hablando.

ALBERTO: ¿Cómo así?

JUAN: Veamos. ¿Cuántos dioses hay?

ALBERTO: No sé a qué viene esa pregunta.

JUAN: Pues es claro, queremos saber si la ley de Dios es la misma para todos los hombres. ¿Cuántos dioses hay?

ALBERTO: Pues bien, uno solo.

JUAN: Y ese único Dios, ¿es el Creador?

ALBERTO: En efecto.

JUAN: ¿De todos los católicos, de todos los cristianos, de todos los creyentes, o de todos los hombres y de todas las cosas?

ALBERTO: De todos los hombres y de todas las cosas.

JUAN: ¿La ley de Dios es distinta para judíos, cristianos, protestantes, católicos, ateos, paganos, musulmanes? ¿O es la misma para todos los hombres?

ALBERTO: Pues todos ellos tienen ideas muy distintas, en muchos puntos, acerca de Dios y de su ley.

JUAN: No es eso lo que te pregunto.

ALBERTO: ¿Cómo?

JUAN: No te pregunto lo que los hombres piensan de la ley de Dios, sino acerca de la ley de Dios misma.

ALBERTO: ¿Y cómo he de saber?

JUAN: Veamos. ¿Todos los hombres son iguales?

ALBERTO: Claro.

JUAN: Y son todas creaturas de Dios.

ALBERTO: En efecto.

JUAN: Y la ley de Dios es la que el Creador le ha dado a sus creaturas.

ALBERTO: Así parece.

JUAN: Luego, la ley de Dios es la misma para todos. Dios no es el Dios de los cristianos, ni de los judíos, ni de los musulmanes: es el único Dios, el Dios de todos los hombres y de todo el Universo. Si hay extraterrestres, es el Dios también de ellos. Pues Él es el que ha creado a todos y todas las cosas que no son Él. Los diez mandamientos no son solamente la ley de los judíos o de los cristianos, sino que son la ley de todo ser humano creado por Dios.

ALBERTO: ¿Pero entonces es lo mismo ser cristiano que ser musulmán o ateo?

JUAN: Claro que no. Jesucristo es la Revelación plena y definitiva de ese único Dios, y la Iglesia Católica es la Iglesia de Cristo. Pero eso no quiere decir que Jesucristo exista sólo para los que creen en Él, y sea Señor solamente de ellos. Más bien, como Hijo de Dios que es, Él es el Señor de todos, cristianos o no, creyentes o no, terrestres o no. Como dice San Pablo: *"Todo fue creado por Él y para Él"*. Lo que sucede es que, entre sus creaturas, algunas lo conocen más, otras menos. Algunas han llegado a la verdad de que Dios existe, otras aún no. Unas han llegado a descubrir en Cristo al Hijo de Dios, otras aún no. Unas han llegado a descubrir en la Iglesia Católica la Iglesia de Cristo y de Dios; otras, aún no. Pero la realidad, en sí misma considerada, es una y la misma para todos.

En lo que toca al matrimonio, su institución no depende del Nuevo Testamento ni es obra de la Iglesia cristiana. El matrimonio indisoluble fue instituido por Dios Creador, al crear al hombre y a la mujer, y ordenarlos a la vida de familia. *"Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne"*, dice el libro del Génesis. Es una institución de derecho natural y, por tanto, rige para todo ser humano que viene a este mundo, independientemente de su credo religioso. En la Nueva Alianza en Cristo, no se instituye el

matrimonio como tal, sino que se lo eleva a la dignidad de sacramento. El matrimonio es indisoluble para todos los hombres, pero sólo para los cristianos el matrimonio es un sacramento, que comunica la gracia del Espíritu Santo para poder asumir el compromiso matrimonial según el espíritu del Evangelio. El matrimonio cristiano, así ennoblecido y elevado, conserva la indisolubilidad propia del matrimonio como tal.

ALBERTO: Es muy sorprendente lo que dices. ¿No te parece excesiva arrogancia de los católicos creer que su religión es en el fondo la única religión, de la cual las demás son sólo realizaciones imperfectas?

JUAN: No se trata de arrogancia, sino de que la Iglesia realmente cree en lo que predica y enseña: que hay un solo y único Dios, que Jesucristo es el único Hijo de Dios, y que Jesucristo es el Fundador de la única Iglesia Católica. La Iglesia ha sido enviada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo a predicar la buena noticia de la única salvación en Jesucristo. Su misión no es ser arrogante ni no ser arrogante, sino obedecer a Dios.

ALBERTO: Pero, si es verdad lo que dices, ¿en qué situación se encuentra la mayoría del género humano?

JUAN: La Revelación nos enseña que el hombre necesita la gracia de Cristo para liberarse del pecado que viene de Adán. La situación de la humanidad es trágica si la miramos desde el pecado original y sus consecuencias, pero mucho más fuerte que todo eso es la gracia de Dios por la muerte y Resurrección de Jesucristo. Eso es precisamente lo que la Iglesia debe anunciar al mundo, para que crea y se salve.

ALBERTO: ¿Y los que no sean católicos no se han de salvar?

JUAN: Se ha de salvar todo aquel que haya sido fiel a la voz de su conciencia y haya hecho todo lo que estaba de su parte por conocer la verdad y vivir de acuerdo con ella. Y todos los que se han de salvar, se han de salvar por la gracia de Jesucristo y de su Iglesia, incluso aunque no lo sepan. No se ha de salvar el que, sabiendo que la Iglesia viene de Dios, rehúse prestar fe a su mensaje e incorporarse a ella. La Iglesia tiene de Cristo la misión de anunciar a todos los hombres el Evangelio de la Salvación para que crean y se bauticen, y tengan así la plenitud de los medios de la salvación que sólo se encuentra en la Iglesia de Cristo.

ALBERTO: Ahora comprendo que mi problema no es ya si la Iglesia hace bien o no en negar la comunión a los divorciados vueltos a casar, sino que veo que todo el asunto radica en si efectivamente la Iglesia es lo que dice que es, a saber, la mensajera del Hijo de Dios hecho hombre.

JUAN: Pues te felicito, porque en efecto sólo ahora comienzas a plantear correctamente la cuestión.

Índice

Acerca del autor.....	3
Prólogo.....	5
Capítulo 1 – G. K. Chesterton.....	6
Capítulo 2 – El realismo metódico en el pensamiento de Étienne Gilson.....	8
Capítulo 3 – Sobre el emergentismo.....	12
Capítulo 4 – ¿Termina todo con la muerte?.....	27
Capítulo 5 – ¿Lo esencial de la religión?.....	29
Capítulo 6 – Lo que el Papa dijo a Hawking.....	32
Capítulo 7 – El explorador.....	43
Capítulo 8 – Un ejemplo de "pensamiento débil" en la filosofía católica: Juan A. Estrada y las pruebas filosóficas de la existencia de Dios.....	44
Capítulo 9 – El Universo: ¿Infinito?.....	56
Capítulo 10 – El retorno del maniqueísmo en la teología de Andrés Torres Queiruga.....	60
Capítulo 11 – ¿Dios castiga?.....	94
Capítulo 12 – ¿Es Satanás un ser personal e individual?.....	99
Capítulo 13 – Un diálogo sobre Jesús.....	126
Capítulo 14 – La cristología de Dan Brown y otros errores de “ <i>El Código da Vinci</i> ”.....	134
Capítulo 15 – La Iglesia subsiste y existe.....	147
Capítulo 16 – La mediación de los santos.....	162
Capítulo 17 – La doctrina eucarística del P. Juan Luis Segundo SJ en su obra “ <i>El Infierno</i> ”.....	165
Capítulo 18 – Conversación sobre los divorciados y la comunión.....	181

Colección “Fe y Razón”

- Nº 1 – Miguel Antonio Barriola, *“En tu palabra echaré la red” (Lc 5,5). Reflexiones sobre Dios en la historia.*
- Nº 2 – Daniel Iglesias Grèzes, *Razones para nuestra esperanza. Escritos de apologética católica.*
- Nº 3 – Néstor Martínez Valls, *Baúl apologético. Selección de escritos filosóficos y teológicos publicados en “Fe y Razón”.*

Todos los libros de la Colección “Fe y Razón” están disponibles en:
<http://stores.lulu.com/fevrazon> .