

Angela Alarcón & Alex Muñoz (Eds.)

# En tu luz vemos la luz

Teología para todos



EDICIONES  
UCSC

**En tu luz vemos la luz**



ANGELA ALARCÓN & ALEX MUÑOZ

Editores

# En tu luz vemos la luz

Ediciones UCSC

Colección Allelón | 3

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

Angela Alarcón & Alex Muñoz (Eds.)

En tu luz vemos la luz / Angela Alarcón & Alex Muñoz (Eds.) - 1a ed. - Concepción: Ediciones UCSC, 2025. 233 pp.; 23 x 16 cm. - (Allelón / David Solís Nova)

ISBN Impreso 978-956-6068-91-4 / ISBN Digital: 978-956-6068-92-1

1. Teología 2. Teología fundamental. 3. Teología aplicada. I. Título.

ISBN Impreso: 978-956-6068-91-4

ISBN Digital: 978-956-6068-92-1

1ª edición, diciembre de 2025

© Angela Alarcón & Alex Muñoz, 2025; *Universidad Católica de la Santísima Concepción*

© Ediciones UCSC, 2025

Libro sometido a referato externo

Avenida Alonso de Ribera 2850 – Concepción, Chile.

Tel.: +56 41 234 5747 – [www.ediciones.ucsc.cl](http://www.ediciones.ucsc.cl)

Director: Gonzalo Bordagaray Bellolio

Director de colección: David Solís Nova

Diseño de cubierta: Andrea Báez

Diagramación: Francisco Novoa

Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de la obra sin la autorización expresa del copyright.

# **Colección Allelón**

## **Dirección de la colección**

DAVID SOLÍS NOVA

## **Comité Editorial**

ANGELA ALARCÓN ALVEAR

ANDREA BÁEZ ALARCÓN

PATRICIO MERINO BEAS

FRANCISCO NOVOA ROJAS

PABLO URIBE ULLOA

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía  
Universidad Católica de la Santísima Concepción



# Índice

Introducción .....	11-15
<i>Angela Alarcón Alvear</i>	
Formarse para amar mejor .....	17-33
<i>María Claudia Arboleda</i>	
Introducción a la Sagrada Escritura .....	35-44
<i>Pablo Uribe Ulloa</i>	
Dios y la creación .....	45-59
<i>Arturo Bravo Retamal</i>	
Jesús: centro de la espiritualidad cristiana .....	61-71
<i>Patricio Merino Beas</i>	
Introducción a la Eclesiología .....	73-86
<i>Jorge Ceballos</i>	
Historia de la Iglesia: breve introducción .....	87-103
<i>Manuel Gómez Mendoza</i>	
La vida en comunión .....	105-117
<i>Juan Carlos Inostroza</i>	
El concepto de persona .....	119-134
<i>Francisco Novoa-Rojas</i>	
La dignidad humana desde la antropología cristiana.....	135-148
<i>Angela Alarcón-Alvear</i>	
El ser humano y su relación con Dios .....	149-160
<i>Cecilia Pérez Mora</i>	
La dimensión espiritual del ser humano .....	161-180
<i>Víctor Álvarez Tapia</i>	
La dimensión social del ser humano .....	181-191
<i>Francisca Orellana Romero</i>	
La fraternidad social .....	193-205
<i>Alex Muñoz Hernández</i>	
El cuidado de la casa común .....	207-223
<i>Francisco Novoa-Rojas</i>	
Glosario .....	225-227
Colaboradores .....	229-230





## Introducción

ANGELA ALARCÓN ALVEAR

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

*En tu luz vemos la luz* es un versículo del salmo 36 (35). Esta expresión concentra el núcleo de lo que aquí se propone, solo a la luz de Dios se ilumina verdaderamente la realidad; solo dejándonos alcanzar por su Palabra y su gracia podemos comprender quiénes somos, cuál es el sentido de la historia, qué lugar ocupa la creación, por qué la dignidad humana es inviolable y cómo la vida cristiana se vuelve servicio y cuidado. No es casual que en la portada de este libro aparezca una flor delicada iluminada por la llama de una vela; es un signo mariano que evoca a la Virgen María como aquella que custodia nuestra relación con Dios y nos guía hacia la luz verdadera. La flor, abierta y sostenida por la claridad de la vela, recuerda la manera en que María acoge, protege y hace florecer la vida de fe, permitiendo que la luz revele la belleza y la verdad más profundas de la existencia. La luz de Dios no es una idea abstracta, sino la presencia viva del Dios trinitario que se revela en la Escritura, en la historia de la Iglesia, en la persona de Jesús y en la vida concreta de los hombres y

mujeres de hoy. Leer y pensar en su luz significa permitir que la revelación ilumine nuestras preguntas más hondas y, al mismo tiempo, dejar que esas preguntas vuelvan más encarnada nuestra comprensión de la fe.

En un tiempo marcado por búsquedas intensas de sentido, por la fragmentación cultural y por la sensación de que la fe y la vida cotidiana transitan por caminos paralelos, este libro nace con una intención muy sencilla y muy exigente a la vez, acercar temáticas teológicas a todos. No solo a quienes ya se mueven en el ámbito académico, sino a todos, todos, todos, como insiste el papa Francisco cuando recuerda que el Evangelio está destinado a cada persona, sin exclusiones. Este libro quiere ser un puente entre la reflexión y la vida de las comunidades cristianas, un recurso al servicio de estudiantes, educadores, agentes pastorales y creyentes que desean pensar su fe con mayor profundidad, sin perder la claridad ni la cercanía del lenguaje.

Este texto se inscribe en la colección Allelón, que forma parte de la identidad de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Allelón significa *los unos con los otros* y busca poner el trabajo académico de la Facultad al servicio de la Iglesia y del mundo, especialmente de las comunidades educativas, parroquiales y eclesiales de nuestro entorno. Esta colección expresa un rasgo decisivo de nuestra misión institucional, ofrecer una reflexión teológica seria y actual, pero escrita en un lenguaje accesible, pedagógico y cercano, de modo que cualquier persona interesada pueda encontrar caminos para pensar, orar y vivir la fe en diálogo con los desafíos de nuestro tiempo.

El conjunto de capítulos se ordena a partir de la convicción de que la formación teológica es un elemento esencial de la misión educativa cristiana y no un lujo reservado a unos pocos. En primer lugar, se muestra que conocer mejor la fe ensancha la inteligencia y el corazón, fortaleciendo la identidad de quienes acompañan procesos formativos en escuelas, parroquias y comunidades, y ayudándoles a amar y servir mejor a las personas que tienen a su cargo. En esta misma línea, se ofrece una introducción a la Sagrada Escritura que explica qué es la Biblia, cómo se fue configurando el conjunto de los libros sagrados, por qué puede ser reconocida como palabra de Dios en lenguaje humano y qué criterios básicos orientan su recta interpretación. A ello se suma una reflexión sobre el misterio de Dios y la creación a partir de los primeros capítulos del Génesis, donde se confiesa a un Dios que crea libremente por amor, declara muy buena toda la realidad, otorga al ser humano una dignidad singular y le encomienda una misión de cuidado sobre el mundo.

Desde ahí, otro capítulo pone en el centro la figura de Jesucristo como corazón de la espiritualidad cristiana, recorriendo su vida, su anuncio del Reino y sus gestos y palabras, para mostrar cómo en Él se hace cercana y visible la misericordia del Padre. El bloque se completa con un capítulo introductorio a la eclesiología que presenta la Iglesia como pueblo convocado por Dios en la historia y recurre a imágenes fundamentales como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, subrayando que se trata de una comunidad llamada a la comunión, a la misión y al testimonio, junto con un recorrido panorámico por los principales hitos de la historia de la Iglesia, en el que se reconocen

tanto luces como sombras, momentos de gran fecundidad y procesos de necesaria purificación.

A partir de estos fundamentos, el texto se adentra en la experiencia de la vida en comunión como forma concreta de la existencia cristiana. Se muestra cómo la comunión, alimentada por la Trinidad y vivida en la comunidad de los creyentes, se expresa en vínculos reales de fraternidad, reconciliación y servicio. Otro se dedica al concepto de persona, recorriendo su desarrollo filosófico y teológico y mostrando que la noción de persona surge de la exigencia de pensar conjuntamente la unidad de Dios y la realidad de las tres personas divinas, así como la humanidad y la divinidad de Cristo, lo que abre un horizonte decisivo para comprender también al ser humano. En continuidad con esto, un capítulo profundiza en la dignidad humana desde la antropología cristiana, presentando, a la luz de la Escritura y del Magisterio, la vida humana como inviolable en todas sus etapas y condiciones, e insistiendo en que ninguna circunstancia legítima despreciar o descartar a una persona. Unido a ello, otro apartado explora al ser humano en su relación con Dios, mostrando que la identidad personal no se comprende de manera adecuada desde el aislamiento, sino desde la llamada a vivir como hijos en el Hijo, en relación con el Padre y abiertos a los demás. Esta perspectiva se prolonga en un capítulo dedicado a la dimensión espiritual del ser humano, que parte de las grandes preguntas por el sentido, el dolor, la felicidad y la muerte para presentar el deseo de Dios como huella de infinito inscrita en el corazón, de modo que la espiritualidad no aparece como un añadido opcional, sino como el lugar donde la persona descubre su verdadera vocación, se abre

al encuentro con Dios y aprende a leer su vida como historia de llamada y respuesta.

Finalmente, el conjunto se orienta hacia las implicancias sociales y comunitarias de la fe. Un apartado desarrolla la dimensión social de la existencia humana, afirmando, desde la perspectiva bíblica y del Concilio Vaticano II, que el ser humano es social por naturaleza y que solo se realiza plenamente en la entrega sincera de sí mismo a los otros. Sobre esta base, un capítulo articula la espiritualidad cristiana con el compromiso social, mostrando, inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia y en la teología latinoamericana, que la fe no puede desentenderse de las injusticias, de la pobreza ni de las heridas que atraviesan la vida de los pueblos. En coherencia con ello, el último apartado se centra en el cuidado de la casa común, en diálogo particular con las encíclicas *Laudato si'* y *Fratelli tutti*, proponiendo un paso desde una mirada reducida del medio ambiente como mero objeto externo hacia la comprensión de la creación como trama de relaciones que nos sostienen, nos vinculan y nos implican. De este modo, la formación teológica se presenta como un camino integral que une fe, inteligencia, vida espiritual, comunidad e implicación responsable en la historia y en el cuidado de toda la creación.

Con este conjunto de aportes, *En tu luz vemos la luz* quiere ofrecer un itinerario teológico básico y, a la vez, profundo, que ayude a mirar la propia vida, la Iglesia y el mundo desde la luz de Dios. Esperamos que cada lector encuentre aquí no solo respuestas conceptuales, sino también nuevas preguntas, deseos renovados de buscar al Señor y criterios para servir mejor a los

demás, en la línea de la misión que anima a nuestra Facultad, pensar la fe con rigor, comunicarla con claridad y vivirla con alegría al servicio del Pueblo de Dios.

## **Formarse para amar mejor: la teología como eje de la misión educativa cristiana**

MARÍA CLAUDIA ARBOLEDA

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

La formación teológica en contextos educativos está llamada a convertirse en un camino vivencial y transformador que regenere los vínculos personales y comunitarios, y que responda con profundidad a los desafíos contemporáneos. En un mundo marcado por la fragmentación, la desconfianza y el desencuentro, la propuesta educativa del Evangelio adquiere un valor profético. Desde esta clave, se entiende que formar teológicamente es disponerse a una renovación que permita convertirse en testigos creíbles de la esperanza cristiana. En esta misma línea, “podemos afirmar que se da un encuentro con Dios en el encuentro con el otro y que en el encuentro con Cristo forma una cultura que sale al encuentro de los demás” (Novoa & Alarcón, 2025, p. 63).

El presente texto ofrece una reflexión sistemática en torno al papel de la formación teológica en contextos formativos, para la construcción de una cultura del encuentro (EG 220). A partir de fuentes bíblicas, magisteriales y patrísticas, se exploran los

fundamentos de esta tarea y su pertinencia en el contexto formativo contemporáneo. Metodológicamente, se recurre a un análisis teológico-pastoral que integra textos del Magisterio reciente (como *Fides et Ratio* y *Christus Vivit*), aportes de los Padres de la Iglesia (como Agustín, Ireneo, Justino, Gregorio de Nisa e Ignacio de Antioquía), y claves de lectura del pensamiento del Papa Francisco, con el fin de proponer una visión integral y motivadora de la misión educativa.

### **¿Por qué hablar de formación teológica hoy?**

Hablar hoy de formación teológica no es un lujo reservado a especialistas ni un privilegio de unos pocos; es, más bien, una necesidad urgente en el contexto educativo contemporáneo. Desde hace décadas, el Magisterio de la Iglesia ha reconocido con claridad el papel fundamental que cumple la educación en la vida del ser humano y en la transformación del mundo. La Declaración *Gravissimum Educationis* del Concilio Vaticano II lo expresa con contundencia: “La educación reviste una importancia primordial en la vida del hombre y su influjo crece cada vez más en el progreso social contemporáneo” (GE). Esta afirmación no solo resalta el valor intrínseco de la educación; sino que apunta al poder transformador que posee para generar una sociedad más justa, consciente y orientada al bien común.

Educar, en este horizonte, no es simplemente transmitir datos o habilidades; es colaborar activamente en el desarrollo integral de la persona, es decir, en la realización armónica de todas sus dimensiones: corporal, racional, afectiva, social y espiritual. La

educación cristiana, por tanto, no puede prescindir de esa apertura radical a la trascendencia que constituye uno de los dinamismos más profundos del ser humano. En este sentido, resulta iluminador recordar que “la primera finalidad de la educación es la conquista de la libertad interna y espiritual a ser alcanzada por la persona individual, o, en otras palabras, la liberación por medio del conocimiento y la sabiduría, la buena voluntad y el amor” (Maritain, 1993, p.17). Esta perspectiva exige reconocer que la formación auténtica no puede ignorar la inteligencia de la fe (FR 65); por el contrario, la fe misma reclama ser comprendida, iluminada y articulada en el contexto de la vida cotidiana.

La inteligencia de la fe, o *intellectus fidei*, constituye uno de los principios metodológicos fundamentales de la teología como ciencia y designa el esfuerzo por comprender racionalmente el contenido de la fe, respondiendo así a las exigencias propias del pensamiento humano. Mientras el *auditus fidei* se refiere a la escucha receptiva de la Revelación transmitida en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio. Según *Fides et Ratio*, esta inteligencia no es una simple elaboración conceptual de los dogmas, sino una profundización especulativa que explícita el sentido de las verdades reveladas, mostrándolas como poseedoras de una coherencia lógica interna y de un significado salvífico para la persona y para la humanidad entera. Esta inteligibilidad no es exterior a la fe, sino que brota de ella misma; pues la Verdad divina se propone como un saber auténtico, susceptible de ser entendido, comunicado y expresado conceptualmente (FR 55).

Desde esta perspectiva, enseñar se revela también como una verdadera obra de misericordia espiritual: instruir al ignorante, aconsejar al que duda, corregir al pecador, acompañar al que busca (CEC 2447). Como dice el Papa León XIV: “educar es un acto de esperanza y una pasión que se renueva porque manifiesta la promesa que vemos en el futuro de la humanidad” (DNE 3). En este sentido, puede decirse que cada acto de enseñanza –y más aún, de enseñanza religiosa– está llamado a ser expresión de ese amor que impulsa a compartir lo más valioso, la Verdad que libera (Jn 8, 32). No es casual que Jesús proclame entre sus bienaventuranzas “dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados” (Mt 5, 6), ni que afirme que “el que enseñe y practique estos mandamientos será grande en el Reino de los cielos” (Mt 5, 19). Así, la educación se convierte en camino de santidad, tanto para quien la recibe como para quien la ofrece.

Así pues, formar la mente y el corazón no es otra cosa que preparar el terreno para que brote en plenitud el deseo de Dios que habita en todo ser humano. La formación teológica es parte esencial de este proceso, no como una carga añadida, sino como una respuesta al amor: el que ama desea conocer, y el que conoce ama más para servir mejor. En esta formulación queda condensado el dinamismo espiritual que San Agustín desarrolla en su tratado *El amor a Dios*, donde muestra que el amor auténtico no es ciego ni pasivo, sino que suscita deseo de conocimiento, gratitud y servicio. Dios ha creado al ser humano, como criatura racional, para que, al conocer el sumo Bien, lo ame, y al amarlo, lo posea y lo goce (Agustín de Hipona, 1985).

Este proceso: conocer, amar, servir y gozar, define la vocación profunda del ser humano y el movimiento ascendente de la caridad. Parafraseando al propio Agustín en el capítulo 4 de este mismo libro: quien ha querido darnos tanto, es que nos ha amado mucho. Por tanto, sus dones demuestran tanto las pruebas de su amor como los motivos del amor que le debemos.

En este horizonte, conocer a Dios es un acto de amor, y amar a Dios implica el deseo constante de conocerlo más para corresponder mejor a su amor. Esta verdad, intuita ya por los Padres de la Iglesia, sigue vigente hoy con renovada urgencia. Quien educa en la fe, está llamado no solo a saber lo que enseña, más bien a vivirlo con coherencia y profundidad, para que su testimonio no sea solo palabra, sino vida ofrecida. Solo así la educación se convierte en una escuela de humanidad, de fe y de esperanza. Es así que

“el hablar de Dios de la vocación teológica es siempre hablar desde Dios, a partir de su auto comunicación plena en Jesucristo por el Espíritu Santo, lo que él mismo nos ha comunicado de su Verbo (Palabra) Encarnado y que nos llega como Evangelio, en este sentido podemos caracterizar la teología como palabra de Palabra” (Merino, 2009).

Así pues, el educador en este horizonte; está llamado a ser sembrador de reconciliación, arquitecto de puentes, testigo de esperanza. Esta misión exige un conocimiento profundo de aquello que se transmite, porque no se puede guiar al otro en un camino que uno mismo desconoce. Como advierte San Ireneo de Lyon, “es conveniente que el que quiera llevarlos al camino recto conozca puntualmente cuáles son las normas y argumentos. Porque no es posible a nadie curar enfermos si desconoce la enfermedad que padecen” (*Adversus haereses* III, 1). Sin embargo,

el conocimiento no basta si no se acompaña de una vida coherente y transformada.

Como afirmaba John Henry Newman (1977), “no me pasa por las mientes negar la fuerza de los argumentos para probar la existencia de Dios [...], pero estos argumentos no me calientan ni iluminan, no destierran el invierno de mi desolación, ni regocijan mi ser moral” (pp. 189-190). Esta intuición encuentra eco en los Padres de la Iglesia, que insistieron en la necesidad de un testimonio vital. Así lo expresó Justino Mártir (2018), “los que conocidamente no viven como Él enseñó no son en manera alguna cristianos, aunque con su lengua confiesen la doctrina de Cristo” (p. 78).

### **La formación teológica: un acto de amor y responsabilidad**

Formarse en teología no es una tarea secundaria ni opcional para quienes han asumido la misión de educar en la fe. Muy por el contrario, se trata de un acto profundamente vinculado al amor: el amor a Dios, que despierta el deseo de conocerlo más para amarlo mejor; y el amor al prójimo, que impulsa a transmitir con verdad y autenticidad aquello que se ha recibido. La teología, entendida como *intellectus fidei*, es decir, como búsqueda de una comprensión más profunda del contenido de la fe, no puede considerarse un ejercicio abstracto o meramente especulativo.

Como señala la Comisión Teológica Internacional, “el acto de fe, en respuesta a la Palabra de Dios, abre la inteligencia del creyente hacia nuevos horizontes” (CTI 16). Este impulso no nace de una curiosidad fría, sino del dinamismo propio de la fe

viva que lleva al creyente a meditar, contemplar y profundizar en el misterio revelado; iluminado por el Espíritu y por el uso pleno de la razón. Por eso, “el trabajo de comprensión de la fe contribuye a alimentar la fe y permite que esta crezca” (CTI 17).

Este proceso transforma la manera de ver el mundo y de situarse en él. La teología “ve [el mundo] más verdadero porque, fortalecido por el Espíritu Santo, participa de la perspectiva propia de Dios” (CTI 16). En ese sentido, el creyente que se ejercita en el *intellectus fidei* no busca simplemente acumular saber, sino entrar más hondamente en el conocimiento amoroso de Dios, para que ese conocimiento se convierta en luz para su vida y en testimonio para los demás. San Agustín lo expresa con claridad, “el que a través de la razón verdadera comprende ahora lo que tan solo creía, es seguro que será antepuesto al que todavía desea comprender lo que cree” (citado en CTI, n. 17). Así pues, la teología, cuando nace de la escucha fiel de la Palabra de Dios, se orienta necesariamente hacia la vida y la misión. Esta escucha implica un encuentro con el Verbo vivo,

“La Iglesia venera profundamente las Escrituras, pero es importante reconocer que «la fe cristiana no es una “religión del Libro”: el cristianismo es la “religión de la Palabra de Dios”, no de “una palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo” (CTI 7).

Así pues, la teología no se encierra en sistemas abstractos ni en discursos autorreferenciales; más bien, se convierte en una respuesta racional y creyente al Dios que ha hablado en la historia y sigue hablando hoy a su Iglesia. Esta revelación culmina en la persona de Jesucristo, “el Verbo hecho carne” (Jn 1, 14), “a quien

Dios ha constituido heredero de todo y por medio del cual ha realizado los siglos” (Heb 1, 2), y cuya gloria hemos contemplado.

Por eso, la teología, como reflexión sobre la revelación acogida en la fe, encuentra su fuente permanente en la Palabra viva de Dios, testimoniada en la Escritura y en la Tradición viva de la Iglesia, y guiada por el Espíritu que “conduce a los creyentes a toda la verdad y hace que la palabra de Cristo habite abundantemente en ellos” (Col 3, 16; CTI 8). Desde esta perspectiva, la formación teológica aparece como un acto de amor a Dios –que se ha revelado y nos busca “hablando a usanza de los hombres” (San Agustín, citado en CTI 8)–, y como una responsabilidad eclesial que habilita al creyente a anunciar con fidelidad, claridad y profundidad la Palabra que ha recibido. De este modo, la teología está llamada a ser una diaconía de la verdad (CTI 5), una forma concreta de comunión con Dios y de servicio a su pueblo.

### **Coherencia entre lo que se cree, se vive y se enseña**

Precisamente por ello, quien ha sido llamado a enseñar –a transmitir esta Palabra viva– no puede limitarse a repetir fórmulas aprendidas, sino que está invitado a adentrarse con profundidad en la Revelación para poder comunicarla con autenticidad y vida. La vocación de enseñar implica así una responsabilidad concreta, que exige una formación seria, progresiva y constante. Tal como afirma la exhortación apostólica *Christifideles laici*, la formación de los fieles laicos debe llevar a una unidad profunda entre la fe y la vida (57). No puede haber dos vidas paralelas: una *espiritual*,

con sus valores y exigencias, y otra *secular*, marcada por las tareas familiares, sociales, profesionales o culturales. La formación teológica en este sentido no es un simple ejercicio intelectual, sino un camino de fidelidad y coherencia que se arraiga en la propia vocación cristiana (CL 59). Estudiar teología, sobre todo para quienes están llamados a enseñar, es asumir con responsabilidad el llamado a dar testimonio en todos los ámbitos de la existencia, integrando fe, conocimiento y vida.

Por eso, es indispensable una formación espiritual, doctrinal, social y humana. El conocimiento más profundo de la fe, la participación en la vida eclesial, la familiaridad con la Doctrina Social de la Iglesia y el cultivo de virtudes humanas como la justicia, la sinceridad y la fortaleza son parte esencial de este camino. La teología debe ayudar a vivir esa unidad de vida en la que todo –desde el aula hasta el compromiso social– se convierte en lugar donde la caridad de Cristo se revela y se realiza (CL 61). Quien enseña está llamado a ser colaborador en la obra educadora de Dios, caminando con otros en comunión eclesial, hacia una fe más pensada, más vivida y más compartida.

Esta integración entre lo que se cree, se vive y se enseña es el corazón de toda educación cristiana. El educador católico está llamado a ser testigo, no solo transmisor. Como afirma la Instrucción sobre la identidad de la escuela católica, el educador laico católico “realiza una tarea que encierra una insoslayable profesionalidad, pero no puede reducirse a ésta. Está enmarcada y asumida en su sobrenatural vocación cristiana” (n. 24). Cuando esta vocación se vive de manera coherente, el mensaje se vuelve creíble. Por eso, la primera pedagogía en el aula es el testimonio,

y el primer lenguaje es la vida. Esta exigencia de autenticidad es también un llamado a vivir una fe pensada, orada y celebrada; en la que la vida del educador sea reflejo del Dios en quien cree.

En este sentido, la vocación teológica, suscitada por el Espíritu en la Iglesia, ocupa un lugar fundamental. El teólogo, y, por extensión, todo educador que desea enseñar la fe es llamado a profundizar en la Palabra revelada, iluminando su propia existencia y la de sus estudiantes. Como subraya *Donum veritatis*, el trabajo teológico responde al dinamismo interno de la fe: la Verdad quiere comunicarse y, al hacerlo, transforma a quien la acoge (7). La teología, por tanto, no es ajena a la vida, sino que brota del amor y se alimenta de él, quien ama a Dios desea conocerlo mejor, y ese conocimiento se convierte en servicio. Por eso, enseñar religión con seriedad implica una vida de fe, oración, discernimiento, estudio y humildad. La inteligencia de la fe es un don que se acoge en comunión con la Iglesia y en apertura al mundo, para que otros —a través del testimonio del educador— puedan también encontrar la Verdad que salva.

### **La espiritualidad del educador: Jesús como centro**

La formación teológica tiene como centro a una persona viva, Jesucristo. Desde Él nace y hacia Él se dirige toda vocación educativa en la Iglesia. El educador cristiano es, ante todo, alguien que ha sido transformado por el encuentro con Cristo, y que vive desde esa relación personal el sentido de su misión. Enseñar religión implica más que transmitir conocimientos; significa comunicar una vida atravesada por el Evangelio y una fe que se

ha hecho experiencia.

El Evangelio de Mateo señala que Jesús “enseñaba con autoridad” (Mt 7, 29), es decir, con coherencia entre lo que decía y lo que vivía. Su forma de relacionarse con los pobres, sus gestos concretos, su entrega cotidiana y su fidelidad hasta el final revelan que su enseñanza brotaba del amor. Así lo expresa el Papa Francisco (2013) al afirmar que “cada vez que uno vuelve a descubrirlo, se convence de que eso mismo es lo que los demás necesitan, aunque no lo reconozcan” (265). Esta convicción es la que sostiene el entusiasmo del educador evangelizador, sabemos que el Evangelio responde a las necesidades más profundas del corazón humano, porque todos hemos sido creados para la amistad con Jesús y el amor fraterno.

Cuando el mensaje del Evangelio se expresa con belleza, llega a las búsquedas más profundas del corazón humano. Existe en cada persona un anhelo, aunque a veces inconsciente, de conocer la verdad sobre Dios y sobre la vida. Este anhelo es el punto de partida de toda auténtica evangelización, y da sentido al trabajo del educador como testigo de la esperanza. En palabras del apóstol Pedro: “Estén siempre dispuestos a dar razón de su esperanza” (1Pe 3, 15).

En este camino, es clave integrar la mente, el corazón y las manos. La formación teológica debe respetar y promover la libertad interior del otro, quien ha sido creado por Dios para responder libre y racionalmente al don de la fe. Así lo enseña el Concilio Vaticano II (1965) al afirmar que “el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios, y que, por tanto, nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad” (10). Educar

en la fe exige, por tanto, cultivar un ambiente de respeto y libertad que favorezca un auténtico encuentro con Cristo.

De este modo, el aula se convierte en un lugar de encuentro con el Señor, donde la fe se hace camino, comunión y servicio. El educador cristiano está llamado a acompañar a sus estudiantes en un proceso vital que los lleve a descubrir a Cristo como sentido profundo de su existencia. Como recuerda también el mismo documento conciliar, esta pedagogía brota de la dignidad de la persona humana y del estilo mismo de Jesús, quien llama con amor, espera con paciencia y no impone, sino que invita a una respuesta libre y total al don de Dios (CVII 9-10).

En ese proceso de acompañamiento y formación, hay fuentes inagotables que no pierden vigencia con el paso del tiempo: la Palabra viva del Señor, siempre eficaz; el Bautismo, que nos regenera y nos hace hijos de Dios; la presencia real de Cristo en la Eucaristía, que alimenta y fortalece; el Sacramento de la Reconciliación, que sana y renueva; el testimonio luminoso de los santos; y la riqueza de la tradición espiritual de la Iglesia. Estos dones constituyen verdaderos manantiales de vida nueva, a los que los jóvenes tienen derecho a acceder (CV 229). La tarea educativa también consiste en abrir con respeto estos tesoros, sin imponerlos; pero con la certeza de que en ellos se encuentra la respuesta más profunda al deseo de plenitud que habita el corazón humano.

El profeta Oseas advertía que “mi pueblo parece por falta de conocimiento” (Os 4, 6). Frente a esta urgencia, el educador es invitado a vivir su tarea con entusiasmo y profundidad. Su presencia es un signo del amor de Dios que llama, transforma y

envía. En cada clase, en cada gesto, en cada diálogo, puede resonar la voz de Cristo que sigue diciendo: “Ven y sígueme” (Mc 10, 21).

## **Educar en la fe para renovar los vínculos**

Para los educadores cristianos, esta formación brota de una necesidad existencial: la de encontrarse con Cristo, reconocerlo como el centro de la propia vida y desear ardientemente darlo a conocer. Enseñar desde la fe es hacer resonar en el aula una experiencia viva de sentido. Por eso, la formación teológica es también una respuesta al llamado a evangelizar, a ser testigos creíbles de un amor que transforma. Es cultivar un deseo profundo de comprender la fe que se profesa y de vivirla con coherencia en cada ámbito de la vida. Como recordaba San Agustín (1985), “nadie puede amar una cosa por completo ignorada...y cuanto más se conoce –sin llegar aún al conocimiento pleno– con tanto mayor empeño anhela el alma saber lo que resta” (pp. 488-489). Esta búsqueda apasionada por la verdad se convierte en dinamismo vital, especialmente en contextos como la escuela y la cultura contemporánea, donde la formación teológica no puede ser reducida a un saber teórico, sino que constituye una urgencia:

su pensamiento percibe la belleza de este saber, y entonces se ama a una cosa conocida, y de tal manera su visión inflama los anhelos de los aprendices, que todo gira y se mueve a su alrededor, y es meta de cuantos afanes se toman por adquirir dicha ciencia y abrazar en la práctica lo que su inteligencia preconoce (Agustín de Hipona, 1985, p. 490).

La belleza del saber teológico, cuando se reconoce y se ama, no

solo transforma al educador, sino que lo impulsa a comunicar con alegría y compromiso aquello que su corazón ya ha comenzado a vivir. Cuando se vive con esperanza, se convierte en un fuego interior que ilumina el camino educativo y enciende el deseo de abrazar la verdad en la vida concreta.

De esta manera podemos afirmar que la teología nace de una fe que busca comprender. La célebre fórmula *fides quaerens intellectum*, acuñada por los doctores de la Iglesia san Agustín y san Anselmo de Canterbury (Tester, 2016) y San Juan Pablo II lo retomó en *Fides et Ratio* al afirmar en las primeras palabras de la carta encíclica, “la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”. En este mismo sentido, la enseñanza de la teología no puede desligarse de una profunda responsabilidad pedagógica, el educador en la fe debe conocer a fondo aquello que transmite.

La tarea de la formación religiosa requiere testigos que vivan aquello que anuncian. Su autoridad nace de la coherencia, como lo expresó Ignacio de Antioquía: “es mejor callar y ser que hablar y no ser. Es bueno enseñar si el que habla lo practica” (Ignacio de Antioquía, 2000). Así pues, los profesores, encargados de la transmisión de Aquel que dice y es, configurando su vida en Él, posibilitan el encuentro amoroso con el Señor de la paz y de la vida, único capaz de renovar la faz de la tierra (Sal 104, 30)

\*

Formarse teológicamente no es una opción reservada a especialistas, sino una exigencia vital para quienes desean comunicar con autenticidad el amor de Dios. Esta formación,

vivida como un proceso de transformación interior, permite encarnar y testimoniar el Evangelio en medio de una cultura marcada por la fragmentación y el individualismo. La teología, cuando se vive como búsqueda apasionada de la verdad, enciende el deseo de abrazar en la vida concreta aquello que la inteligencia alcanza a vislumbrar. Así, el educador transmite una experiencia de fe viva, arraigada en la Palabra de Dios y sostenida por la esperanza.

En esta misión, los educadores cristianos están llamados a ser verdaderos sembradores de reconciliación y arquitectos de comunión, colaborando activamente en la construcción de una cultura del encuentro. Al renovar su encuentro con Cristo, fuente de todo amor y verdad, renuevan también su deseo de darlo a conocer, con alegría, en cada aula y en cada vínculo. La formación teológica se revela entonces como un fuego interior que ilumina, orienta y sostiene, convirtiéndose en un acto profundamente eclesial y social. Desde esta perspectiva, cada maestro se convierte en testigo y puente; entre la fe y la vida, entre la Iglesia y la cultura, entre Dios y el corazón humano.

Vale la pena terminar recordando las palabras que el Papa León XIV dirigió a todos los educadores: “La educación cristiana es una obra coral: nadie educa solo. La comunidad educativa es un «nosotros» (y)... Este «nosotros» impide que el agua se estanque en el pantano del «siempre se ha hecho así» y la obliga a fluir, a nutrir, a regar” (DNE 3). “No es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2, 18), necesitamos aprender a caminar juntos y a trabajar unidos por la construcción del Reino y llevar la Buena Nueva a todos los jóvenes que están buscando el sentido de su vida.

## Referencias

- Agustín de Hipona. (1985). De Trinitate. En *Obras completas V. Escritos apologeticos*. BAC.
- Agustín de Hipona. (s. f.). El amor a Dios. En *Obras completas de San Agustín* (Vol. VII, pp. 693–712). BAC.
- Catecismo de la Iglesia Católica. (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana.
- Comisión Teológica Internacional. (2012). *La teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*. Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965a). *Gravissimum educationis*. Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965b). *Dignitatis humanae*. Editrice Vaticana.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1990). *Donum veritatis*. Editrice Vaticana.
- Congregación para la Educación Católica. (2022). *La identidad de la escuela católica para una cultura del diálogo: Instrucción*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2016). *Audiencia general sobre las obras de misericordia* [Catequesis]. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2019). *Christus vivit*. Editrice Vaticana.
- Gregorio de Nisa. (2010). *La gran catequesis*. Ciudad Nueva.
- Ignacio de Antioquía. (2000). *Padres Apostólicos*. Ciudad Nueva.
- Ireneo de Lyon. (2018). *Obras escogidas*. Clie.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio*. Editrice Vaticana.

- Justino Mártir. (2018). *Obras escogidas*. Clie.
- León XIV. (2025). Diseñar nuevos mapas de esperanza. Editrice Vaticana.
- Newman, J. H. (1977). *Apología pro vita sua*. BAC.
- Novoa-Rojas, F., & Alarcón-Alvear, A. (2025). Fraternidad social: Puntos, posibilidades, entorno y pensamiento trinitario. En S. Arenas Pérez, P. Merino Beas, & A. S. Muñoz Hernández (Eds.), *Comunidad y bien común* (pp. 59–76). Universidad Católica de la Santísima Concepción & Universidad Católica de Temuco.
- Maritain, J. (1993). *La educación en la encrucijada*. Encuentro.
- Merino, P. (2009). El teólogo como discípulo: experiencia y desbordamiento de Dios. *Medellín. Biblia, Teología Y Pastoral Para América Latina Y El Caribe*, 35(139), 391–416.
- Tester, S. (2016). Fides quaerens intellectum. Medieval philosophy from Agustine to Ockham. *Revista de Filosofía*, pp. 179–182.



# Introducción a la Sagrada Escritura

PABLO URIBE ULLOA

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

## ¿Qué es la Biblia?

Al interior de la misma Biblia hay referencias que van indicando cómo se le llama a este conjunto de libros que –en las comunidades, tanto judías como cristianas– tiene un valor especial, normativo y religioso. En el Antiguo Testamento se le llama: “los libros” (Dn 9, 2), “el libro sagrado” (2M 8, 23) o “los libros santos” (1M 12, 9). Los cristianos en el Nuevo Testamento designarán a su conjunto de libros sagrados como: “Santas Escrituras” (Rom 1, 2), “las Sagradas Escrituras” (2Tim 3, 15), “las Escrituras” (Mt 21, 42), o simplemente “la Escritura” (Fln 10, 35). En todas estas citas hay clara conciencia de que ya existía un grupo de escritos especiales y muy valorados por los creyentes. Pero ¿dónde está el término Biblia en todos ellos? El nombre “Biblia” es de origen griego y se encuentra en el primer libro de los Macabeos, capítulo 12, versículo 9, en la expresión griega: *ta biblíá ta hágia*, es decir, *los libros santos*. Aquí se observa que originalmente el término no es femenino singular (Biblia), sino masculino plural “libros” (*ta biblíá*),

entregando un elemento que hay que tener en cuenta: la Biblia no es un solo libro, sino que es una gran biblioteca. Junto a esto, el texto del 1M 12, 9 entrega un segundo dato: estos libros tienen una característica especial, son “santos” (*ta hágia*).

Para seguir analizando el concepto de *Biblia*, a continuación, se presentan algunas definiciones de los Padres de la Iglesia y documentos del magisterio:

“¿Qué es la Sagrada Escritura, sino una carta de Dios omnipotente a su criatura?” (San Gregorio Magno).

“Las Escrituras son una carta dirigida por el Padre celestial y transmitida por los autores sagrados al género humano que viaja lejos de la patria” (San Agustín).

“Es una colección de libros sagrados que, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo tiene por autor a Dios, y como tales han sido entregados a su Iglesia” (Concilio Vaticano I).

“La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo [...]. Los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para la salvación nuestra”. (Concilio Vaticano II)

En la definición de los Padres de la Iglesia se aprecia el carácter de escritura relacionado con la expresión *carta*, no obstante, es la idea de una carta cuyo contenido es muy especial e importante para el destinatario. Se trata de un mensaje que ayuda al hombre a su autorrealización de acuerdo con el plan de Dios. De esta manera, *el Padre celestial* escribe esta para que el hombre vuelva a *la patria* porque está lejos de su vocación.

Los concilios vaticanos se centran en el tema de la inspiración, en la autoría divina de los libros, en el valor de la Iglesia como garante de su custodia y en el contenido salvífico que la Palabra de Dios encierra.

Considerando tanto los elementos que se han extraído del nombre “Biblia” y de las definiciones, es posible intentar hacer una caracterización de lo que la Biblia es:

La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios reunida en una gran colección de escritos, la cual tiene por autor a hombres inspirados por el Espíritu Santo y contiene todo y solo aquello que Dios estimó conveniente para la salvación de todo el género humano.

Esta definición encierra cuatro características que siempre hay que tener en cuenta a la hora de comprender lo que la Biblia es. Estas son:

**La Biblia es Palabra de Dios:** Dios comunica su mensaje para que el hombre pueda conocerlo. La Biblia contiene las experiencias históricas de la revelación divina narrada y transmitida por hombres de distintas épocas y lugares. Así reconocemos que la Biblia no es cualquier libro, sino que tiene un carácter sagrado, es fuente de revelación. La categoría *Palabra de Dios* es profundamente teológica y la podemos comprender en el sentido que nos comunica algo y ese algo tiene que ver con Dios, es algo referido a la fe, un contenido necesario para el ser humano, por tanto, son enseñanzas que el hombre por sí mismo no podría llegar a conocer. Solo mediante una revelación que parte siempre de la iniciativa divina (DV 1-2), donde el mismo Dios se hace presente en la historia. Por eso, se trata de una revelación histórica.

**La Biblia está compuesta por una colección de escritos:** la Palabra de Dios en la Biblia está materialmente en el testimonio escrito de una gran colección de libros. Estos son muy distintos entre ellos; en extensión, en sus formas literarias y hasta en el

contenido teológico. Sin embargo, prevalece la unidad en los elementos esenciales de los cuales cada uno de ellos participa. Siendo esta unidad válida tanto al interior del Antiguo como del Nuevo Testamento, existiendo una continuidad entre ambos. Así lo expresa el Concilio Vaticano II:

Dios, pues, inspirador y autor de ambos Testamentos, dispuso las cosas tan sabiamente que el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo y el Antiguo está patente en el Nuevo. Porque, aunque Cristo fundó el Nuevo Testamento en su sangre, no obstante, los libros del Antiguo Testamento recibidos íntegramente en la proclamación evangélica adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento, ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo. (DV 16)

**La Biblia tiene autoría humano-divina:** es correcto afirmar que Dios es el autor de la Biblia, pero también se debe reconocer al hombre como “verdadero autor” (DV 11). Al examinar los escritos bíblicos nos encontramos con hombres que nos cuentan explícitamente que ellos han tenido una participación activa en la producción literaria de la Biblia, por ejemplo: Lc 1, 1-4 dedica su libro al ilustre Teófilo; Fln 21, 24-25 da cuenta de un discípulo que testifica todo lo que se ha narrado y que escribió; Pablo en sus cartas comienza presentándose como remitente y presentando a sus destinatarios (1Co1, 1-3). Es muy importante, por lo tanto, valorar el papel del hombre o mujer en el proceso de la escritura de la Biblia sin olvidar el papel de Dios en este proceso. La radicalización hacia cualquiera de los dos extremos –solo Dios o solo el hombre– llevará a un peligro ineludible de interpretación de los textos. Así, un acento exclusivo de la dimensión divina de la Biblia lleva a una lectura

fundamentalista y, por el contrario, un acento solo centrado en la dimensión humana lleva a una lectura no creyente.

La Biblia contiene un mensaje soteriológico. Si se quisiera simplificar el contenido de toda la Biblia en una sola pregunta ¿cuál es el contenido que aborda?, se tendría que responder: El contenido es la oferta de salvación válida para todos los seres humanos. Esta oferta está contenida en una *historia de la salvación* que marca sus primeros pasos con Abraham (Gn 12, 1ss), pasa por la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud en Egipto (Ex 14-15) y la travesía por el desierto (Lv; Nm), continúa en la labor incesante de los profetas (Is; Jr; Am; Os) y alcanza su máximo esplendor con la encarnación del Verbo (Jn 1, 14), se prolonga con el grupo de Los Doce (Mt 10, 1-4; Mc 3, 3-19; Lc 6, 12-16) y se expande a todos los rincones del universo, traspasando tiempo y lugar, hasta su futura consumación definitiva en la parusía de Jesús, el Señor.

### ¿Cómo interpretarla?

Para conocer verdaderamente lo que los escritores sagrados quisieron transmitir, es necesario conocer –aunque sea de forma inicial– los métodos de interpretación de los textos bíblicos.

### Los métodos exegeticos

Los métodos histórico-críticos: se desarrollan con fuerza en el s. XIX d. C. El nombre de *histórico* se le da porque se ocupa del alcance

de sus procesos propios de formación de los escritos, buscando la historia primitiva del texto. Y “crítico” porque aplica criterios científicos, objetivos, analíticos. Su aproximación a los textos es *diacrónica* ya que investiga principalmente el proceso de formación de los escritos, es decir, se centran en la etapa preliteraria. Dentro de estos está: la *crítica textual*, cuya función es *dar* con el texto original tan próximo como sea posible. Aunque actualmente ese objetivo se ha ido abandonando, y más que buscar el texto original, se intenta hacer una historia de la transmisión textual lo más completa posible. Analiza los manuscritos, papiros y pergaminos en sus lenguas originales y establece las familias de testimonios existentes, haciendo una historia del texto desde sus orígenes hasta nuestras traducciones modernas; la *crítica literaria*, que se ocupa de estudiar las dimensiones internas del texto, determina el comienzo y el final de las unidades textuales, la coherencia interna, los duplicados, etc.; la *historia de las formas*, inaugurada por el autor alemán Hermann Gunkel que busca cuáles fueron los géneros literarios usados por los autores; la *crítica de las tradiciones*, que se ocupa de investigar las fuentes que usaron los hagiógrafos para elaborar sus escritos; y la *crítica de la redacción*, que investiga la etapa última del escrito, su estado redaccional, marcado por recursos literarios estilísticos.

Los métodos de análisis literarios: a diferencia de los histórico-críticos que se ocupan principalmente de la etapa preliteraria de la Biblia, los métodos de análisis literarios parten del texto final. El texto escrito que hemos recibido. Su aproximación, es, por tanto, *sincrónica*. Dentro de estos está el *método de análisis retórico*:

Muchos estudios bíblicos recientes han acordado una gran atención a la presencia de la retórica en la Escritura. Se pueden distinguir tres acercamientos diferentes: el

primero se apoya sobre la retórica clásica greco-latina; el segundo se preocupa de los procedimientos semíticos de composición; el tercero se inspira en las investigaciones modernas llamadas ‘nueva retórica’. (PCB 39)

También tenemos el *análisis narrativo* que consiste en estudiar los textos centrándose en las características propias de una narración (autor, personajes, trama, mundo del relato, etc.). Con ello se “propone un método de comprensión y de comunicación del mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio, modalidades fundamentales de la comunicación entre personas, características también de la Sagrada Escritura” (PCB 41). Finalmente, está el *análisis semiótico*, que se basa en principios de lingüística moderna tales como: el principio de inmanencia, el principio de estructura del sentido y el principio de la gramática del texto.

## Los acercamientos hermenéuticos

Junto a los métodos están los acercamientos, que interpretan los textos basados en una “búsqueda orientada según un punto de vista particular” (PCB 31). Así tenemos:

Acercamientos basados en la tradición: en este grupo se destaca el *acercamiento canónico* que “interpreta cada texto bíblico a la luz del canon de las Escrituras, es decir, de la Biblia en cuanto recibida como norma de fe por una comunidad de creyentes” (PCB 49). *El recurso a las tradiciones judías de interpretación* consiste en interpretar el texto estudiando cómo se ha ido interpretando en la tradición judía, expresada en la literatura midrástica, los *talmudim*, la versión de los LXX, los gramáticos medievales, entre otros. “La riqueza de la erudición judía puesta al servicio de la Biblia, desde sus orígenes

en la antigüedad hasta nuestros días, es una ayuda permanente de primer orden para la exégesis de ambos Testamentos, a condición, sin embargo, de emplearla correctamente” (PCB 51). *La historia de los efectos del texto* estudia el impacto que provocan los textos (un libro o un pasaje) en la cultura, el arte, la literatura, la mística, etc.

Acercamientos desde las ciencias humanas: “las ciencias humanas [...] en particular la sociología, la antropología y la psicología, pueden contribuir a una mejor comprensión de algunos aspectos de los textos” (PCB 53). Surgen así el acercamiento sociológico, el acercamiento por la antropología cultural y el acercamiento psicológico y psicoanalítico.

Acercamientos contextuales: se interpreta la Biblia a la luz de la realidad social en la cual están insertos los lectores, realidad que está marcada por la pobreza, la opresión y las injusticias. Así surge el acercamiento liberacionista que se desarrolla fuertemente en la década de los 70 en América Latina y el acercamiento feminista que interpreta los textos en el contexto sociocultural de la lucha por los derechos de las mujeres.

## **Lectura Popular de la Biblia y Lectio Divina**

Junto a los métodos exegéticos y los acercamientos hermenéuticos anteriormente vistos, están otras formas de leer la Biblia desde un público no profesional. Aquí podemos destacar la Lectura Popular de la Biblia y la Lectio Divina.

Lectura Popular de la Biblia: es “aquella práctica de interpretación no profesional de la Sagrada Escritura, realizada principalmente por las comunidades cristianas y que ampliamente

se ha venido llevando a cabo en Latinoamérica y El Caribe” (Uribe Ulloa, 2020b, p. 21). Es un ir y venir desde la vida a la Biblia y desde la Biblia a la vida. Por tanto, es contextual, se lee la Biblia desde una dimensión creyente y la Biblia ilumina la realidad presente del lector. Tiene 7 pasos fundamentales:

1. Se realiza en forma grupal.
2. Cada uno interpreta de acuerdo con su experiencia de vida.
3. Se inicia rezando al Espíritu Santo, ya que es lectura creyente.
4. Los participantes van leyendo el texto uno a uno.
5. Responden a la pregunta ¿qué es aquello que les llamó más la atención del texto leído?
6. Todos opinan desde su contexto experiencial y de fe.
7. Finalmente, la Biblia les ayuda a percibir ¿dónde está Dios en sus vidas?

**Lectio Divina:** es un método de lectura orante de la Biblia, donde la Palabra de Dios se hace experiencia de encuentro con el Señor. Este encuentro íntimo y personal con Dios mueve al lector a una acción en la vida, como aplicación concreta de ese encuentro fecundo. Se ha desarrollado en la Iglesia desde siglos pretéritos; el Papa Pío XII en la instrucción *De Scriptura Sacra* en 1950 la recomienda a los sacerdotes y hoy la Iglesia la recomienda a todos los fieles. Se puede hacer tanto de forma personal como en grupos, guiados por cinco pasos fundamentales:

1. *Lectio*: consiste en leer atentamente el texto y responder a la pregunta ¿qué dice el texto? Se trata de una aproximación al ambiente de la época, al contexto propio de ese tiempo.
2. *Meditatio*: consiste en meditar el texto, respondiendo a la pregunta ¿qué nos dice el texto? Se hace necesario ahora actualizar el texto para el presente, para el momento en el que me encuentro hoy.
3. *Oratio*: en este paso el encuentro con Dios se va haciendo más cercano, se trata ahora de responder a la pregunta ¿qué le digo al Señor sobre...? Es un

momento donde le pido, le doy gracias, le “hablo” al Señor, teniendo como tema central toda la reflexión anteriormente desarrollada.

4. *Contemplatio*: en este paso profundizo aún más mi encuentro en la contemplación. Aquí respondo ¿qué me hace decirle al Señor? Es un momento de intimidad con Dios, contemplarlo a Él, es entrar en contacto con el Espíritu Santo que inspiró a los autores sagrados.

5. *Operatio*: finalmente, está la acción. Todos los pasos anteriores deben mover mi accionar a realizar algo concreto, para ello respondo la pregunta ¿qué va a cambiar?

## Referencias

Concilio Vaticano II (1965). *Dei Verbum*. Editrice Vaticani.

Pontificia Comisión Bíblica (1994). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. PPC.

Uribe Ulloa, P. (2020a). *La escucha de la Palabra. Una introducción actual a la Biblia*. CELAM.

Uribe Ulla, P. (2020b) ¿Lectura Popular de la Biblia hoy?. Caracterización y ensayo, *Cuadernos Judaicos* 37, 20-39.

# Dios y la Creación

ARTURO BRAVO RETAMAL

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

## Relatos bíblicos: Antiguo Testamento

### 1. El relato de la creación en Gn 1,1-2, 4a.

**Estructura literaria:** desde la perspectiva formal, el relato empieza en Gn 1, 1 y termina en Gn 2, 4a, tales límites están claramente demarcados por un recurso literario conocido con el nombre de *inclusión*, que consiste en la repetición de la misma idea – casi con las mismas palabras- al comienzo y al final de una narración, en el presente caso:

Gn 1, 1	Gn 2, 4a
En el principio creó Dios los cielos y la tierra	Esos fueron los orígenes de los cielos y la tierra cuando fueron creados <sup>1</sup>

<sup>1</sup> La traducción ha sido tomada de la Biblia de Jerusalén.

Al interior de este marco, el texto se divide en:

<b>1. Formación de los espacios</b>	
Día 1	retroceso y demarcación de las tinieblas por la aparición de la claridad (luz) y la consecuente separación entre día y noche
Día 2	formación del firmamento
Día 3	formación de los mares y de la tierra, creación de la vegetación como dotación de la tierra
<b>2. Dotación o poblamiento de los espacios</b>	
Día 4	creación de los luceros mayores y de las estrellas como dotación del firmamento
Día 5	creación de los habitantes de los mares y del aire
Día 6	creación de los animales de la tierra según su especie, creación del ser humano, varón y hembra a imagen y semejanza de Dios. Finalizará este día con la expresión: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien”
<b>3. Regocijarse en la creación</b>	
Día 7	Dios descansa, bendice y santifica el séptimo día

**Estilo:** es preciso, seco y repetitivo. Tal como ya se ha dicho, el contenido está ordenado de lo más general a lo más particular. Son ocho obras agrupadas en seis días y cada una repite el mismo esquema: orden o mandato (“dijo Dios”), ejecución y aprobación (“y vio Dios que estaba bien”). En ningún lugar aparece el nombre de Yahveh, sino que el nombre que se utiliza es Elohim, que es el nombre genérico de la divinidad y cuyo significado es Dios. Todos estos rasgos identifican al autor con la corriente sacerdotal (P), cuya labor de composición y redacción se realizó en el exilio en Babilonia alrededor del 550 a.C. Es importante considerar que el

contexto histórico de este relato es esa gran catástrofe nacional que es el exilio.

La repetitividad en las expresiones, lejos de estorbar, le da al texto un carácter hierático y hace pensar en su uso litúrgico como una letanía de alabanzas a Dios por la creación.

**Teología de Gn 1, 1-2, 4 a:** Dios crea por medio de su *palabra*. Es presentado, por tanto, de una forma más trascendente que en Gn 2, 4b-25, donde “mete las manos en la masa”, como se verá al tratar este texto.

Lo que para nosotros es la nada, concepto con un alto grado de abstracción, para la mentalidad hebreo-semítica antigua era el caos, pues en él nada existe, dado que para que las cosas existan deben tener determinados límites que les dan su forma característica que nos permite reconocerlas. Por tanto, el “en el principio la tierra era caos y confusión y oscuridad” de Gn 1, 2 equivale a decir: *Dios lo creó todo de la nada*. Y si Dios creó todo, significa que todo lo demás es creatura, es decir, no hay más divinidades. Los astros no son dioses, sino creaturas del único Dios. Dios es Dios y el mundo, mundo. Es decir, el mundo no es Dios. Hay aquí una radical desmitologización con relación a las religiones de los pueblos vecinos.

En la descripción de la creación, que aparece ordenada en forma piramidal, el ser humano se encuentra en la cúspide, cualificado, además como hecho a imagen y semejanza de Dios, tanto hombre como mujer.

Todo lo creado no sólo es bueno, sino que muy bueno. De ahí que las corrientes dualistas o espiritualistas que desprecian lo material son una bofetada en el rostro a este Dios creador.

Gn 1,1-2, 4a es un relato piramidal estructurado desde lo más general a lo más específico repartido en una secuencia de siete días. Todo el relato apunta al séptimo día: el sábado, la fiesta del *shabbat*, día en que Dios descansa de su trabajo de seis días en la creación para disfrutar de ella y gozarse en ella en el día de descanso. A este regocijarse en la creación será invitado el ser humano y también los animales: “Seis días trabajarás, pero el séptimo descansarás, para que descansen también tu buey y tu burro, y tengan un respiro tus esclavos y los extranjeros” (Éx 23, 12). En última instancia, se está señalando también el *shabbat* definitivo de la vida para siempre junto a Dios.

## 2. El relato de la creación en Gn 2, 4b-25 y de la caída en Gn 3, 1-24

Se trata en un solo bloque debido a que no se considera tanto un relato de creación, cuanto una explicación sobre la existencia del pecado, del mal y del dolor, para lo que era necesario, a modo de introducción, colocar una referencia a la creación. Tal referencia presenta, en todo caso, elementos relevantes.

**Estructura literaria:** a diferencia del relato anterior que es piramidal, éste es concéntrico, en cuanto los elementos se encuentran gravitando alrededor del tema central: la creación del ser

humano y el drama de su existencia que se busca explicar por el pecado.

<b>1. Cap. 2, 4b-25</b>	
vv. 4b-6	descripción de lo que existía al origen de la creación como un lugar desértico y árido
v. 7	creación del hombre ( <i>adam</i> ) formándolo de la tierra ( <i>adamah</i> ) e insuflándole aliento de vida
vv. 8-17	Dios planta un huerto y coloca en él al hombre para que lo cultive y cuide
vv. 18-20	Dios crea a los animales
vv. 21-25	Dios crea a la mujer como igual al hombre en naturaleza, dignidad y destino

<b>Cap. 3, 1-24</b>	
vv. 1-8	tentación y caída
vv. 8-24	castigo o consecuencias del pecado: el ser humano se dio cuenta de su fragilidad (“supieron que estaban desnudos”, v. 7); lo doloroso del parto; el dominio del hombre sobre la mujer; lo arduo del trabajo y la expulsión del jardín. No obstante, aparecen también elementos positivos de protección y esperanza para el ser humano: El así llamado “protoevangelio” (= primer evangelio o primera buena noticia) en el v. 15, donde Dios dice que el linaje o descendencia de la mujer aplastará la cabeza del linaje de la serpiente; anuncio que el cristianismo ve cumplido en María, y su descendencia Jesús
v. 21	antes de expulsarlos, Dios los protege confeccionando para ellos vestidos de piel para cubrir su desnudez, su indefensión

**Estilo:** vivo, imaginativo, entretenido. Con frecuentes antropo

-morfismos presenta a Yahveh como alfarero, jardinero, cirujano, sastre, etc. Con semejantes imágenes, el autor nos presenta a un Dios personal, cercano al ser humano y presente en la historia que él dirige según sus designios de salvación.

**Teología de Gn 2-3:** la teología y el culto de Israel fueron determinados sobre todo por la idea de la alianza con Dios. Yahveh ha hecho un pacto, un contrato con Israel. La elección de Israel de entre todos los pueblos se concreta en un pacto. En Israel se desarrolló, por tanto, toda una teología de la alianza. Pues bien, también el relato del pecado original en Gn 2-3 está determinado por esta teología.

Teología de la Alianza	Gn 2-3
Yahveh ha encontrado, creado, elegido a Israel fuera de la tierra de Canaán.	El ser humano es creado en tierra desértica, fuera del jardín.
Yahveh ha introducido graciosamente a Israel en la maravillosa tierra de Canaán (Dt 6, 10-11).	Yahveh-Elohim traslada al ser humano al jardín maravilloso.
Yahveh ha impuesto los mandamientos a Israel como las condiciones de su alianza.	Yahveh-Elohim le da un mandamiento.
Si Israel observa los mandamientos de Yahveh, vivirá, es decir, le irá bien en la tierra a la que Dios lo ha conducido.	Del cumplimiento de tal mandamiento depende que viva en el jardín.
Si Israel no observa los mandamientos se activarán las	Como consecuencia de su transgresión el ser humano debe

maldiciones contenidas en la alianza: plagas, exilio, ruina. Israel morirá.	morir, esto es, queda bajo la maldición y debe abandonar el jardín.
---	---

De la teología de la alianza de Israel sabe este autor que el mal es fruto del pecado, que el pecado consiste en la libre transgresión de un mandamiento de Dios. De esta teología conoce que la libertad humana se rebela contra Dios. Con el pecado de Adán, término que significa ser humano o humanidad, se describe todo pecado humano y sus consecuencias.

Fuese cual fuese el tiempo, el lugar y el modo del comienzo de la humanidad, lo que la narración quiere decir es que al comienzo de la historia de la humanidad entró el pecado en el mundo y con él sus consecuencias. El pecado es un acto libre ubicado en el comienzo.

Para este autor la oscuridad que ensombrece a los pueblos no proviene de Dios, como afirma la mitología mesopotámica, sino de los seres humanos que pecaron al principio, y luego, una y otra vez. Es ante esta marea de pecado creciente que Dios desde el principio es activo para contrarrestarla con la bendición. Dios busca introducir la bendición en el mundo que se ha entregado a la maldición.

En el trasfondo oscuro de la creación entregada por el ser humano a la maldición resalta la bendición de Dios que, a pesar del mismo ser humano, ha de alcanzar a todos los pueblos de la tierra

por medio de Abraham y sus descendientes (ver la vocación de Abraham en Gn 12, 1-3).

### **3. Sabiduría 11, 24-26**

“Amas todo lo que existe y no odias nada de lo que has hecho. Si hubieras odiado algo, no lo habrías creado. ¿Cómo permanecerían si tú no lo quisieras? ¿Cómo se habría conservado si tú no lo hubieras llamado? Tienes compasión de todo porque todo es tuyo, Señor, que amas todo lo que tiene vida”.

En este bello pasaje sapiencial aparece con toda claridad la clave interpretativa del concepto bíblico de creación: el amor de Dios, porque él crea para salvar. La acción creadora de Dios pone de manifiesto la bondad, la generosidad, el amor gratuito de Dios que actúa movido por su libre voluntad de comunicarse.

### **Síntesis del mensaje veterotestamentario**

Como es del todo evidente, los relatos de Génesis no pretenden hacer una descripción exacta de cómo fue la creación, puesto que las diferencias entre uno y otros son múltiples y varias irreconciliables. Para poner un ejemplo: o el ser humano fue creado en un solo acto como hombre y mujer (Gn 1, 27) o creó primero al hombre (Gn 2, 7), luego a los animales (Gn 2, 18-20) y finalmente a la mujer (Gn 2, 21-25). O pasó lo uno o pasó lo otro... o no pasó ninguna de las dos cosas.

Lo que estos relatos nos quieren transmitir no son verdades históricas, sino teológicas, existenciales, presentes en ambos relatos y que se pueden resumir en, por lo menos, los siguientes puntos:

- \* Dios es el creador de todo. Él es el creador y todo el resto somos creaturas.
- \* La posición privilegiada del ser humano en la creación: en Gn 1 se ubica en la cúspide de un relato piramidal; en Gn 2 en el centro de un relato concéntrico. Esta posición conlleva una inmensa responsabilidad para con el resto de la creación: el ser humano ha de ser el garante de su conservación y cuidado.
- \* La bondad de todo lo creado.
- \* La creación como un acto de amor de Dios que se manifiesta en sus bendiciones y en la protección que les brinda a sus creaturas.

## Relatos bíblicos: Nuevo Testamento

Los 4 textos más importantes referidos a la mediación de Cristo en la creación son:

### 1. 1Co 8,6

Está compuesto de dos frases paralelas:

Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos;	y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por él (vamos hacia el Padre).
---	---

En cada frase hay dos afirmaciones, la primera referida al orden de la creación, la segunda al de la salvación. A Jesucristo se le asigna en ambos casos el papel de mediador: por él ha sido creado todo y por él vamos también nosotros hacia el Padre.

## 2. Col 1, 15-20

Se expone en este trozo, que es un himno, la primacía absoluta de Cristo, tanto en el orden de la creación como en el de la salvación. Como en 1Co 8, 6 aparece aquí el papel mediador de Cristo en la creación y en la salvación realizadas por él. Nuevo es en este texto el carácter de meta y finalidad de la creación y la salvación que se atribuye a Cristo; 1Co 8, 6 lo atribuía al Padre. El que la creación y la salvación se realicen en Cristo sugiere que Cristo es el principio vital o el ámbito en que éstas se desarrollan. El “Primogénito de toda la creación” (*protótokos*: literalmente *engendrado antes*) no significa que haya sido la primera creatura –como lo entendieron los arrianos– sino que está sobre todas las creaturas. Se trata de un primado de excelencia, es decir, Cristo es el primero, pero no de una serie homogénea sino por un título de supremacía. Así pues, “primogénito de toda la creación” significa que, desde la primera palabra del Génesis, Cristo presidía el designio creador; además, aparte de su preexistencia personal como Logos divino, había una previsión de su encarnación que se remonta a toda la eternidad.

### 3. Heb 1, 1-4 y 10-12

v. 2: este texto presenta dos afirmaciones importantes: el Hijo es heredero de todo. Esto equivale a la afirmación de Col 1,15-20: para él es la creación y la reconciliación. La segunda afirmación es que el Hijo es el mediador en la creación.

El v. 3 añade a esta mediación en la creación un aspecto nuevo: “(el Hijo) sostiene todas las cosas con su palabra poderosa”. Hay aquí una clara alusión a la doctrina del AT según la cual la creación de Dios se realiza por su Palabra; lo nuevo es que aquí se atribuye la palabra al Hijo.

Este texto, que es el prólogo de la *Carta a los Hebreos*, termina señalando la exaltación del Hijo, después de la purificación de los pecados, obra en la que culmina la mediación de Cristo en el orden de la salvación.

Nos encontramos en Hebreos con la misma afirmación de la doble mediación de Cristo en la creación y en la salvación que en los textos anteriores.

vv. 10-12: se atribuyen a Cristo tres versículos del Sal 102 (vv. 26-28), que alaban la acción creadora de Dios en el principio. Con esto se afirma de Cristo no sólo un papel de mediador sino también de autor junto al Padre.

### 4. Jn 1, 1-5

v. 1: “En el principio” (Gn 1,1) ya está el *Logos*, con Dios, en Dios, Dios él mismo.

La mediación creadora del Logos es universal y exclusiva; es la más fuerte y explícita afirmación de todo el NT: se hace en forma positiva (v.3a) y en forma negativa (v.3b).

El v.4 afirma que la Vida, luz de los hombres, está en el Logos. “Vida” en Juan es vida plena, abundante, que Dios derrama en el orden de la salvación.

Aquí también se trata de la doble mediación del Logos: en la creación y en la salvación. El Logos del que se trata es el que se encarnó en Jesús de Nazaret (Jn 1,14).

El v.5 apunta a la lucha del Logos-luz contra las tinieblas, lucha que termina con el triunfo del Logos.

### **Síntesis del mensaje neotestamentario**

Jesucristo, el *Logos* encarnado, es visto como mediador de los dos órdenes, creación y salvación: las cosas son por él, en cuanto mediador, y para él, en cuanto meta.

Esta visión del mediador tiene una raíz claramente judía. Ya en el AT se habla de la creación y la salvación por la Palabra o por la Sabiduría de Dios, temas que se dan estrechamente unidos (Sir 1, 1.4; 24, 9; Pro 8, 22.27; Sab 8, 3; 9, 1.4.9). El NT aplica ambos temas a Jesús, que es la Palabra (*Logos*) de Dios (Jn 1, 1-18) y *la Sabiduría de Dios* (Lc 11, 49; 1Co 1, 24).

### **Teología de la creación (o gracia y pecado)**

Los cristianos creemos en un Dios que no es soledad, sino

comunidad, comunión, relacionalidad: un Dios Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En la Trinidad podemos distinguir entre la Trinidad *ad intra* y la *ad extra*.

La Trinidad *ad intra* o inmanente es la Trinidad considerada en sí misma: su vida interna. Desde esta perspectiva, la Trinidad es un movimiento constante y eterno de comunión en el amor de los divinos Tres. Es una comunidad plena y completa en sí misma, por lo que no necesita nada fuera de ella.

La Trinidad *ad extra* o *hacia afuera* es la Trinidad que sale fuera de sí en la creación. Es esa dinámica del amor intratrinitario la que decide volcarse fuera de sí. Creer en la Trinidad, por tanto, significa que en la raíz de todo lo que existe hay un movimiento de amor.

Ahora bien, si su vida interna o intratrinitaria es plena, la creación no le es necesaria como tampoco el ser humano que es parte de la creación. Entonces, ¿por qué creó Dios el mundo?

Recién se ha dicho: por amor. El acto creador es puro don, pura gracia. La gracia tiene que ver con aquello que, como todo lo divino, supera todo cálculo, excede toda exigencia, rebasa toda petición. Es lo gratuito, lo inmerecido, lo indisponible. Es el regalo inesperado, aquello que ni se puede comprar ni se puede pagar. Sólo se puede recibir y, por tanto, agradecer.

Pero el amor no es sólo un sentimiento, una expresión romántica, como tantas veces se mal entiende. El amor es concreto, es decir, el amor, si es tal, siempre busca hacer el bien. Por tanto, el

Dios Trino no nos ha creado para que nosotros le damos algo a él (¿qué le podríamos dar si él es y tiene todo?), sino para darnos algo a nosotros: el participar de su vida divina. A esto es a lo que se le llama salvación. Y ¿qué les corresponde hacer a los agradecidos? Alegrarse y agradecer por lo recibido inmerecidamente.

Esto es lo que se quiere decir en la Tradición de la Iglesia cuando se afirma que Dios crea libremente. Si la creación fuese necesaria, Dios ya no sería tal porque le faltaría algo que necesita para ser quien es, por una parte; y ya no sería libre, por otra parte.

El no ser necesarios nos puede parecer chocante, incluso humillante en un primer momento; pero, en el fondo, su sentido es positivo y liberador, porque precisamente la no-necesidad es el argumento más sólido que nos demuestra que hemos sido creados por amor. No somos, por tanto, un engranaje más dentro de una gran máquina. Dios nos ama porque quiere dársenos, invitarnos a compartir su propia vida. En última instancia el objeto de la promesa es Dios mismo, es decir, Dios promete y se promete y compromete.

Así, la fe en el Dios Trino, que es en sí mismo amor, intercambio de amor interpersonal, hace comprensible que y evidente que la creación entera, incluidos cada uno de nosotros, está creada libremente por amor y para el amor.

El pecado es fundamentalmente el rechazo de la gracia. Es el absurdo intento de obtener lo que Dios nos ofrece, pero sin Dios, por los propios méritos. Esto es lo que aparece magistralmente

representado en el relato de la caída en Gn 3, cuando en esa representación simbólica la serpiente le dice a la mujer que “serán como dioses”, en eso no miente, porque, como se ha visto, eso es lo que Dios nos ofrece. La mentira está en decir que eso se logrará desobedeciendo el mandato de Dios que, según lo visto más arriba sobre la teología de la Alianza, es la forma de expresar que el pecado es el rompimiento de la Alianza con Dios.

Debido a estas transgresiones, el Dios Trino continúa desplegando su gracia en una Historia de Salvación a fin de rescatar al ser humano de la situación de perdición en la que se ha puesto. Así de inmenso es el amor del Dios Trino por nosotros que nos busca incesantemente cuando nos hemos apartado de él. Esta realidad la expresa de forma insuperable San Pablo cuando afirma que “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20).

## Referencias

- Bravo, A. (1996). La costilla y la dignidad de la mujer. *La Revista Católica*, N° 1.112, 279-282.
- Bravo, A. (1999). ¿Dominar la tierra o cultivar el jardín? *La Revista Católica*, N° 1.123, 216-220.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Sal Terrae.
- Silva, S. (1992). *Teología de la Creación*. Seminario Pontificio Mayor de los Santos Ángeles Custodios.



## Jesús: centro de nuestra fe y vida cristiana

PATRICIO MERINO BEAS

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

Jesús es el centro de nuestra fe cristiana. Confesar que Jesús es el Señor, el Hijo de Dios, el Cristo (ungido de Dios Padre) que murió y resucitó por nosotros y seguirlo es el corazón de nuestro discipulado. Para el cristiano conocer a Jesús, implica el encuentro constante con él, amarlo, desarrollar nuestro vínculo personal y comunitario con él. Conocerlo es amarlo, seguirlo implica toda nuestra vida. El conocimiento de Jesús no se agota en un discurso teórico ni en la fría exégesis de datos históricos; implica una adhesión existencial que transforma mente, corazón y praxis. Quien enseña, debe asumir la lógica del “ven y verás” (Jn 1, 39): primero permanecer largamente con el Maestro para luego presentarlo con la convicción serena de quien ha probado su verdad. Debemos familiarizarnos con su Palabra (ir a los evangelios), también vivenciarlo en la comunidad cristiana, que conforman los discípulos de Jesús del hoy y nuestros antepasados en la fe. Pero también, encontrarlo en la voz y vida de los pobres, excluidos, marginales

existenciales, etc. (DT). El Espíritu Santo sigue actuando y llevándonos a Jesús, por ello, hay que estar a la escucha y en discernimiento comunitario para “escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2, 7). De ahí la triple fuente metodológica que vertebra esta guía: la exégesis evangélica, la Tradición viva de la Iglesia y la confrontación con la experiencia contemporánea en los signos de los tiempos (GS 4). No se trata de yuxtaponer Biblia y magisterio, sino de articularlos en un diálogo fecundo con las grandes interrogantes culturales: el sentido del sufrimiento, la búsqueda de plenitud, el desafío de la injusticia estructural, los desafíos del avance de la ciencia y la tecnología, etc. Sólo así la figura de Jesús deja de ser un eco del pasado para convertirse en interlocutor vivo, capaz de iluminar la vida de cada uno, el aula, la familia y la esfera pública con la potencia humanizadora del evangelio de Jesús.

### **Jesús, Mesías prometido**

El Antiguo Testamento configura, en múltiples testimonios, la silueta de un futuro Ungido, el elegido y sustentado por Dios que hará presente el reinado de Dios, con su justicia, misericordia y vida plena. Así Dios suscitó la esperanza mesiánica en su Pueblo, asociándolo a varios personajes que fueron los mediadores de Dios. Por ejemplo: el rey davídico que regirá con justicia a través de su Hijo y descendiente (2Sam 7; Sal 72), el sacerdote eterno a imagen de Melquisedec (Sal 110), el profeta escatológico semejante a Moisés (Dt 18, 15), el pastor que reúne al rebaño disperso (Ez 34) y el Siervo sufriente que carga con la iniquidad del pueblo (Is 52–53). Jesús retoma todas estas expectativas y las conduce a

un horizonte insospechado. En una relación que los expertos en la Biblia han denominado cumplimiento y desborde, continuidad y discontinuidad. Su realeza se expresa en el lavatorio de los pies; su sacerdocio, en la entrega incruenta de la Cena; su profetismo, en la denuncia de la hipocresía religiosa; su pastoreo, en la parábola de la oveja perdida; su misión salvífica, en la cruz que reconcilia; en la muerte que da vida. De este modo, la *crisis de expectativas* que experimentaron los contemporáneos de Jesús –desconcertados ante un Mesías sin espada– se vuelve providencial, pues obliga a reconocer que la salvación divina no replica los esquemas de dominio humano (Mc 8, 31-33). Ahondar en esta tensión entre promesa y cumplimiento abre camino a un planteamiento pedagógico que muestra la coherencia orgánica de la revelación bíblica y, al mismo tiempo, subraya la novedad absoluta del Evangelio. Toda la vida de Jesús que nos relatan los evangelios nos muestra una verdadera pedagogía divina para que nosotros, tú y yo, podamos contemplar el misterio inefable de Dios que se ha manifestado plenamente como el Dios Uno, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Adentrémonos en la vida de Jesús, a través de cada una de las etapas de su vida, que nos abren la ventana a la contemplación del misterio de Dios que nos invita a entrar en relación con Él.

### **Jesús de Nazaret, Dios-con-nosotros (Enmanuel)**

La historicidad de Jesús, anclada en referencias extra-bíblicas (Flavio Josefo, Tácito) y en la cronología evangélica, constituye un punto de partida insoslayable. Sin embargo, limitarse a la mera comprobación histórica reduciría a Cristo a un personaje entre

tantos. El doble movimiento cristológico pasa por afirmar sin concesiones la plena humanidad de Jesús –“se fatigó del camino” (Jn 4, 6), “aprendió a obedecer sufriendo” (Heb 5, 8)– y proclamar su filiación divina, revelada por el Padre en el Jordán y sellada en la resurrección (Mt 3, 17; Rom 1, 4).

En la infancia oculta de Nazaret se revela la espiritualidad de lo cotidiano. Allí, en el silencioso taller de José, la Palabra crece “en sabiduría, edad y gracia” (Lc 2, 52). La Nazaret de Jesús enseña a valorar los procesos lentos, a veces, escondidos: la maduración de una persona, el cultivo de hábitos, la repetición humilde de tareas aparentemente insignificantes. Cada gesto, hecho con amor, participa ya de la lógica del Hijo de Dios eterno, que se hace carne, que asume nuestra condición humana (Fil 2, 6-11).

El bautismo inaugura su ministerio público, constituyendo una teofanía trinitaria y un acto de solidaridad con los pecadores. Que Jesús *desciendaa* las aguas subraya la *kénosis* (el abajamiento o anodamiento) de un Dios que comparte la condición humana hasta sus fibras más vulnerables. Las tentaciones revelan su libertad interior: lejos de elegir atajos de poder, afirma la primacía de la obediencia filial y de la confianza absoluta en la Providencia. Así asienta la pedagogía del Reino sobre la roca de la humildad y no sobre el aplauso fácil.

### **El Reino de Dios: anuncio, parábolas y signos**

El núcleo de la predicación de Jesús no es una ideología alternativa ni un programa moral, sino la irrupción del Reino, que se da en el propio Jesús en persona bajo la acción del Espíritu Santo

(Mc 1, 15; Mt 4, 23; Lc 4, 14-30). En Jesús irrumpe en la historia el señorío definitivo de Dios en la historia, su poder para dar la vida que solo Él puede dar, como Dios, como creador, como Señor, como restaurador, como sanador y como aquél que puede llevar todas las cosas a la plenitud. Pero hay que aprender a “ver” la presencia de ese reino (Mt 16, 1-4). Jesús, a través, de sus parábolas (Mc 4; Mt 13; Lc 15) nos enseña a agudizar la vista, preparar el oído. A ver cómo él ve. Hay que poner especial atención a la dimensión teológica de la cercanía de Dios: cada curación, cada exorcismo, cada absolución es *epifanía* (manifestación) de un Padre que sale a buscar a sus hijos perdidos. En las parábolas se pone en escena la lógica paradójica de ese Reino: la semilla insignificante que deviene árbol hospitalario; el tesoro oculto que merece la venta de todos los bienes; el banquete donde la invitación se extiende a los mendigos de los caminos. La *kenosis* (pequeñez a nuestros ojos) del Reino resulta particularmente provocativa, Dios opta por la periferia –Galilea y no Jerusalén, leprosos y no aristócratas–, desmontando todo imaginario de exclusividad, para a partir de aquí abrirse a *todos y todas*.

### Opciones y actitudes de Jesús

El sermón de la montaña ofrece la radiografía de las disposiciones interiores del Maestro, lo que hay en su propio corazón (Mt 5, 1ss., Lc 6, 20ss.). Las bienaventuranzas, no son primeramente un catálogo ético sino la “autobiografía espiritual” de Jesús, retrato de su corazón y hoja de ruta para los llamados a seguirlo. Pobre en espíritu, porque todo lo recibe del Padre; manso, porque

rechaza la violencia; misericordioso, porque mira a cada persona con la ternura con que el Padre lo mira a Él. Enseñar las bienaventuranzas implica un giro metodológico: pasar del análisis conceptual al acompañamiento vital, de la memorización al testimonio.

La cercanía a pecadores (Mc 2, 5) y excluidos (Mc 2, 17; Mt 9, 9ss.) constituye la concreción histórica de esa misericordia. Jesús no se limita a proclamar principios de inclusión; comparte la mesa, toca la lepra, dialoga con adúlteras y publicanos. La recreación de estas escenas puede derribar prejuicios modernos —académicos, étnicos, económicos— y abrir al otro a la lógica de la acogida, de la hospitalidad, de la amabilidad, de la ternura.

Su libertad frente a la Ley y al Templo no implica abolición sino cumplimiento (Mt 5, 17-20). Se subraya la dimensión profética de esta actitud: al reivindicar el primado de la justicia y la misericordia, Jesús restituye a la Ley su sentido original y prepara la transición a un culto en “Espíritu y verdad” (Jn 4, 23). Por último, Jesús llamaba a Dios *Abbá* (papa, Mc 14, 36) con una familiaridad que nos revela la identidad plena de Dios, la revelación del *Abbá* (papá) y la promesa del Espíritu configuran la novedad trinitaria del mensaje de Jesús: Dios no es soledad infinita sino comunión. El Hijo nos muestra con su vida filial al Padre y al amor incondicional entre ambos, el Espíritu. Por eso, Juan dirá con fuerza que Dios es amor (1Jn 4, 7). Y nosotros estamos llamados a ser parte de esta vida en comunión amorosa, la cual se manifiesta en el amor fraternal (Jn 13, 34) de los que son hijos de Dios, discípulos de Jesús y ungidos por el Espíritu.

**Misterio pascual: pasión, muerte, resurrección y exaltación**

El culmen de la narrativa evangélica se despliega en los misterios de la vida de Jesús que llamamos Misterio Pascual (Pasión, muerte, resurrección y exaltación del Señor). En estos acontecimientos se acredita la identidad y misión de Jesús. La entrada en Jerusalén marca la autoconciencia mesiánica de Jesús: no levanta un estandarte bélico, sino que cabalga sobre un pollino, cumpliendo la profecía de Zacarías y desarmando las expectativas nacionalistas. La Última Cena anticipa sacramentalmente la donación de su vida para que tengamos vida; el pan partido y el cáliz compartido instituyen un memorial que atraviesa los siglos y sitúa a la comunidad cristiana ante la única medida de la grandeza: el amor que se entrega, que se dona, el servicio.

La cruz se presenta como el lugar donde convergen la paradoja del amor ofrecido hasta el final, la misericordia sobreabundante por nosotros y la resistencia nuestra a ese amor infinito. Lejos de un fatalismo sacrificial, la muerte de Jesús revela la decisión libre de amar hasta el extremo; es la lógica substitutiva del Siervo sufriente del que habló el profeta Isaías (Is 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53) que carga con la violencia para desactivarla, inaugurando una lógica nueva de reconciliación. La dimensión pedagógica de la cruz llama a formar la afectividad de los jóvenes: el amor auténtico pasa por la donación de sí y rehúye la instrumentalización del otro.

La resurrección, fundamento del kerigma (centro del primer anuncio cristiano), no es un simple *volver a vivir* sino un paso cualitativo a una vida nueva y plena. El Resucitado se manifiesta con un cuerpo glorioso que mantiene las llagas: el dolor humano no es negado, sino transfigurado. Este dato resulta decisivo en una

cultura que busca anestesiar el sufrimiento: la fe cristiana no lo elimina, pero lo integra en la esperanza de la nueva creación. La libertad se despliega en el amor, se alcanza en la entrega. Se abre así un horizonte de sentido que es para los cristianos el corazón de la buena noticia: un evangelio para todos. Dios siempre tiene la última palabra frente al dolor, la muerte y lo que nos ahoga y esa palabra es el amor concreto de Jesús que está ahí para nosotros: el que murió resucitó por ti y para ti (1Cor 15, 3-4; Rm 8, 34; 2Cor 5, 14-15; Jn 11, 25-26).

La exaltación introduce el tiempo de la Iglesia: Cristo ascendió y reina a la derecha del Padre y envía el Espíritu, de modo que la historia avanza hacia la consumación. Educar en clave pascual significa formar sujetos capaces de reconocer los *iconos* de resurrección en la realidad –gestos de perdón, experiencias de resiliencia, iniciativas de justicia– y de colaborar activamente con el despliegue del Reino.

### **“Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo”**

La confesión de fe cristológica, sellada en Nicea (325); Constantinopla (381) Calcedonia (451) y sintetizada en el Catecismo (464-469), afirma la unión hipostática, Jesucristo es una persona divina, verdadero Dios y verdadero hombre. Así se evidencia en los evangelios: la autoridad de Jesús para perdonar (Mc 2, 5-12), su dominio sobre la naturaleza (Mc 4, 35-41), su relación única con el Padre (Mt 11, 27) y la promesa de enviar el Espíritu (Jn 14-16). Es el Señor (Jn 20, 28-29; Fil 2, 10-11) al que invocamos regrese (*Maranatha*, Ap 22, 20). Nuestra fe en que Jesucristo,

Hijo de Dios encarnado, es el Señor no constituye una abstracción. Esta verdad tiene consecuencias antropológicas y éticas decisivas. Si el Hijo eterno se ha unido a nuestra carne, entonces la dignidad humana adquiere un valor incomparable y todo horizonte de salvación reducido a la pura inmanencia se muestra insuficiente. Ello reclama una presentación del cristianismo no como sistema moral sino como acontecimiento de gracia que dignifica y eleva, invitando a responder con libertad y gratitud. Y esta invitación pide una respuesta amorosa de nuestra parte: ser sus discípulos y discípulas.

### **Discipulado y misión: pedagogía del encuentro**

Todo comienza con el encuentro personal con Jesucristo: quien se topa con Él descubre al mismo Dios y queda introducido en la relación filial del Hijo con el Padre. Episodios que nos narran encuentros y diálogos de Jesús con sus discípulos, como los de Juan y Andrés, Felipe (Jn 1, 35ss; Jn 14, 9), los discípulos de Emaús (Lc 24, 13ss.) o la samaritana (Jn 4, 5ss.) muestran un mismo itinerario: encuentro → deseo de seguirlo (discipulado) → decisión de anunciarlo (misión) → participación gozosa en su vida. Hoy ese encuentro se hace posible, los discípulos de hoy lo muestran, lo vivimos en las comunidades cristianas, lo predicamos en la fe vivida en la Iglesia, sobre todo a través de la Escritura meditada, la liturgia –con la Eucaristía como culmen–, la oración personal y la caridad fraterna. ¿Te atreves a seguirlo?

De este modo, el discípulo se vuelve inevitablemente misionero. El que encuentra a Jesús lo quiere compartir. Como Andrés

que corre a decir “¡Hemos encontrado al Mesías!”, el amigo de Jesús comunica aquello que ha visto y oído. Para ello, el Señor forma interiormente a los suyos: los introduce en la oración (Padre nuestro: Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4), les revela el corazón del Reino con parábolas y bienaventuranzas (Mt 5, 1ss.), y los acompaña en crisis que purifican y robustecen la fe (Jn 6, 67-71). Ser discípulo-misionero, por tanto, exige un proceso formativo permanente y el discernimiento de los ambientes donde el Evangelio aún no ha sido anunciado.

Ese camino está marcado por la conversión continua. La samaritana y, sobre todo, Pedro ilustran que no basta una sola experiencia inicial, las pruebas y caídas llaman a *venderlo todo* una y otra vez para adquirir el verdadero tesoro. Convertirse significa dejar que la gracia desmonte la autosuficiencia, abrazar la cruz y renacer en los sacramentos, especialmente en el Bautismo y la Reconciliación. Así se forja un discípulo humilde, vigilante ante la tentación, abierto a la misericordia y comprometido con la justicia y el perdón fraterno.

La relación con Cristo se alimenta cotidianamente en tres ámbitos inseparables: oración, Eucaristía y amor al prójimo. Orar es permanecer con el Amigo -como pidió Jesús a los Doce-, aprender del Padre Nuestro y dejar que el Espíritu ensanche el corazón. En la Eucaristía, la Palabra ilumina, el pan partido abre los ojos y el Resucitado renueva la esperanza, como en el camino de Emaús. Y el amor concreto al necesitado prolonga el *movimiento de salida* de Dios, descrito por el Papa Francisco y ratificado por León XIV, una Iglesia que manifiesta su amor por los más desposeídos y marginados por cualquier condición.

En suma, ser discípulo-misionero es haber hallado en Cristo la Vida y caminar tras Él con fidelidad dinámica: encuentro constante, formación integral, conversión incesante y participación activa en la misión. Así la existencia entera se vuelve *vida eucarística*, celebrativa y entregada, alegría que ningún ladrón ni polilla puede arrebatar (Mt 6, 19-20).

## Referencias

- Aguirre, R; Bernabé, C y Gil, C. (2009). *Qué se sabe de Jesús de Nazaret*. Verbo Divino – Estella.
- Benedicto XVI. (2007). *Jesús de Nazaret I*. Image.
- Benedicto XVI. (2011). *Jesús de Nazaret II*. Encuentro.
- Benedicto XVI. (2012). *Jesús de Nazaret III: La infancia de Jesús*. Planeta.
- Fernández, S. (2007). *Jesús*. Ediciones UC.
- Fernández, S. (2022). *El descubrimiento de Jesús. Los primeros debates cristológicos y su relevancia para nosotros*. Sígueme-Ediciones UC.
- León XIV. (2025). *Delixit te*. Editrice Vaticana.
- Merino, P. (2015). *Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo*. USTA.



## Introducción a la Eclesiología

JORGE CEBALLOS

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

El termino Iglesia, proviene del griego *Ekklesia* qué significa los reunidos, los convocados. Este término es utilizado ya en el Antiguo Testamento para designar al pueblo escogido (Ex 19), y también en el Nuevo Testamento para expresar la reunión de las primeras comunidades cristianas (1Co 11, 18; 14, 19; 28, 34-35), por tanto, la Iglesia es el pueblo que Dios reúne en el mundo entero. La Iglesia de Dios existe en las comunidades locales y se realiza como asamblea Litúrgica (1Co 1, 2; 16, 1): En la celebración de la palabra de Dios (Sagradas Escrituras) Y en la comunión del Cuerpo de Cristo (Eucaristía).

En el Antiguo Testamento se presentan imágenes que anticipan y revelan el misterio profundo e inagotable de la Iglesia. No obstante, en el Nuevo Testamento, estas figuras encuentran su pleno cumplimiento en Cristo, quien se manifiesta como la cabeza del nuevo pueblo, un pueblo que constituye su propio cuerpo.

Las Sagradas Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo

Testamento, utilizan imágenes tomadas de la vida cotidiana – como la agricultura, el pastoreo, la construcción y la familia– para referirse al misterio de la Iglesia. Estas figuras no solo evocan realidades humanas, sino que expresan profundas verdades sobre la identidad y misión eclesial.

**La Iglesia es redil:** solo se accede a ella a través de Cristo, la única puerta (Jn 10, 1-10). Él es el único mediador que da acceso al rebaño.

**La Iglesia es rebaño:** Dios es su Pastor desde antiguo (Is 40,11; Ez 34,11-31), pero ahora es Cristo quien guía, alimenta y da la vida por sus ovejas. Él es el Buen Pastor (Jn 10,11), y como tal, gobierna con amor y entrega.

**La Iglesia es labranza o campo de Dios:** Dios la plantó como viña (Is 5, 1-7), y Cristo es la vid verdadera que da vida y fecundidad a quienes se mantienen unidos a Él (Jn 15,1-5). Permanecer en Cristo, mediante la Iglesia, es lo que permite dar frutos.

**La Iglesia es construcción de Dios:** Cristo es la piedra angular desechada por los hombres, pero escogida por Dios como fundamento de su Pueblo (Sal 118, 22; Mt 21, 42; Hch 4, 11). Sobre Él se edifica la Iglesia, sostenida por los apóstoles. Esta edificación recibe diversos nombres: *Casa de Dios* (1Tim 3,15), *morada del Espíritu* (Ef 2,19-22), *tienda de Dios con los hombres* (Ap 21,3), *Templo Santo*, *Ciudad Santa*, y *Nueva Jerusalén*. Todos los fieles son llamados a participar como “piedras vivas” en esta construcción.

**La Iglesia es esposa y madre:** se presenta como la Esposa inmaculada del Cordero, unida a Cristo en una alianza indisoluble. Él se entrega a ella para amarla, santificarla y cuidarla (Ef 5, 25-29). También es *la Jerusalén de arriba, nuestra madre* (Ga 4, 26), embellecida para su esposo y símbolo de la plenitud escatológica.

## Origen, fundación y misión de la Iglesia

La Iglesia tiene su origen en el designio eterno de la Trinidad. Desde antes de la creación del mundo, Dios quiso compartir su vida divina con el ser humano, elevándolo a la comunión con Él. Al crear al hombre a su imagen y semejanza, lo dotó de la

capacidad de relacionarse con su semejante, y ese semejante último es el Dios Trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, el pecado original rompió esa comunión, y por ello, Dios, fiel a su plan de amor, lo reconstituye a través de Jesucristo, quien convoca a todos los hombres a participar de su vida divina. Esta convocatoria universal es la Iglesia (del griego *ekklesia*: reunión).

La historia de la salvación muestra cómo este plan se va realizando progresivamente. Comienza con la vocación de Abraham (Gn 12, 2), continúa con la elección de Israel como pueblo de Dios (Ex 19, 5-6), y encuentra su plenitud en Jesucristo, “la manifestación del misterio de Dios” (DV 4). A pesar de las infidelidades del pueblo (Os 1; Jr 2), los profetas anuncian una nueva y eterna alianza (Jr 31, 31-34), la cual se cumple plenamente en Cristo.

Jesús lleva a cabo el plan del Padre: reunir a la humanidad en comunión con Dios y entre sí, superando las consecuencias del pecado. Esta misión la realiza por medio de actos fundacionales, que dan origen a la Iglesia:

**La predicación del Reino:** Jesús proclama que el Reino está presente en Él mismo. Quienes acogen su palabra, entran a formar parte del Reino y del pequeño rebaño (Lc 12, 32), constituyendo la verdadera familia de Jesús (Mt 12, 49).

**La elección de los Doce y el primado de Pedro:** Jesús constituye una comunidad con estructura visible y jerárquica, con Pedro como cabeza (Mc 3, 14-15). A ellos confía la misma misión que el Padre le encomendó: anunciar el Reino y ofrecer la salvación (Mt 10, 7-15).

**La institución de la Eucaristía y del sacerdocio:** en la Última Cena, Jesús anticipa su sacrificio pascual al ofrecer su Cuerpo y Sangre (Lc 22, 19),

instituyendo la Eucaristía. Al pedir a sus discípulos “haced esto en memoria mía”, instituye también el orden sacerdotal, para que su sacrificio se actualice en la historia (1Co 11, 24).

**El Misterio Pascual:** la pasión, muerte, resurrección y glorificación de Cristo es el centro de la salvación. De su costado traspasado brota la Iglesia, así como Eva fue formada del costado de Adán (LG 3).

**La manifestación de la Iglesia en Pentecostés:** finalizada la misión de Cristo, el Espíritu Santo es enviado sobre los discípulos. En Pentecostés, la Iglesia se manifiesta públicamente y comienza la misión de predicar el Evangelio a todos los pueblos (Mt 28, 19-20). El Espíritu permanece en ella como guía, otorgándole dones, carismas y gracias para su crecimiento y santificación.

La Iglesia, comprendida como *convocatoria* para la salvación (AG 1-6), es misionera por naturaleza. Su camino es peregrino, viviendo en el exilio y aún lejos del Señor, consciente de que su plenitud solo se alcanzará al final de los tiempos, cuando Cristo regrese en la gloria de su Reino (LG 48). Entonces, todos los justos descendientes de Adán –desde el justo Abel hasta el último de los elegidos– serán congregados en la casa del Padre en una sola Iglesia universal (LG 2).

La Iglesia es también misterio. Este término se refiere a realidades que, aunque parcialmente visibles, contienen aspectos ocultos que solo pueden ser comprendidos en la fe. En este sentido, la Iglesia posee una dimensión visible, constituida por una comunidad jerárquicamente estructurada (Papa, obispos, presbíteros, diáconos y laicos), y una dimensión invisible, como comunidad espiritual o cuerpo místico de Cristo. Ambas dimensiones, humana y divina, forman una única realidad en la que lo visible y lo invisible se entrelazan (LG 8).

Este carácter misterioso de la Iglesia revela su identidad como espacio de unión entre Dios y los hombres. Es, en definitiva, la

prolongación del misterio de Cristo, cuyo propósito es recapitular todas las cosas en Él (Ef 1, 10), uniendo a la humanidad y a toda la creación con Dios. Esta obra se realiza por medio del amor, esa caridad que nunca pasará (1Co 13, 8), y que garantiza también la unión entre los miembros de la Iglesia, como cuerpo de Cristo.

San Pablo ilustra esta comunión profunda mediante la imagen del desposorio, describiendo la relación entre Cristo y la Iglesia como la de un esposo y su esposa (Ef 5, 25-27). A partir de esta unión, toda acción eclesial, ya sea sacramental o de enseñanza, tiene por finalidad conducir a los hombres a la comunión con Cristo y, a través de Él, con el Padre, que es la plenitud de la vida: la salvación.

La figura que encarna de manera más perfecta esta fidelidad amorosa es María, la esposa sin mancha ni arruga (Ef 5, 27). Con su *sí*, fue la primera discípula que acogió plenamente la voluntad de Dios. Por ello, es modelo de lo que la Iglesia está llamada a ser: esposa de Cristo, discípula fiel y madre de todos los creyentes.

Finalmente, la Iglesia es presentada como sacramento, es decir, como signo e instrumento de salvación universal. Es signo porque hace visible la unión íntima entre Dios y los hombres, y de los hombres entre sí. Y es instrumento porque actúa como medio eficaz, a través del cual Cristo continúa su obra de redención y lleva a cumplimiento el designio universal de salvación (1Tim 2, 3-4).

## **La Iglesia es *Pueblo de Dios***

Dios no ha querido salvar al ser humano de manera individual

y aislada, sino mediante la comunión entre las personas. Por ello, decidió formar un pueblo que lo conociera, le sirviera con una vida santa y viviera en alianza con Él. Este pueblo fue Israel, escogido y educado por Dios a lo largo de la historia, mediante una progresiva revelación de su ser y de su plan de salvación. Sin embargo, esta elección tenía un carácter preparatorio, ya que prefiguraba la nueva y definitiva alianza que sería instaurada en Cristo (1Pe 2, 9-10).

Cristo, en efecto, ha convocado a hombres y mujeres de todos los pueblos, tanto judíos como gentiles, para formar un nuevo pueblo, no definido por criterios de sangre o etnia, sino por la fe y el nacimiento “del agua y del Espíritu” (Jn 3, 5-6).

Este nuevo Pueblo de Dios se distingue claramente de cualquier otro grupo político, cultural o religioso por las siguientes características:

1. **Pertenencia exclusiva a Dios:** es un pueblo adquirido por Dios para sí mismo (1Pe 2, 9).
2. **Incorporación por la fe y el bautismo:** sus miembros no pertenecen a él por nacimiento físico, sino por la fe en Cristo y el bautismo.
3. **Cristo como cabeza:** es un pueblo mesiánico cuya cabeza es Jesucristo (Col 1, 18).
4. **Identidad basada en la filiación divina:** su dignidad y libertad provienen del ser hijos de Dios.
5. **Ley del amor:** su norma fundamental es el mandamiento nuevo, amar como Cristo nos ha amado (Jn 13, 34).
6. **Misión universal:** está llamado a ser sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5, 13-16), es decir, signo de unidad, esperanza y salvación para todos.
7. **Destino final:** su meta es la participación plena en el Reino de Dios.

Este pueblo de Dios también participa de las tres funciones en

las que el Padre ha constituido a Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey, es decir, todo miembro que ha ingresado en este pueblo por medio del bautismo queda consagrado y participa de esta función y las responsabilidades de misión y servicio que derivan de ella, quedando consagrado por la unción del Espíritu Santo.

1. **Función profética:** en cuanto a que se adhiere la fe, profundiza su comprensión y se hace testigo en medio del mundo.
2. **Función sacerdotal:** la imagen de Cristo, Sumo Sacerdote. Todos los bautizados quedan consagrado como sacerdotes, los que están llamados a ofrecer por medio de sus obras, sacrificios espirituales.
3. **Función real:** así como Cristo siendo Rey y Señor del Universo, ejercía su realeza sirviendo, “se hizo servidor de todos”. (Mt 20, 28) Todo bautizado debe reinar *sirviendo* especialmente a los pobres y a los que sufren a imagen de su Rey y Señor.

### *Cuerpo de Cristo*

Jesús, desde el inicio de su labor, asoció a sus discípulos a su vida (Mc 1, 16-20) al Reino (Mt 13, 10-17) y a su misión, a través, de una comunión íntima, sin embargo, él habla de una comunión más íntima todavía que acontece por medio del seguimiento (Jn 15, 4-5) y la recepción de su cuerpo y sangre (Jn 6, 56) esa misma comunión real e intensa se nos extiende y la alcanzamos hoy, por medio, del poder-gracia-auxilio que nos brinda el Espíritu Santo capacitándonos para ello desde el instante en que somos bautizados, pasando de este modo a formar parte del cuerpo de Cristo, un solo cuerpo, aun cuando sus miembros son diversos unos de otros, la unidad de este cuerpo prevalece en virtud del amor (LG 7). “En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo, ya no hay judío, ni griego, ni

esclavo, ni libre, ni hombre, ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3, 27-28).

Para esto, es de tener en mente que Cristo es la cabeza del cuerpo que es la Iglesia (Col 1, 18) Cristo como cabeza, dispensa a su Iglesia (Cuerpo de Cristo), la salvación traída por él. No obstante, para recibir aquel don es necesario estar asociado a él, que es la fuente de salvación. Por consiguiente, es menester esforzarse en asemejarse a su persona. “Hasta que Cristo esté formado en ellos” (Ga 4, 19). Pero para lograr aquello, Cristo provee nuestro crecimiento por medio de dones y servicio. Que nos permiten crecer y llegar hasta él. De este modo, Cristo y la Iglesia constituyen el Cristo total. Cabeza y cuerpo, una sola realidad, la Iglesia es una con Cristo.

La Iglesia es presentada tanto en el libro del apocalipsis (Ap 22, 17) y por el apóstol Pablo, como la esposa de Cristo (Ef 1, 4; 5, 27), quien la ha asociado a sí, por medio, de una alianza nueva y eterna manifestada en una comunión íntima, posibilitada por el Espíritu (1Co 6, 15-17; 2Co 11, 2). En este sentido, la Iglesia, como esposa, es llamada a vivir en unión con Cristo su esposo (Mc 2, 19), siendo santificada y cuidada por Él (Ef 5, 26-29), tal como un esposo cuida de su propio cuerpo.

### *Templo del Espíritu Santo*

El Espíritu Santo, quien habita en la Iglesia como el templo del Dios vivo (2Co 6, 16), es el principio fundamental de su unidad, siendo la fuerza que posibilita su crecimiento y edificación.

Ahora bien, ¿Cuáles son los lugares en los que el Espíritu Santo actúa y posibilita la unidad y el crecimiento de la Iglesia?

**En la Palabra de Dios (Hch 10, 32):** es el Espíritu Santo quien da vida y eficacia a la Palabra de Dios, transformando a quienes la acogen. Esta acción une a los creyentes en el amor mutuo y permite que nuevos fieles se integren a la comunidad, formando así la Iglesia.

**En el bautismo:** el Espíritu Santo actúa en este sacramento por el cual los hombres son introducidos al cuerpo de Cristo, que es su Iglesia, permitiendo así el crecimiento de esta.

**En los sacramentos:** el Espíritu Santo actúa en los sacramentos, por medio de ellos sana las heridas que el pecado produce en el hombre y que se evidencian en todo acto de egoísmo, envidia y rivalidad. El Espíritu Santo es el que hace que en el hombre brote y se fortalezca el fruto del amor, con el cual es posible combatir dichos actos que dividen a los hombres entre sí. Dando como frutos la unidad en la Iglesia.

**En la gracia de los Apóstoles:** el Espíritu Santo otorgó a los Apóstoles una gracia especial para llevar a cabo la misión que Cristo les encomendó. De manera similar, hoy dispensa esa misma gracia a los fieles que participan en la misión de la Iglesia, con el fin de que todos los hombres y mujeres puedan ser incorporados a ella.

**En las virtudes:** el Espíritu Santo otorga las virtudes cardinales de fe, esperanza y caridad a todo fiel creyente, miembro del cuerpo de Cristo, haciéndolo capaz de obrar de forma recta y buena, propiciando de este modo la unidad, según la voluntad salvífica de Dios.

**En los Carismas:** el Espíritu Santo otorga Gracias especiales a los fieles del cuerpo de Cristo, que reciben el nombre de Carismas, estos son dispensados por él en función del cumplimiento de distintas tareas realizadas dentro de la Iglesia ayudando a la renovación, fortalecimiento y construcción de esta.

## La Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica

Cuatro son los atributos de la Iglesia que son inseparables y nos indica la esencia de la Iglesia y su misión.

En primera instancia, la Iglesia es *una*, una por naturaleza, ya que nace de la unidad perfecta que existe en Dios, esta unidad estriba en la Communion Trinitaria, es decir, en la relación de amor y entrega reciproca que existe, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Asimismo, dicha unidad le viene dada a la Iglesia por el Hijo encarnado que, con su redención, reconcilió y unió al género humano con Dios. Formando de ese modo la unidad de todos los pueblos en un solo pueblo, en un solo cuerpo. Finalmente, es el Espíritu Santo quien realiza esta admirable comunión, por tanto, la Iglesia está llamada a reflejar y participar de esa comunión divina, orientada siempre hacia el mismo Padre.

Esta unidad, *no es una uniformidad*, es decir, que todos sean iguales o piensen del mismo modo, sino que esta unidad, al valorar y reconocer la diversidad, favorece precisamente a la comunión, por tanto, habrá que decir que, así como en la Trinidad existe la diversidad de Personas y no anula la unidad, en la Iglesia ocurre lo mismo de modo analógico. Dado lo anterior, San Pablo nos invita a guardar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz (Ef 4, 3).

El vínculo de la unidad es visible en los vínculos de comunión que resguardan y aseguran la unidad de la Iglesia (UR 2):

1. La profesión de una misma fe recibida de los Apóstoles.
2. Una única celebración común del culto divino, sobre todo de los sacramentos.
3. La sucesión apostólica a través del sacramento del orden mantiene la unidad fraterna dentro de la familia de Dios. Por los vínculos presentes en la Iglesia Católica, se sostiene que la única Iglesia de Cristo, encomendada a Pedro y a los demás apóstoles para su expansión y gobierno, permanece en la Iglesia católica (*Subsistit in*), una comunidad dirigida por el sucesor

de Pedro y los obispos en comunión con él (LG 8).

La Iglesia reconoce que, en las comunidades cristianas no católicas, aunque separadas de la plena comunión, existen auténticos elementos de santificación y verdad. Estos bienes provienen de Cristo y orientan hacia la unidad. Por el bautismo, sus miembros están incorporados a Cristo, por lo que la Iglesia los reconoce como hermanos.

La unidad de todos los cristianos, por la que oró el Señor (Jn 17, 21), es un don que proviene de Cristo y, al mismo tiempo, una tarea confiada al Espíritu Santo. Para alcanzarla, se requiere una sincera conversión del corazón, la perseverancia en la oración, la caridad fraterna y el diálogo teológico.

La Iglesia es *santa*, la unidad refleja la santidad de la Iglesia, cuyo origen es Dios Padre, santificada por el sacrificio de Cristo y vivificada por el Espíritu Santo. Aunque sus miembros son frágiles y pecadores, la Iglesia posee en plenitud los medios de salvación y propone como modelos de vida a la Virgen María, la toda Santa, y a los santos, testigos de la gracia divina.

La Iglesia es *católica*, es decir, universal, en un doble sentido, posee íntegramente los medios de salvación confiados por Cristo, y ha sido enviada en misión a toda la humanidad (Mt 28, 19). Así, cada Iglesia particular (diócesis, *eparquía*) es católica cuando permanece unida a la Iglesia universal y en comunión con la Iglesia de Roma, que preside en la caridad.

Todos los seres humanos están llamados a esta unidad católica. Quienes están plenamente incorporados a la Iglesia son aquellos que, poseyendo el Espíritu de Cristo, están unidos por los tres

vínculos de unidad. Sin embargo, quienes no viven esta unidad de forma plena, permanecen en una cierta comunión imperfecta con la Iglesia católica.

Respecto al pueblo judío y las religiones no cristianas, la Iglesia reconoce en el judaísmo un vínculo especial como pueblo elegido por Dios y receptor de su Palabra (Rm 9, 4-5). En cuanto a otras religiones, se destaca que todo lo verdadero y bueno en ellas proviene de Dios y puede preparar el camino hacia la acogida del Evangelio, contribuyendo a la unidad de la humanidad en Cristo.

La salvación se encuentra en la Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia Católica. Esta ha recibido del Señor todos los medios de salvación –la Palabra, los sacramentos, la gracia, la oración, la caridad, el testimonio cristiano y el magisterio apostólico.

La Iglesia es misionera porque ha sido enviada a anunciar el Evangelio a toda la humanidad. Esta misión, nacida del amor de Dios que desea que todos se salven (1Tim 2, 4), se realiza por la acción del Espíritu Santo y se encarna en el testimonio de los fieles, incluso hasta el martirio.

Finalmente, la Iglesia es *apostólica* en tres sentidos, está fundada sobre los Apóstoles (Ef 2, 20), conserva y transmite fielmente su enseñanza (2Tim 1, 13-14), y continúa siendo guiada por sus sucesores, los obispos, en comunión con el sucesor de Pedro. Esta sucesión apostólica, transmitida por el sacramento del orden, asegura la continuidad de la fe y la misión confiada por Cristo: “Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo” (Jn 20, 21).

## La Iglesia como misterio de comunión en Cristo, sacramento de salvación, llevado a cabo en la Iglesia sinodal

La Iglesia nace del plan de salvación del Padre y se realiza en Cristo. Cristo une a la Iglesia a su misión de comunión entre Dios y las personas. Como Pueblo de Dios guiado por el Espíritu Santo, la Iglesia es signo de unidad, especialmente en su forma sinodal, donde todos caminan y participan juntos. Para vivir esta comunión, la Iglesia propone elementos esenciales que orientan a sus miembros.

1. **La escucha, donde nos escuchamos todos:** implica el oírnos mutuamente, atender la tradición de la fe, leer los signos de los tiempos “con la mente y el corazón abiertos, sin prejuicios” (SGSO 2.2;2,3), para así “escuchar al pueblo de Dios, y con él, su clamor” (Francisco, 2015)
2. **El discernimiento:** donde lo escuchado se integra para comprender lo que Dios nos dice a todos, permitiendo que el discernimiento comunitario fortalezca comunidades “florecientes y resistentes para la misión” (SGSO 2.2).
3. **La participación:** promoverla implica abrirse al diálogo con voces diversas porque “Dios habla a menudo a través de las voces de aquellos que podemos excluir, desechar o descartar fácilmente” (SGSO 2.2).

La Iglesia es comunión en Cristo y sacramento de salvación. El Pueblo de Dios, al escuchar la Palabra, puede discernir la voz del Espíritu en la comunidad y en la historia. La acción conjunta de la Palabra y del Espíritu guía y renueva continuamente a la Iglesia y a cada creyente en fidelidad a Jesucristo (Merino, 2024).

## Referencias

- Concilio Vaticano II. (1965). *Ad Gentes*. Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Dei Verbum*. Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Lumen Gentium*. Editrice Vaticana.

Concilio Vaticano II. (1965). *Unitatis Redintegratio*. Editrice Vaticana.

Francisco. (2015). *Discurso en la ceremonia de conmemoración del 50º aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*. Ciudad del Vaticano.

Iglesia Católica. (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Editrice Vaticana.

Merino, P. (2024). Sinodalidad y ecumenismo. La formación ecuménica aporta a la formación sinodal. *Anales de Teología*, 26(1), 52–62.

Secretaría General del Sínodo de los Obispos. (2021). *Vademécum para el Sínodo sobre la Sinodalidad: Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Ciudad del Vaticano.

## Historia de la Iglesia: breve introducción

MANUEL GERARDO GÓMEZ MENDOZA  
*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

El papa Francisco en la “Carta sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia” del 24 de noviembre de 2024, invita a prestar especial atención a la Historia de la Iglesia, pues lo considera un medio para conocer lo que llamó la *Iglesia real*. Afirma que, para ello es necesario despertar “una real sensibilidad histórica”, no solo para reconocer el camino recorrido, sino también “para poder amar a la que verdaderamente existe, y que ha aprendido y continúa aprendiendo de sus errores y de sus caídas” (Francisco, 2024).

Este texto tiene como objetivo ofrecer una visión clara y sintética sobre el recorrido histórico de la Iglesia Católica. Se enfoca en los hitos más significativos con el propósito de trazar las líneas fundamentales que han marcado la existencia y la evolución de la Iglesia a lo largo de los siglos. De este modo, se busca obtener una comprensión más clara de cómo la Iglesia ha intentado cumplir su misión a lo largo del tiempo. Antes de profundizar en los temas, es importante señalar que la historia de la Iglesia es una

disciplina histórico-teológica cuyo aspecto central es la comunidad que fue fundada por Jesucristo que vive y se desarrolla en la historia. En este contexto, la Iglesia tiene la tarea explícita de anunciar el Evangelio a todas las personas (Mt 28, 19). Por lo tanto, la historia eclesial abarca el desarrollo histórico del anuncio del Evangelio a lo largo de los siglos, las diversas manifestaciones de fe y las complejas relaciones con las estructuras humanas, así como, los éxitos y fracasos que ha enfrentado en la historia.

En la Historia de la Iglesia, el tiempo se concibe de manera lineal, comenzando con la fundación de la Iglesia en el evento de Pentecostés y culminando en la Parusía, que es la segunda venida del Señor y la consumación final.

Antes de desglosar los diversos periodos, conviene considerar dos aspectos de los orígenes, que exigen una atenta consideración histórica. Primero, la existencia del Jesús histórico, que se evidencia por medio de los evangelios, que da información sobre los lugares y personajes históricos de la época como el rey Herodes y Poncio Pilato. Además, los historiadores romanos, como Plinio el Joven, Suetonio y Flavio Josefo, dieron testimonio de su existencia, pues mencionan a un líder religioso y su comunidad, que coinciden con las características del Jesús de los evangelios y sus apóstoles. Esto constituye una clara constatación histórica de su existencia.

### **Periodo Antiguo (S. I-V)**

Después de que Jesús ascendió al cielo, los discípulos se encontraron en una situación completamente nueva. Al

despedirse, el Señor les confió una misión concreta: los envió a anunciar el Evangelio a toda la humanidad (Mt 28, 18; Mc 16, 15). En el acontecimiento de Pentecostés, los apóstoles recibieron los dones del Espíritu Santo, lo que marcó el comienzo de la Iglesia como una comunidad de creyentes con un propósito claro: proclamar el Evangelio. Jesús dejó indicaciones claras respecto de su voluntad para la organización de la Iglesia, como el encargo otorgado a Pedro, para que liderara a los doce y guiara a la comunidad: “Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (Mt 16, 18). Además, dejó un modelo de comunidad que se refleja en las figuras del “buen pastor” (Jn 10, 11) y en la unidad del rebaño (Jn 10, 16). De este modo, como testigos privilegiados de la revelación divina, establecieron la praxis litúrgica y el ejercicio ministerial en la comunidad.

En el Concilio de Jerusalén (49/50 d.C.), se reunieron los doce apóstoles y Pablo. El concilio determinó que los gentiles que se convertían al cristianismo quedaban exentos del cumplimiento estricto de la Ley Mosaica. A partir de esta resolución, el cristianismo comenzó a expandirse desde Jerusalén, Antioquía y Roma.

En la década de los 60, Pedro presidía la comunidad de Roma y Pablo realizó su último viaje a esa ciudad, ambos fueron martirizados en la persecución de Nerón. Entre finales del siglo I y el III, muchos cristianos sufrieron persecuciones y murieron mártires, dando testimonio de su fe. La razón principal de las persecuciones fue que los cristianos se negaban a rendir culto al emperador como si fuera una deidad, ya que ellos adoraban sólo al Dios cristiano. Estas persecuciones cesaron con el edicto de

tolerancia de Galerio en el año 311, momento en que ya había cristianos en todos los estratos sociales.

Posteriormente, el cristianismo comenzó a consolidarse como la religión oficial del Imperio. El emperador Constantino, después de vencer a Majencio en la batalla del Puente Milvio (312), promulgó el edicto de Milán (313), que garantizaba la libertad religiosa y, a partir de entonces, la Iglesia pasó a contar con el apoyo imperial. En el año 330, el emperador trasladó la capital del Imperio a Bizancio y la renombró como ciudad de Constantinopla, la “Nueva Roma”, desde entonces esta ciudad se convirtió en el centro de la cristiandad de oriente.

En el reinado de Teodosio I, se declaró el cristianismo como la única fe del Estado (380). Esta relación Iglesia-Estado se mantuvo hasta la caída del Imperio Romano de Occidente en el año 476, cuando Rómulo Augústulo fue depuesto. El colapso del imperio se debió a diversas causas, como el desgaste institucional, problemas fiscales y las invasiones de los pueblos bárbaros. En este contexto, la Iglesia y sus obras quedaron desprotegidas, a pesar de ello, el cristianismo permaneció como el principal referente religioso y cultural de la población.

Vale destacar que en este periodo la teología fue estableciendo las bases dogmáticas de la fe. A lo largo de los primeros siglos surgieron diversas controversias debido a errores en las interpretaciones erróneas de la doctrina, lo que llevó a numerosos autores y escuelas de teología, como las de Alejandría, Roma y Antioquía, a defender y precisar la comprensión de la Revelación.

En los primeros concilios ecuménicos (entre los siglos IV-IX) la Iglesia, tanto de occidente como de oriente, fue clarificando progresivamente la doctrina y el dogma cristiano frente a las herejías. El concilio de Nicea (325) afirmó la consubstancialidad del Padre con el Hijo contra el arrianismo; Constantinopla (381) proclamó la divinidad del Espíritu Santo. En Éfeso (431) se defendió la maternidad divina de María frente al nestorianismo. En Calcedonia (451) se definieron las dos naturalezas, humana y divina, de Cristo y en el concilio de Constantinopla (680-681) se afirmaron sus dos voluntades correspondientes a cada naturaleza. La aclaración de la doctrina permitió una comprensión más profunda de la Revelación y de cómo la humanidad lograba la salvación por los méritos de Cristo. Además, durante estos concilios se establecieron diversas normas disciplinarias y de gobierno, y se confirmó la validez del culto a las imágenes en el concilio de Nicea (787).

### **Edad Media (S. V-XV)**

La Edad Media abarca desde finales del siglo V hasta el siglo XV. Después de la caída del Imperio Romano (476); varios pueblos, a los que se les llamaba “bárbaros”, por no haber formado parte del extinto imperio. Existen diversos testimonios sobre la conversión de los pueblos bárbaros al cristianismo, un ejemplo notable fue la conversión del rey de los francos, Clodoveo. Casado con la princesa cristiana Clotilde de Borgoña (482), se convirtió al cristianismo tras su triunfo sobre los germanos en la Batalla de Tolbiac (496). Este triunfo lo interpretó como un favor del Dios

cristiano. Así, se convirtió en el primer rey bárbaro en adoptar el cristianismo, lo que facilitó la cristianización de los otros pueblos.

En el siglo VIII, el cristianismo se expandió con gran ímpetu en Europa gracias a la labor misionera de San Bonifacio, un monje de la abadía de Nursling (Inglaterra), conocido como el Apóstol de Alemania. Tras cruzar el continente, llevó a cabo misiones itinerantes en la región germana. Como delegado Pontificio, fundó varias diócesis y monasterios; además, a mediados de siglo celebró sínodos y organizó el concilio germánico en el reino franco oriental. Él mantuvo una relación cercana con Carlos Martel, el mayordomo de la casa de los Austrias. Pipino el Breve, el hijo de Martel y sucesor de su padre, fue el primer carolingio en convertirse en rey y recibió una formación cristiana. Él apoyó la obra de San Bonifacio e hizo una generosa donación territorial al papa Esteban II (756), que dio origen a los Estados Pontificios. Carlomagno, hijo de Pipino, en la Navidad del año 800, fue coronado emperador en Roma por el papa León III. Tras ello, él se concebía como el protector del pueblo cristiano. De este modo, nació un nuevo imperio de inspiración cristiana, que integró política y religiosamente a Europa. Su linaje y las nuevas dinastías mantuvieron una estrecha relación con la Iglesia.

A mediados del siglo XI, ocurrió el cisma de Oriente, que marcó la separación entre Roma y Constantinopla. Esta ruptura fue el resultado de un largo proceso de distanciamiento y tensiones acumuladas. En el ámbito geopolítico, la presencia de los normandos en el sur de Italia incrementó la desconfianza tanto en la cristiandad oriental como en la occidental, lo que intensificó las fricciones entre ambas regiones. En el terreno teológico, uno

de los puntos de conflicto fue la divergencia en torno a la procedencia del Espíritu Santo: para Occidente, *procede del Padre y del Hijo (Filioque)*, mientras que, para Oriente, *procede del Padre*. Asimismo, había diferencias en el uso del pan sin levadura en la Eucaristía y en la cuestión de la jurisdicción universal del obispo de Roma. El punto culminante de esta tensión se dio en 1054, cuando el enviado del papa, el Cardenal Humberto Silva, excomulgó al Patriarca Miguel Cerulario, quien respondió con una contra-excomunión. Tras este suceso, el cristianismo quedó dividido entre Occidente y Oriente. Las relaciones oficiales se normalizaron sólo tras el Concilio Vaticano II.

En el segundo tercio del siglo XI, tuvo lugar la llamada lucha por las investiduras, que consistió en la interferencia de la nobleza en la designación de cargos eclesiásticos, desplazando a la autoridad eclesial, que provocó la relajación del clero. Ante ello, el Papa Gregorio VII impulsó una reforma destinada a garantizar la independencia y la libertad jurídica de la Iglesia frente al estado. En 1075, promulgó el *Dictatus papae*, donde afirmaba que el papa era el líder supremo de la cristiandad. Esto generó una gran tensión con el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Enrique IV, quien inicialmente se negó a someterse a la autoridad papal. Desde ese entonces, el poder civil quedaba subordinado al eclesiástico.

Debido al avance musulmán en Oriente y su presencia en Tierra Santa, el papa Urbano II, durante el concilio de Clermont en 1095, hizo un llamado a la cristiandad para liberar esos territorios de los musulmanes. Así, se llevaron a cabo seis cruzadas hasta 1254, las cuales no lograron recuperar los lugares santos.

El siglo XIII fue testigo de dos eventos muy importantes: el surgimiento de las órdenes mendicantes y el desarrollo de la escolástica. Los mendicantes transformaron la vida religiosa al adoptar una vida de pobreza y predicación itinerante, ofreciendo una alternativa fresca a la vida monástica tradicional. Surgieron las órdenes franciscana y carmelita (1209), la dominicana (1216) y la agustina (1243), marcando un verdadero impulso de reforma espiritual en la vida religiosa. La escolástica también floreció en este siglo. Fue una corriente filosófico-teológica que buscaba armonizar la filosofía clásica con la teología, tomando como base la filosofía de Aristóteles. En este contexto, se fundaron universidades en Italia, Francia, España e Inglaterra.

En el siglo XIV, por las tensiones entre el papa Bonifacio VIII y la corona francesa, especialmente con el rey Felipe IV y la nobleza, la sede del papado fue trasladada a la ciudad de Aviñón, donde permaneció desde 1309 hasta 1377. Este acontecimiento reflejó la influencia que ejercía la corona francesa en los asuntos de la Iglesia. Dicho traslado fue la antesala del llamado Cisma de Occidente. Este cisma se refiere a una crisis que tuvo lugar entre 1378 y 1417. Todo comenzó en 1378, cuando en Roma se eligió papa a Urbano VI; pocos meses después, en Francia se eligió a un nuevo papa, Clemente VII, con sede en Aviñón. Las tensiones y el creciente nacionalismo entre Roma y Francia influyeron decisivamente en la elección de los cardenales. Como resultado, la cristiandad quedó profundamente dividida. Para encontrar una solución, se optó por un enfoque conciliar. En 1409, se convocó el concilio de Pisa, que declaró depuestos a ambos papas y eligió a un tercero, Juan XXIII, quien no logró unir a la Iglesia.

Finalmente, se llevó a cabo el concilio de Constanza (1414-1418), que decidió destituir a los dos papas y eligió a Martín V, quien asumió la dirección de la Iglesia, poniendo fin al conflicto papal. Más tarde, el concilio de Basilea (1431-1449) condenó la herejía de Juan Huss y buscó la reconciliación entre la Iglesia latina y la griega.

Al final de la Edad Media, la Iglesia, a pesar de su notable desarrollo institucional y cultural, concluyó el periodo con su autoridad visiblemente debilitada por los conflictos internos.

### **Periodo Moderno (S. XV-XVIII)**

La transición de la Edad Media a la Edad Moderna estuvo marcada por tres eventos cruciales que marcaron el cambio de época, la caída de Constantinopla en 1453 en manos de los turcos otomanos, la invención de la imprenta y el descubrimiento de América en 1492, acontecimientos que cambiaron la vida, cultura, religiosidad y la economía mundial. A esto se sumó el florecimiento del Renacimiento, el movimiento espiritual conocido como la *Devoción Moderna* y el humanismo que prosperó en los Países Bajos, donde Erasmo de Róterdam se destacó como uno de sus principales representantes.

En el contexto del siglo XVI, surgió un movimiento conocido como la Reforma, que planteaba críticas y propuestas para reconfigurar la Iglesia Católica, especialmente en lo que respecta a la autoridad del papa. Este proceso comenzó con las enseñanzas del agustino Martín Lutero en Alemania, quien cuestionó la práctica de la venta de indulgencias, rechazó algunos sacramentos

y criticó la autoridad papal. Por su parte, Ulrico Zwinglio en Zúrich abogaba por la obediencia al poder civil; mientras que, en Ginebra, Juan Calvino impulsó una estructura eclesial disciplinada y acentuó la doctrina de la predestinación. Todos ellos compartían la creencia de que la escritura era la única fuente de revelación y que la salvación se alcanzaría sólo a través de la fe y la gracia. Asimismo, en 1534 el rey Enrique VIII de Inglaterra, rompió con Roma. Al no conseguir la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón, para casarse con Ana Bolena, decidió separarse de la Iglesia y proclamarse cabeza de la Iglesia en Inglaterra.

En este contexto, la Iglesia Católica convocó el Concilio de Trento (1545-1563) como una respuesta a las críticas y a la postura teológica de los protestantes. Durante este concilio, se definió de manera clara que las fuentes de la Revelación son la Sagrada Escritura y la Tradición, y que la salvación se alcanza tanto por la fe como por las obras. También se desarrolló una teología renovada sobre los sacramentos y se reorganizó la estructura y disciplina de la Iglesia. Después del Concilio, la Iglesia entró en una etapa conocida como la Contrarreforma o “reforma católica”, en la cual reafirmó su postura teológica-pastoral ante las críticas protestantes.

El papa Pío V (1566-1572), desempeñó un papel crucial en la implementación del Concilio de Trento, conocido como la *reformatio in capite*, que se refiere a la reforma desde la autoridad central de la Iglesia. Pío V aplicó lo estipulado por el concilio; de este modo, los obispos debían residir en sus diócesis y visitar las parroquias. Además, los religiosos fueron llamados a permanecer

en sus claustros, de acuerdo con las reglas de sus órdenes. También promulgó el catecismo, el breviario y el misal. Junto a estas iniciativas, fue significativa la publicación de la Biblia en su versión oficial, la *Vulgata Sixtina* en 1590, así como la creación de la Congregación de Propaganda Fide en 1622, cuyo objetivo era promover las misiones en diferentes territorios.

El proyecto misionero católico fue amplio y complejo. Después de los descubrimientos y exploraciones en diferentes continentes, la tarea misionera adquirió una dimensión global. Las misiones en los territorios de España y Portugal se desarrollaron bajo el marco del *Patronato Regio*, que consistía en una serie de privilegios papales otorgados a los reyes sobre los territorios conquistados, que les obligaba a patrocinar la cristianización de esos territorios. Los mendicantes, especialmente los franciscanos, desempeñaron un papel crucial en América, primero a través de sus provincias y luego desde los colegios misioneros de Propaganda Fide. Un aspecto importante de las misiones en América fue la defensa de los derechos de los indígenas en el contexto jurídico colonial, entre quienes destaca la figura emblemática de Bartolomé de las Casas.

Los Jesuitas también establecieron misiones en diversas regiones de América, como México, Moxos, Chiquitos, Chiloé y Paraguay. Sin embargo, esta labor se vio interrumpida cuando los religiosos fueron expulsados en 1767. Además, hubo misiones significativas en India, China y Japón, donde destacan figuras como los jesuitas Francisco Javier, Roberto Nobili y Matteo Ricci, quienes desarrollaron un método de adaptación a esas culturas,

conocido como los “ritos chinos y malabares”. Este método, sin embargo, fue suprimido a principios del siglo XVIII.

### **Periodo Contemporáneo (S. XVIII-XX)**

En el siglo XVIII, el movimiento de la Ilustración defendía que la razón debía ser la base del pensamiento y del progreso. Hacia finales de ese siglo, su influencia trajo consigo cambios significativos en la relación entre la Iglesia y el Estado, manifestándose en actitudes de oposición a lo religioso en varios lugares. El duque Pedro Leopoldo de Florencia al asumir el trono con la intención de reformar la vida en Toscana, implementó una serie de medidas que buscaban reducir los privilegios eclesiásticos. Por su parte, el rey José II de Austria, a través de su reforma conocida como josefinismo, ejerció un mayor control sobre la Iglesia, convirtiendo al emperador en el llamado “el rey sacristán”. En España, Carlos III llevó a cabo la Reforma Borbónica, que también buscaba un mayor control sobre la Iglesia; una de sus acciones más notables fue la expulsión de los Jesuitas (1767) y la presión para que el papa Clemente XIV suprimió la orden en 1773.

En Francia, la Ilustración había tenido un gran auge. No fue hasta 1789 que la Revolución Francesa puso fin al absolutismo. Aunque al principio la revolución no se oponía a la religión, su estrecha conexión con el poder la llevó a enfrentarse a la Iglesia. En 1790, se aprobó en Francia la ley sobre la Constitución Civil del Clero, que buscaba integrar a la Iglesia en el sistema estatal. Los clérigos que se opusieron a esta ley se vieron forzados a actuar

en la clandestinidad. Las tensiones con el papa aumentaron con Napoleón Bonaparte, quien, tras un golpe de Estado en 1799, se convirtió en el Primer Cónsul de la República. Dada la tradición religiosa de Francia, consideró necesario establecer vínculos con la Iglesia y firmó un concordato con Roma en 1801. Sin embargo, como parte de su ambiciosa campaña militar en Europa, Napoleón invadió Roma en 1808 y secuestró al papa Pío VII.

En el Congreso de Viena (1815), se reorganizaron los estados europeos. Aunque la Iglesia recuperó los Estados Pontificios, esta reorganización llevó a la cristiandad a enfrentar un proceso de secularización que implicó la expropiación de bienes en muchos países. No obstante, la Iglesia también se liberó de las intromisiones de la nobleza. En este contexto, se hizo evidente la oposición anticlerical de las sociedades secretas y la francmasonería, que se oponían a la Iglesia como entidad espiritual con principios monárquicos.

En este escenario, fue elegido Pío IX en 1846, quien tuvo que enfrentar tensiones del proceso de unificación italiana liderado por Víctor Manuel II, proclamado rey de Italia en Turín en 1861. En 1864, el papa publicó el *Syllabus Errorum* y la encíclica *Quanta cura*, en las que condenó las principales tesis del mundo moderno, como el liberalismo, el modernismo, el relativismo moral, la secularización y la emancipación política, con el fin de proteger la fe. Asimismo, convocó al Concilio Vaticano I (1869-1870) para dar unidad a la Iglesia. En este concilio se reafirmó la infalibilidad pontificia. El concilio se vio interrumpido por la invasión de Víctor Manuel, quien anexó Roma en 1870, poniendo fin al

poder temporal de los papas y dejándolos únicamente con la autoridad espiritual.

En esta nueva coyuntura, fue electo papa León XIII (1878), como líder espiritual de la cristiandad católica. Ante las consecuencias de la Revolución Industrial, que trajo riqueza solo para unos pocos y empobrecimiento para la gran mayoría de la población, el papa promulgó, en 1891, la encíclica *Rerum Novarum*. Este documento defendió los derechos de los trabajadores, abordó las cuestiones sociales desde una perspectiva católica y sentó las bases de la Doctrina Social de la Iglesia. Además, León XIII promovió el tomismo, renovó la teología y fortaleció la diplomacia pontificia.

En el siglo XX, la Iglesia vivió momentos decisivos. El papa Pío X (1903-1914) impulsó la codificación del Derecho Canónico, que se completó en 1917, ofreciendo un marco jurídico coherente que facilitó la reorganización territorial de la Iglesia, con nuevas diócesis, vicariatos y arquidiócesis en diversas regiones.

Frente a los totalitarismos del siglo XX, la Iglesia tuvo que enfrentar regímenes como el fascismo en Italia (1922-1945), el nazismo en Alemania (1933-1945) y el estalinismo en la Unión Soviética (1924-1953). En contextos de fuerte presencia católica, la Iglesia sufrió limitaciones en su libertad religiosa y expropiaciones de bienes. El papa Pío XI respondió con la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931) contra el fascismo, *Mit brennender Sorge* (1937) contra el nazismo y *Divini Redemptoris* (1937) contra el comunismo ateo.

En los siglos XIX y XX se produjo un despertar misionero. Tras perder España y Portugal el monopolio misionero, crecieron las expediciones y el interés por evangelizar en todos los continentes. Se puso especial énfasis en la educación como medio de evangelización. Propaganda fide asumió un rol decisivo. El papa Benedicto XV, en la encíclica *Maximum illud* (1919), hizo una autocrítica y pidió fomentar el clero local. Para difundir noticias misioneras, en 1926 creó la Agencia Fides. Desde Roma se promovió la formación de las iglesias locales organizadas, promoviendo lo que luego se denominará inculturación.

Uno de los cambios más significativos que experimentó la Iglesia en el siglo XX fue, sin duda, el Concilio Vaticano II. En 1959, el papa Juan XXIII convocó este evento crucial con el objetivo de llevar a cabo un *aggiornamento*, que se traduce como una adaptación de la Iglesia a un mundo moderno en constante cambio, buscando renovar el apostolado y la unidad entre los cristianos. El concilio se llevó a cabo entre 1962 y 1965, reuniendo a más de 2.400 participantes. Su enfoque fue pastoral y eclesiológico, abordando temas como la Revelación, la liturgia, la Iglesia como Pueblo de Dios y su relación con el mundo. También se debatieron cuestiones como la educación, la libertad religiosa y las relaciones con las iglesias no católicas. Este fue el primer encuentro católico a nivel mundial que abrió las puertas de la Iglesia a una nueva era. El papa Pablo VI cerró el concilio e inició el proceso de implementación.

Asimismo, el papa Juan Pablo II continuó con la reforma de la Curia, publicó el nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983) y el nuevo *Catecismo* (1992). Además, jugó un rol importante en la

caída del comunismo en Europa Central y Oriental. Asimismo, trabajó por la unidad de la Iglesia apoyando a las diversas conferencias episcopales, un signo de ello fueron sus 104 viajes apostólicos a los diversos países del mundo.

En América Latina, la recepción de este proceso de transformación de la Iglesia con especial atención. Como antecedentes importantes citamos el Concilio Plenario Latinoamericano convocado por el papa León XIII, celebrado en Roma en 1899, y la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, ocasión en la que también se fundó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Tras el Concilio Vaticano II se celebraron importantes asambleas continentales que asumieron sus orientaciones: la II Conferencia General de Medellín en 1968, la III Conferencia General en Puebla en 1979, la IV Conferencia General de Santo Domingo en 1992 y la V Conferencia General de Aparecida en 2007.

Desde el Concilio Vaticano II se han celebrado diversos Sínodos convocados por los papas con el fin de reflexionar sobre temas particulares y actuales. Las conclusiones han dado lugar a diversas exhortaciones apostólicas, con orientaciones claras en cuestiones específicas como la evangelización, catequesis, familia, laicos, ecología, entre otros.

Para finalizar, se puede decir que, tras revisar los hitos más relevantes de la historia de la Iglesia, podemos reconocer cómo esta comunidad, fundada por Jesucristo, ha vivido su misión a lo largo del tiempo, renovando continuamente su servicio al Evangelio a la luz de los signos de los tiempos.

## Referencias

- Francisco, (2024). *Carta del Santo Padre sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia*.
- Franzen, A. (2009). *Historia de la Iglesia*. Sal Terrae.
- Llorca, B. (Ed.). (1951). *Manual de historia eclesiástica*. Labor.
- Llobo Juan María y Llorca, B. (Eds.). (2004). *Historia de la Iglesia católica. V: Edad Contemporánea*. BAC.
- Patiño, J. U. (2004). *Historia de la Iglesia.: La Iglesia, comunidad e institución: protagonista de la historia - Siglos I - VII (I)*. San Pablo.
- Ramos-Lissón, D. (2009). *Compendio de historia de la Iglesia antigua*. EUNSA.



## La vida en comunión

JUAN CARLOS INOSTROZA

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

### El desarrollo de una terminología

La palabra *ecología* aparece por vez primera en 1866 en una nota de pie de página, en una obra de Ernst Haeckel, sustituyendo a la palabra *biología*. Se trataba de un término nuevo formado a partir de dos palabras griegas, *oikos* (casa) y *logos* (saber), y significa ciencia del hábitat. *Hábitat* es un término que alude al lugar en que se dan las condiciones idóneas para la vida y desarrollo de cada ser vivo. Así, la ecología surgió como un saber en el ámbito de la Biología. Hacia los años 1950, se elaboró el concepto de *ecosistema* para referirse al estudio de las interacciones entre el medio físico y las especies. Rápidamente se extendió el concepto, pasando del ámbito vegetal y animal al humano y social y se acuñó el concepto de *ecología humana*.

En los escritos de la Iglesia, el término ecología ha sido incorporado de manera relativamente reciente. Hasta su incorporación al lenguaje magisterial por Juan Pablo II, los documentos preferían usar otros términos y expresiones: creación

entera, la naturaleza, los bienes terrenales, el cosmos, el universo. La terminología más cercana a ecología fueron las expresiones *medio ambiente*, entendido como el conjunto de elementos físicos, químicos y biológicos, y *ambiente humano*, que incluye lo anterior y le suma el conjunto de factores sociales y culturales capaces de condicionar la manera de vivir, de trabajar y de relacionarse de los seres humanos entre sí y en su medio natural. Es en este sentido que Juan Pablo II en *Centesimus annus* incorpora y utiliza el término ecología en sus expresiones de *Ecología humana* y *Ecología social*. La enseñanza suya va en esta dirección: así como nos esforzamos por preservar las condiciones de vida de las distintas especies, así igualmente debemos hacerlo para preservar las condiciones morales de la ecología humana mediante la defensa de la vida, la familia y el trabajo del hombre (CA 37-39). El papa Francisco introducirá la expresión *Ecología integral*, a la que dedicará todo el capítulo cuarto de su encíclica *Laudato Si*.

## **El problema ecológico y su progresiva incorporación en la DSI**

La sensibilidad ecológica y las alarmas ante el llamado *problema ecológico* surgieron fuera del ámbito eclesial. Uno de los primeros en proponer una ética medioambiental fue el norteamericano Aldo Leopold, y la llamó *ética de la tierra*. La enseñanza de la iglesia fue incorporando de manera progresiva las cuestiones ecológicas. Se suele distinguir tres etapas:

**Primera etapa:** de León XIII a Pío XII (1891-1958). Es una etapa marcada por la preocupación por la industrialización, el capitalismo salvaje, los sistemas ideológicos, los movimientos sociales, las guerras y la reconstrucción producto de dos guerras mundiales. El magisterio pontificio tiene el foco en el progreso

científico y tecnológico y sólo indirectamente alude a cuestiones ecológicas, sin usar el término. Podemos resumir así su enseñanza: El progreso científico y tecnológico no puede esconder las huellas del Creador que ha puesto en las manos del hombre toda la creación para beneficio de todos.

**Segunda etapa:** de Juan XXIII a Paulo VI (1958-1978). Todavía sin citar el término ecología, Juan XXIII (1961 en MM 196-197), preocupado por la situación del campo y el mundo agrario, aborda el mandato bíblico *dominar la tierra*, enseñando que no tiene sentido depredador, sino al contrario. Y pone el acento en la interdependencia de los pueblos y la dimensión mundial de estos problemas. Por su parte, Paulo VI, preocupado por el problema del *hambre*, distingue entre el progreso salvaje y el progreso auténtico que apunta al desarrollo de la dignidad de todos los hombres (PP 34). Tras el Concilio Vaticano II, Paulo VI incorpora a sus preocupaciones la contaminación del agua y del aire, la reducción de las reservas de agua y los desechos producto de una sociedad de despilfarro que destruye la vida (OA 21). Podemos resumir la enseñanza de este período de la siguiente manera: No es conforme a la dignidad de la persona humana la existencia de una inmensa mayoría sin recursos fruto de un modelo de desarrollo depredador e insolidario.

**Tercera etapa:** de Juan Pablo II a nuestros días. (1978 en adelante). El término ecología pasa aquí a formar parte del acervo del magisterio pontificio de manera creciente y con expresiones que van incorporando cada vez más la sensibilidad de la dependencia humana de la tierra y las condiciones ambientales. Desde su primera encíclica, *Redemptor hominis* (1979), Juan Pablo II incorpora su preocupación por la Creación que *gime y sufre* dañada por la contaminación y la explotación con fines industriales y militares (RH 8 y 15). Ese mismo año, nombra “patrono de los ecologistas” a san Francisco de Asís, porque es un ejemplo de armonía cósmica, de comunión con todas las criaturas. En *Sollicitudo Rei Socialis* habla de “preocupación ecológica” (SRS 26). En la Jornada del Día Mundial de la Paz (1990) produce uno de sus textos más articulados sobre ecología: *Paz con Dios Creador: Paz con toda la creación*. Al año siguiente (1991), en su encíclica *Centesimus Annus*, enseña que “en la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico” (CA 37) e introduce la necesidad de una auténtica “ecología humana” y de una “ecología social” que promueva una cultura de la vida. Por su parte, Benedicto XVI, en *Caritas in Veritate*, insistió en el carácter

inseparable de la cuestión ecológica de las demás preocupaciones humanas y sociales: *el libro de la naturaleza es uno e indivisible*. Ecología medioambiental y ecología humana están íntimamente relacionadas. También alude a la ceguera moral que se percibe en la locura del consumismo salvaje y que no deja percibir el testimonio que la Naturaleza da acerca de la verdad objetiva. Siguiendo la iniciativa de Juan Pablo II, también Benedicto XVI relaciona la preocupación ecológica con la Paz y la solidaridad mundial. En el día mundial por la Paz, en 2010, en su mensaje de Año Nuevo, insistía en la necesidad de que la preocupación por el medioambiente vaya unida a una auténtica solidaridad mundial y la promoción del Bien Común de la humanidad. Finalmente, Francisco consolidará de manera clara y definitiva la preocupación ecológica en el magisterio pontificio, dedicando una encíclica y dos exhortaciones apostólicas completas a la cuestión ecológica. Incorporará de manera igualmente definitiva la expresión *ecología integral* con la que articula la entera comprensión de la misión evangelizadora de la iglesia con el compromiso por el planeta y la vocación de la humanidad a la comunión con Dios y con todas las criaturas.

## La ecología integral: Explicación del concepto

La ecología integral incorpora todos los desarrollos anteriores del magisterio pontificio acerca de la ecología humana y social, asume la antropología relacional que viene explicitada ampliamente desde el Concilio Vaticano II en su Constitución *Gaudium et Spes* e integra de manera definitiva el compromiso ecológico en la agenda evangelizadora de la Iglesia.

El concepto de ecología integral está íntimamente unido a la manera en que la fe cristiana a Dios, a la persona humana y el mundo. A Dios se lo entiende desde Jesucristo como relación y comunión trinitaria de Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. A la persona humana, creada del polvo de la tierra, se la comprende como *imagen de Dios*, es decir, como un ser relacional y hecho

para la comunión con Dios, los demás seres humanos y con el mundo. Por su parte, el mundo se lo entiende como creación de Dios. Por esta razón, el concepto de ecología integral subraya la enseñanza de que *todo* está conectado. Una idea que es muy convergente también con otras propuestas ecológicas no necesariamente cristianas y que sostienen igualmente que el problema ecológico no es ni sólo biológico ni sólo físico, sino también ético y espiritual. Por lo mismo, es un error pretender que se reduzca a un mero problema técnico con una solución puramente tecnológica.

### **Dios y su evangelio: fundamento de la ecología integral**

La ecología integral sostiene que es necesario considerar la raíz del problema ecológico para poder abordar soluciones verdaderas. A esto ya se refería san Juan Pablo II en *Centesimus annus* al sostener que “en la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico” (37). El papa polaco apuntaba al dominio tiránico que el ser humano ejerce sobre la naturaleza y que no reconoce el mundo como creación y don de Dios. El Papa Francisco apunta a la misma raíz cuando sostiene en *Laudato Si'* (118) que no hay ecología sin una adecuada antropología. La pérdida de la relación con Dios es la raíz del problema ecológico. Cuando Dios, a cuya imagen hemos sido creados del polvo de la tierra, desaparece del horizonte humano, nuestra manera de ver el mundo y de plantarnos ante la realidad se deforma y se fragmenta, y perdemos no sólo la relación con Dios, sino que todas nuestras relaciones se ven dañadas. Y no

somos capaces de ver la realidad adecuadamente. La fe nos da ojos para ver y obrar de una manera nueva en el mundo.

De ahí que la ecología integral incorpora la necesidad de una *conversión ecológica* (LS 5). El pecado, cuya naturaleza es la ruptura con Dios, se expresa también en una conducta dañina hacia la creación. Es el error antropológico de creernos dueños de la creación, y no somos capaces de reconocer que ella nos precede como un regalo otorgado por Dios a nosotros y a todas las criaturas. Una auténtica conversión nos lleva a ver la conexión mutua de todas las criaturas con Dios y entre sí, como bien lo testimonia la vida y enseñanza de san Francisco de Asís al entender la “fraternidad” entre todas las criaturas como consecuencia de su fe en Dios como Padre de todos.

Por eso, la ecología integral integra todas las dimensiones de la Doctrina Social de la Iglesia. En efecto, la preocupación y compromiso ecológico no está desconectado del compromiso social, político y económico; no está desconectado del compromiso por promover la vida humana, la familia, la justicia y la paz. Por eso, Francisco, en línea con Benedicto XVI, enseña en *Laudato Si'* que realidades aparentemente tan distintas como la Naturaleza, la vida del embrión humano, la situación de los pobres o la condición del discapacitado son inseparables y todo está conectado: “Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad -por poner solo algunos ejemplos-, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza” (117).

Esta relación principal y fundamento de todas las demás dimensiones tanto de la persona humana como del mundo creado

es el centro de toda evangelización. El evangelio de Jesucristo es no sólo una Buena Noticia para el ser humano, es también un evangelio para toda la creación con alcance cósmico (LS 62-100). El evangelio de Jesús es que Dios es Padre nuestro y nosotros somos hermanos entre sí y con toda la creación. Este evangelio es la raíz y el fundamento de la entera propuesta de ecología integral

### **La cuestión social es parte de la cuestión ecológica**

La llamada “cuestión social” está en el origen de la Doctrina Social de la Iglesia desde que el Papa León XIII la abordó en su ya famosa encíclica *Rerum Novarum*. Durante el siglo XX, la enseñanza social de la Iglesia cobró un acelerado desarrollo desde san Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, particularmente con su *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual Gaudium et Spes*. Más tarde, san Juan Pablo II la impulsará decisivamente con el *Compendio* de la Doctrina Social de Iglesia. La cuestión social aborda el trabajo humano.

Desde León XIII, la enseñanza de la Iglesia de manera ininterrumpida ha insistido en que no se trata de una cuestión meramente económica, sino que toca la dignidad misma de la persona humana, su derecho a constituir familia, a la vida y educación a sus hijos y proyectar su trabajo como contribución libre y plena al Bien Común de la humanidad. Paulo VI enseña que la promoción humana de las personas y los pueblos menos desarrollados ha de entenderse como parte de la evangelización. Y san Juan Pablo II insistirá en la promoción de la familia y de la vida humana desde su concepción hasta la muerte natural

pertenece a la esencia misma del evangelio de Jesucristo. Benedicto XVI y Francisco sumarán la dimensión intergeneracional, que considera tanto el cuidado de jóvenes y ancianos como también la previsión y responsabilidad hacia las futuras generaciones (LS 159-162). Todo esto es asumido en la ecología integral en la que las relaciones económicas, sociales y políticas se entienden conectadas con la cuestión ecológica.

### **El primado axiológico del ser humano**

A diferencia de otras propuestas ecológicas que se decantan por un marcado anti-humanismo y reniegan de cualquier indicio de antropocentrismo, la ecología integral subraya el valor supremo del ser humano en la creación. La enseñanza católica insiste en que el primado axiológico de la persona humana, lejos de promover un nocivo dominio tiránico y depredador de la naturaleza, responde al designio del Creador y exige del hombre una conducta de cuidado responsable de la naturaleza. A este respecto, el papa Francisco introdujo un concepto nuevo en su Exhortación Apostólica *Laudate Deum*: “Antropocentrismo situado” (67). El antropocentrismo situado de Francisco reconoce el valor central y único del ser humano en medio de todas las criaturas. Si en su encíclica *Laudato Si'*, Francisco hizo una amplia crítica a los antropocentrismos dualistas que han promovido un progreso irresponsable frente a la naturaleza, en su Exhortación Apostólica *Laudate Deum*, el papa enseña que la persona humana tiene un lugar y un papel fundamental en medio de la creación, pero ese valor central y único del ser humano está íntimamente

unido al destino del resto de la creación. El concepto de *antropocentrismo situado* expresa entonces esa íntima conexión del ser humano con toda otra criatura.

### La cuestión ecológica y el concepto de *Casa común*

La ecología integral promueve la idea de que todo el planeta (humanos, animales y naturaleza) formamos una comunidad natural. El planeta es nuestra *casa común* en la que todos habitamos y a la que todos debemos cuidar. El concepto de *casa* está en el origen mismo de la palabra *ecología*, pues viene del griego *oikós* que significa precisamente *casa*. Casa de todos y compartida por todos. Por esta razón, la ecología integral enseña que el problema ecológico y todo problema relacionado es algo que nos incumbe a todos. Dicho en otras palabras, la ecología integral es inseparable del principio del bien común (LS 156-158). El bien común no es el bien general. El bien general es el bien de la mayoría. El bien común, en cambio, es el bien de todos y cada uno, considerando todas las dimensiones, desde las condiciones materiales más básicas hasta las disposiciones espirituales más elevadas. En palabras de Francisco en LS 157:

El bien común presupone el respeto a la persona humana en cuanto tal, con derechos básicos e inalienables ordenados a su desarrollo integral. También reclama el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos intermedios, aplicando el principio de la subsidiariedad. Entre ellos destaca especialmente la familia, como la célula básica de la sociedad. Finalmente, el bien común requiere la paz social, es decir, la estabilidad y seguridad de un cierto orden, que no se produce sin una atención particular a la justicia distributiva, cuya violación siempre genera violencia. Toda la sociedad –y en ella, de manera especial el Estado– tiene la obligación de defender y promover el bien común.

## **La promoción de la Paz: ecología integral y vida en comunión**

“¡Dichosos los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios!” (Mt 5, 9), enseña Jesús. Y san Pablo nos dice que Dios es un dios de paz (1Cor 14, 33; Rm 15, 33; 16, 20). Por su parte, san Francisco nos pone la tarea de ser instrumentos de paz. El evangelio de Jesús es un anuncio de que llega la Paz: “Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor” (Lc 2, 14). La paz es plenitud de vida. La ecología integral apunta a la consecución de la paz en la creación. La paz es la otra cara del bien común. Alcanzar la paz es alcanzar el bien común para todas y cada una de las criaturas del planeta. Es una tarea permanente que se expresa de manera eminente en la comunidad política. Por eso, la promoción de la paz ha de ser el cometido principal de todo proyecto político y de la comunidad internacional. Quienes trabajan por la paz promueven todo tipo de iniciativas que contribuyan a la comunión y fraternidad entre los seres humanos y con toda la creación.

La vida en comunión es el cometido y la naturaleza misma de la iglesia que nace de la comunión trinitaria de Dios mismo. Como enseña en *Concilio Vaticano II*: la iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1). El ser y la tarea de la iglesia es crear fraternidad y paz. La vida sacramental, especialmente la Eucaristía, nos hacen experimentar la auténtica vida de comunión y fraternidad, y nos capacitan para salir al mundo y ejercer la misión de la vida cristiana: expresar el amor de Jesús, desarrollando la civilización del amor en el cuidado fraterno

por todos, pero preferencialmente por los pobres, los descartados y abandonados, y por nuestra casa común. La vida de comunión trinitaria que Cristo nos otorga en los sacramentos constituye la experiencia fundamental para nuestra misión como iglesia en el mundo actual. No puede haber espiritualidad cristiana auténtica que prescinda del cuidado de la creación o del cuidado de unos para con los otros. Como enseña el papa Francisco en *Laudato Si'*: “La eucaristía une el cielo y la tierra, abraza y penetra todo lo creado... El domingo es el día de la Resurrección, el “primer día” de la nueva creación” (236-237).

### **La propuesta cristiana: vivir una vida nueva**

Jesús llamó a sus discípulos para vivir la vida nueva del reino de Dios que irrumpía en medio del mundo en su propia persona. Se suele decir que la novedad de Jesús es el amor. Lo cierto es que ya el Antiguo Testamento insistió en el mandamiento del amor. Más aún, fue Moisés quien vinculó de la manera indisoluble religión y moral, el culto a Dios con el amor al prójimo. Además, ya en el Antiguo Testamento Dios se reveló con el que protege al pobre, al huérfano y a la viuda, es decir, a los más débiles y postergados. Jesús llevó eso a su completa radicalidad: compendió la entera Ley de Dios, es decir, su voluntad, en el amor al prójimo, identificándose Jesús mismo completamente con los débiles y postergados, independientemente incluso de su condición moral, “estuve en la cárcel y me visitasteis”, o al revés, “estuve en la cárcel y no me visitasteis” (Mt 25, 36), etc. No se trata de visitar a los que injustamente cumplen condena carcelaria, sino a cualquiera persona encarcelada, incluidos los criminales. El amor a Dios es

incondicional y ya no se ejerce sino en el amor al prójimo, como bien enseña san Juan en su primera carta. San Pablo, por su parte, insistirá a sus comunidades que la fe nos hace criaturas nuevas por el Bautismo y nos capacita para ejercer el amor en el servicio total a nuestros hermanos (1Cor 13), a la par nos enseña que la esperanza en la venida del Señor nos da el aguante para mantenernos firmes en esa fe que nos llama a amar sin reservas. Cuando ora por sus comunidades, el Apóstol Pablo pide que crezcan en el amor recíproco, de unos para con los otros, para finalmente apostillar: “y para con todos”. De maneras diversas, pero siempre convergente, los apóstoles y los primeros cristianos entendieron que Jesús resumió todo en el único mandamiento suyo: “ámense los unos a los otros como yo los he amado” (Jn 13, 34). Un mandamiento *nuevo* para una vida nueva.

La vida ordinaria y cotidiana de las primeras comunidades estuvo siempre acompañada de conflictos diversos, propios de una experiencia que no es automática, sino que exige discernimiento, fortaleza, a veces renuncia y entrega generosa. Muchos dudan, flaquean, no ven las cosas claras. Jesús consideró eso siempre con total naturalidad, cuenta con nuestros titubeos e indecisiones. Pero nos llama siempre a seguirlo a Él, a estar con Él, a no dudar de Él que se entregó por nosotros. La vida en comunión es también una vida de perdón y reconciliación. Jesús enseña: “perdonen hasta 70 veces 7” (Mt 18, 22), es decir, siempre. Por eso, la vida cristiana de las primeras comunidades tiene siempre como centro *recordar* y *celebrar* la enseñanza y la persona de Jesús. Él es el Maestro y el Señor de la Gloria, muerto y resucitado para nuestra Salvación. La salvación no es otra cosa que ser de Cristo,

estar con Cristo, vivir en Cristo. La vida en comunión, la fraternidad cristiana, es un don de Jesús. Él nos convoca como Pueblo de Dios y nos envía al mundo para ser instrumentos de unidad y de paz, permeando toda vida, todas las estructuras, y fecundando todas las culturas y naciones.

## Referencias

- CELAM. (2018). *Carta Pastoral. Discípulos misioneros custodios de la casa común. Discernimiento a la luz de la encíclica Laudato Si*. Celam.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Lumen Gentium*. Editrice Vaticana.
- Flecha, J. (2007), *Moral social. La Vida en comunidad*. Sígueme.
- Galindo, Á. (Ed.) (1991). *Ecología y Creación. Fe cristiana y defensa del planeta*. UPSA.
- Inostroza, J. (2025). *Climatic Crisis and Biblical Ecological Readings in Pope Francis's Writings*, *Scientia et Fides* 13(1): 143-159
- Ruiz de la Peña, J. (1992). *Teología de la Creación*. Sal Terrae.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Editrice Vaticana.
- Schlag, M. (Ed.) (2017). *Handbook of Catholic Social Teaching. A Guide for Christians in the World Today*. The Catholic University of America Press.
- Tatay, J. (2018). *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad 1891 (RN) – 2015 (LS)*. BAC.



## El concepto de Persona

FRANCISCO NOVOA-ROJAS

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

### La concepción clásica

En Grecia no existe todavía la noción de *persona* como lo entendemos hoy, sino un entramado de identidades definidas por linaje, estatus cívico y su función en la *polis*. El vocabulario disponible muestra ese límite: *psychē* designa el principio vital, *ethos* el modo de vida, *nomos* el marco normativo, *prosōpon* la faz o el papel representado. Ninguno de esos términos captura la idea de un sujeto cuyo ser esté centrado en sí mismo y dotado de una dignidad irreductible por el solo hecho de ser alguien. El horizonte cosmológico griego piensa lo humano a partir de su inserción en un orden de necesidad (*anánkē*) y destino (*moira*), con responsabilidad moral real, pero sin una categoría ontológica que permita afirmar una libertad de raíz, entendida como libre albedrío que trasciende roles y destinos heredados, sino que se ancla en una comprensión práctica.

La tragedia, como expresión artística, es decisiva para comprender la relación entre la *necesidad* y la *responsabilidad* en la antropología griega porque dramatiza ese límite sin resolverlo. No se trata de un tipo de arte en sentido decorativo, sino de un proceso de pensar que interroga qué significa responder por los actos cuando el obrar se inscribe en un tejido de deudas, juramentos y maldiciones que preceden a la elección. La culpa trágica y la noción de medida revelan que el protagonista debe rendir cuentas, pero lo hacen dentro de una economía de destino que relativiza cualquier pretensión de fundarse a sí mismo. Por eso la máscara (*prosōpon*) no nombra un alguien ontológicamente, es decir, en lo más propio de su ser, sino solamente la figura en la que comparece un rol exigido por el orden de la ciudad y de los dioses. El resultado, desde el punto de vista antropológico, es una subjetividad responsable, pero no plenamente libre, cuyo núcleo queda atravesado por fuerzas impersonales que impiden hablar de *persona* en el sentido que más tarde fijará la tradición latina y cristiana (Zizioulas, 2003).

La filosofía clásica comienza a tensar ese marco sin abandonar la propia costumbre griega. Con Sócrates y Platón irrumpe la exigencia de *cuidar el alma*, emergen prácticas de examen de sí y se comienza a pensar una interioridad normativa que valora el dominio sobre las pasiones y la deliberación racional; con Aristóteles se afianza la idea del humano como viviente político y

racional, capaz de hábitos estables y de elección prudente<sup>1</sup>. Estos avances introducen notas que preparan la futura noción de persona –interioridad, imputabilidad, continuidad biográfica, responsabilidad–, pero permanecen anclados en una ontología del cosmos y de la *polis* que no reconoce todavía un estatuto ontológico singular del *alguien* por encima de su función y de su destino. En concreto, Grecia da las condiciones de posibilidad de la persona, a la vez que mantiene, por su concepción de destino y medida, un *obstáculo estructural* para afirmar la libertad constitutiva que ese concepto requiere. Ese legado abre la pregunta, pero no la responde del todo. Para que esas condiciones de posibilidad se conviertan en una afirmación fuerte del alguien, hará falta un principio nuevo que desborde el horizonte del destino.

El encuentro entre lo griego y lo cristiano se produce cuando la predicación de un Dios vivo que llama por el nombre y entra en la historia obliga a releer las categorías heredadas del cosmos y de la *polis* desde una lógica de Creación y Alianza. La identidad humana deja de pensarse únicamente como pieza de un orden necesario para comprenderse como respuesta a una llamada que funda libertad y responsabilidad en un tiempo que avanza y no se repite, pues la historia de salvación introduce biografía y destino personal allí donde la cosmología clásica veía ciclos y medidas. La noción bíblica de imagen de Dios confiere a cada ser humano una

<sup>1</sup> Para una revisión general sobre la ética en el pensamiento griego, ver Guthrie (1994).

dignidad que no depende del rango cívico ni de la utilidad pública, mientras que la experiencia cristiana de la conciencia interior y de la voluntad orientada por el amor refuerza una subjetividad capaz de responder ante otro y ante Dios, desbordando el marco de la máscara. Así, sobre el sustrato griego de razón, virtud y vida común, el cristianismo añade una antropología de la filiación y de la vocación que desplaza el centro desde la función hacia el *alguien irreductible*, llamado a la comunión y no solo al destino.

Este giro antropológico se articula gracias a un trabajo conceptual que ocurre en el corazón de los debates trinitarios y cristológicos, donde se afinan términos y se ordenan niveles de realidad para evitar confusiones entre naturaleza y quien la porta (Cortez y Hill, 2023). La reflexión oriental distingue entre esencia y subsistencia y reserva la palabra *hipóstasis* para aquello que existe en sí y puede ser sujeto de atribución, mientras la occidental acuña con Tertuliano la fórmula una substancia y tres personas y desarrolla; con Agustín, la idea de relaciones que no disuelven la unidad. La maduración conciliar culmina en Calcedonia al afirmar en Cristo una única persona en dos naturalezas, y con ello la palabra persona deja de nombrar papel o apariencia para indicar el subsistente que actúa y responde, abriendo el camino para una noción filosófica capaz de pensar a alguien que no se reduce a su función ni a su destino (Müller, 2009). En este cruce, lo griego aporta rigor ontológico y herramientas lógicas, lo cristiano aporta

la primacía de la relación y de la historia, y de su convergencia nacerá un concepto que se volverá operativo para la antropología: la persona como sujeto irrepetible, dotado de dignidad por su modo de ser y llamado a relaciones que no cancelan su identidad.

### Boecio y Tomás de Aquino

Boecio escribe en un momento en que los términos filosóficos heredados de Grecia deben servir a precisiones doctrinales muy concretas. A comienzos del siglo VI, formado en la lógica aristotélica y en la tradición latina, asume la tarea de clarificar el vocabulario con el que la Iglesia formula su fe sobre la Trinidad. La discusión trinitaria había fijado que hay un solo Dios y, sin embargo, se confiesan Padre, Hijo y Espíritu Santo como realidades no intercambiables. La discusión cristológica exigía afirmar que Jesucristo es uno y el mismo, verdadero Dios y verdadero hombre, sin confusión de naturalezas y sin división. Para hablar con coherencia de unidad y distinción, de naturaleza y de quién porta esa naturaleza, Boecio decide definir con rigor qué debe entenderse por persona y qué por naturaleza, y lo hace en su tratado contra Eutiques<sup>2</sup> y Nestorio<sup>3</sup>, donde propone una fórmula que ha quedado como clásica.

<sup>2</sup> Monje de Constantinopla; sostuvo que, en Cristo, tras la encarnación, hay una sola naturaleza (monofisismo).

<sup>3</sup> Patriarca de Constantinopla (428–431); acusado de dividir a Cristo en dos sujetos y de rechazar el título *Theotokos* (Madre de Dios) para María prefiriendo *Christotokos* (Madre de Cristo).

La definición boeciana (2025) dice que persona es *sustancia individual de naturaleza racional*. No se trata de una etiqueta retórica, sino de una síntesis cuidadosamente construida a partir de su dominio de la lógica de los predicables, de la metafísica de la sustancia y de la terminología latina disponible para traducir los debates griegos sobre *ousía*, *physis*, *hypostasis* y *prosōpon*. Con esta fórmula Boecio quiere señalar, ante todo, que persona nombra una realidad que existe por sí y que no es el mero conjunto de cualidades cambiantes ni el papel que alguien desempeña en la ciudad. Al mismo tiempo, quiere especificar que esa realidad pertenece al género de lo racional, es decir, al ámbito de los vivientes capaces de comprender, de deliberar y de hablar, de modo que sus operaciones no son solo reacciones naturales, sino actos que brotan de una interioridad intelectual y volitiva.

Cada palabra de la definición cumple una función. *Sustancia* indica lo que es en sí y no en otro, aquello que sostiene accidentes y propiedades y que puede ser sujeto de atribución. Boecio toma aquí el sentido básico de la tradición aristotélica y lo aplica para distinguir el nivel del *quién* respecto del nivel de los rasgos que pueden cambiar sin que el sujeto deje de ser el mismo. *Individual* acota la sustancia al caso singular e irrepetible, no a la naturaleza considerada en general. Designa aquello que no se predica de muchos y que no se divide en otros casos del mismo tipo, lo que en el lenguaje escolástico posterior se describirá como un *esto* concreto. De *naturaleza racional* precisa el tipo de naturaleza que

esa sustancia singular posee, entendida la naturaleza como principio interno de operaciones. Al decir *racional*, Boecio sitúa a la persona entre aquellos seres cuyo modo de obrar presupone inteligencia y voluntad, de manera que el hablar, el comprender y el querer son notas que brotan del ser y no simples añadidos externos.

La definición nace de la necesidad de ordenar con nitidez dos planos distintos. En el plano trinitario, permite decir que hay una sola naturaleza divina y, sin embargo, tres personas realmente distintas, porque *persona* no equivale a *naturaleza*, sino que nombra el subsistente que posee la naturaleza y realiza las operaciones divinas sin multiplicar la esencia. En el plano cristológico, la fórmula hace posible afirmar que en Cristo hay dos naturalezas, la divina y la humana, unidas sin mezcla, y una sola persona que actúa y padece, de modo que lo que se predica de Jesús no se reparte entre dos sujetos distintos. Para sostener estas afirmaciones, Boecio distingue con cuidado entre lo que se dice de *qué es* algo y lo que se dice de *quién es* ese alguien, y reserva el término persona para este segundo nivel, el del sujeto último de atribución.

El alcance antropológico de la definición aparece de inmediato ya que, aplicada a los seres humanos, persona designa a cada individuo de naturaleza racional que existe por sí y que es principio de actos propios. No remite a un cúmulo de estados psicológicos pasajeros ni a honores o cargos, sino al modo de ser

por el cual un alguien es sujeto capaz de entender, de querer y de hablar. Así, la definición ofrece un núcleo conceptual estable con el que pensar la identidad, la continuidad biográfica y el sentido de la responsabilidad, porque sitúa el origen de las operaciones en un subsistente racional. En esa línea, Boecio proporciona el punto de apoyo lingüístico y metafísico que hará inteligible, para la reflexión posterior, tanto el discurso teológico como la reflexión filosófica sobre el alguien que actúa, responde y comparece como singular irrepetible.

Para Tomás de Aquino, la definición de Boecio es válida y requiere una precisión terminológica que haga explícito qué significa cada término y cómo se articulan entre sí. Persona no añade un contenido accidental a la cosa, sino que nombra el modo más alto de existir: un subsistente que posee una naturaleza racional. Por eso afirma que persona “significa lo más perfecto en toda naturaleza, a saber, lo que subsiste en una naturaleza racional” (ST, Ia q. 29 a. 3), y así conserva el núcleo boeciano destacando que *racional* no es un entramado psicológico, sino la indicación del principio interno de operaciones propias, el intelecto y la voluntad, desde los cuales se entiende que alguien sea origen de actos y responsable de ellos.

Para asegurar esa precisión introduce el vocabulario de *suppositum*, hipóstasis, sustancia e individuo. *Suppositum* nombra el sujeto último que existe por sí y en el que inhiere todo lo demás, lo que no se predica de otro y soporta accidentes y operaciones;

hipóstasis equivale a *suppositum* cuando se habla en el registro de la metafísica heredada del griego; persona es la hipóstasis cuando la naturaleza que subsiste es racional. *Sustancia* indica el ser en sí y no en otro, *individual* delimita ese ser al caso irrepetible que no se divide en muchos, y *naturaleza racional* precisa el tipo de principio operativo del que fluye conocer, querer y hablar. En el ser humano, la individuación se entiende por la materia, lo que garantiza que cada *suppositum* humano sea un *este* concreto, y, por tanto, que la persona no se confunda con la naturaleza considerada en abstracto ni con una colección de cualidades cambiantes.

Este marco permite ordenar con nitidez los dos grandes ámbitos teológicos en los que la palabra persona debe operar sin ambigüedad. En Dios, persona designa relaciones subsistentes realmente distintas por su origen –paternidad, filiación y procesión desde el amor–, de modo que hay una única naturaleza divina y tres personas que no multiplican la esencia, porque lo personal se entiende aquí como relación que subsiste. En Cristo, persona nombra el único sujeto del que se predicen las dos naturalezas, divina y humana, unidas sin confusión ni división en la llamada unión hipostática, de manera que lo que se afirma de Jesús no se reparte entre dos *quiénes*, sino que se atribuye a una sola persona que opera según dos modos de naturaleza. Con esta arquitectura conceptual, Tomás presenta la noción de persona como el subsistente racional que es principio de operaciones, y

deja disponible una definición rigurosa y estable para el ámbito antropológico: cada individuo humano, por el modo de ser que lo hace subsistir en una naturaleza racional, es persona y sujeto de actos propios.

### **El personalismo cristiano**

El personalismo nace en la Europa de la primera mitad del siglo XX como tentativa de pensar la dignidad humana frente a dos reduccionismos en disputa, el individualismo utilitario y los colectivismos totalitarios, en un clima marcado por la industrialización, la guerra y la crisis de las filosofías del sujeto heredadas del idealismo y del positivismo. Su impulso toma raíces clásicas en la noción cristiana de persona y en la tradición tomista, recoge el acento kantiano sobre la dignidad como fin en sí y se alimenta del giro fenomenológico que devuelve primacía a la experiencia vivida, de modo que la persona no se entiende como función ni como mero hecho biológico, sino como centro irrepetible de conciencia, libertad y responsabilidad que solo se realiza en relación con otros. En este cruce emergen corrientes complementarias que dan fisonomía al movimiento, la línea comunitaria y comprometida que cristaliza en torno a Emmanuel Mounier y la revista *Esprit*, la vía dialógica que Martin Buber formula al pensar el *yo* en el encuentro con el *tú*, la propuesta existencial de Gabriel Marcel que subraya encarnación, fidelidad y esperanza, y la reelaboración tomista y fenomenológica que

alcanzará madurez en Karol Wojtyła al describir a la persona desde su obrar, su participación y su apertura a la comunidad.

La primera etapa, realizada por Emmanuel Mounier formula su personalismo en la Europa de entreguerras, cuando la crisis económica, el desencanto con el liberalismo burgués y el avance de los totalitarismos colocan a la persona entre la soledad del individuo abstracto y la absorción de la masa. En 1932 funda la revista *Esprit* como taller de pensamiento y plataforma de acción cultural, desde la cual propone una revolución personalista y comunitaria que rehúye la neutralidad estéril y busca rehacer el tejido humano desde abajo, a partir de sujetos concretos que se reconocen y se comprometen en comunes tareas (Carrera, 2018). Ese contexto explica su tono militante y pedagógico. No busca una teoría más, sino un criterio ordenador para la vida social, política y económica que ponga en el centro a la persona y no a la utilidad, al poder o al rendimiento. De ahí sus textos programáticos —*Révolution personaliste et communautaire* y el *Manifeste au service du personalisme*<sup>4</sup>— que ofrecen un vocabulario moral y cívico capaz de hablar a trabajadores, intelectuales y creyentes sin diluir la exigencia espiritual en sociología coyuntural.

La noción de persona en Mounier (2002) es la de un ser espiritual encarnado, irrepetible y vocacionado, que no se reduce ni a suma de funciones ni a punto de cruce de determinismos. La

<sup>4</sup> Estos textos cuentan con una traducción al español en Mounier (2002).

persona posee interioridad y libertad, pero no como ente solitario, sino como capacidad de presencia, de don y de fidelidad que se verifica en el encuentro y en la obra compartida. La libertad no es evasión del mundo, es disponibilidad que se prueba en decisiones que crean historia y en vínculos que resisten la lógica del uso. Por eso contrasta persona con individuo. El individuo queda definido por el repliegue sobre el interés y por la lógica del tener, mientras la persona se mide por la apertura al ser, por el crecimiento en verdad y por la comunión. La encarnación no es metáfora piadosa, es el modo real de existencia de la persona, siempre situada en cuerpo, trabajo, lenguaje e instituciones, donde la dignidad se afirma y se protege no por aislamiento, sino por reconocimiento mutuo y por participación.

Desde esta base se dibuja un programa de consecuencias prácticas. La comunidad no es masa ni simple agregado de contratos, es tejido de personas que se deben unas a otras justicia y amistad cívica. Las instituciones tienen sentido si sirven a la maduración personal y a la participación efectiva, y se deslegitiman cuando instrumentalizan a los sujetos o los reducen a consumidores y engranajes. La economía debe ordenarse al bien común y a la primacía del *ser sobre el tener*, la cultura a la formación de conciencias libres y veraces, la política a la representación responsable y al cuidado de los más vulnerables. Mounier recoge aquí herencias clásicas y cristianas, pero las convierte en criterio operativo para el siglo XX y más allá, de

modo que el personalismo se ofrece como un arte de ordenar mediaciones –familia, escuela, trabajo, Estado, movimientos– al crecimiento de la persona y a la construcción de comunidades donde cada quien pueda decir *yo* sin dejar de decir *nosotros*. Su síntesis madura en *Le personnalisme* (2002), donde presenta con claridad de manual esta arquitectura: persona como centro, comunión como forma de vida, compromiso como verificación histórica de la dignidad.

En continuidad, el personalismo de Gabriel Marcel en *Homo Viator* (2022) parte de una imagen antropológica simple y exigente, el ser humano como caminante que avanza entre fragilidad y apertura, no como un individuo autosuficiente ni como una pieza de engranaje, por eso el acceso a la persona no se hace por definiciones previas sino por una reflexión que vuelve a la experiencia y la lee desde dentro, en actos donde el *yo* comparece ante un *tú* y sostiene vínculos a lo largo del tiempo. La condición de *viator* nombra este tránsito en el que el sujeto descubre su verdad en la marcha, en decisiones que rehacen la continuidad biográfica, en pruebas que no se resuelven con técnica disponible, y en la necesidad de un sentido que no se reduce a cálculo, de ahí que la persona se reconozca como *alguien* y no como *algo* cuando responde, se ofrece y persevera en la relación con los demás y consigo mismo en el tiempo vivido como promesa y tarea compartida.

El eje normativo de *Homo Viator* (2022) es la esperanza entendida como acto, no como pronóstico ni como anestesia afectiva, un acto que decide mantenerse presente y fiel cuando los medios previsibles no alcanzan, y que sostiene la marcha sin negar la noche de la prueba, por eso la esperanza se distingue del optimismo que confía en un progreso automático y de la evasión que rehúye el peso de la realidad, la esperanza es trabajo de presencia y de continuidad, confirma a la persona como sujeto capaz de responder y de rehacer alianza con el otro y consigo mismo en medio de pérdidas y límites que no desaparecen por decreto, se atraviesan con fidelidad creadora y con una confianza practicada día a día en situaciones concretas, no en abstracciones edificantes. En esta clave la dignidad no se expone, se verifica en la perseverancia de la palabra dada, en la paciencia activa frente al sufrimiento y en la reanudación del camino cuando fracasan las soluciones técnicas, porque el *viator* no se define por llegar sin heridas sino por no abandonar al otro ni a sí mismo cuando las heridas aparecen y amenazan con romper la historia compartida que los sostiene como personas en relación viva y no en papeles intercambiables.

Dos categorías operativas recorren el libro y estructuran su personalismo práctico: *presencia* y *disponibilidad*. Presencia no es un estado emotivo sino el modo de estar de quien atiende con cuerpo, palabra y memoria en el aquí y ahora donde un tú me reclama de verdad, disponibilidad es la disposición estable a salir

del repliegue posesivo para dejarse requerir y responder sin convertir al otro en medio para fines propios. Esta dupla describe el pasaje desde el *tener* que cosifica hacia el *ser* que se ofrece, y fija el criterio para discernir cuándo tratamos a alguien como alguien y cuándo lo reducimos a cosa útil. Por eso, las prácticas de agradecer, acoger, prometer, perdonar y acompañar aparecen como lugares donde la persona se reconoce y crece, porque todas exigen presencia sostenida y disponibilidad confiable, no gestos puntuales ni discursos grandilocuentes, y todas rehacen comunidad sin disolver la singularidad del *yo* que dice *tú* y se deja decir *tú* por *otros*, lo que da forma a un nosotros que no es masa ni suma de contratos, es un tejido de reciprocidades que humanizan el tiempo.

Desde ahí se entiende también la función crítica de *Homo Viator* frente a un mundo que tiende a reemplazar personas por procedimientos. Marcel no propone una retirada intimista; propone medir instituciones, trabajos y mediaciones por su capacidad de sostener presencia, disponibilidad y promesa: una escuela, una empresa, un servicio público o una comunidad valen si favorecen que las personas comparezcan como sujetos de palabra y cuidado, y se deslegitiman cuando empujan a tratar a los demás como piezas sustituibles o a sí mismos como inventarios de competencias. El personalismo del *viator* exige estructuras que permitan perseverar, compartir cargas, aprender de los fracasos y reanudar la marcha sin que nadie quede convertido en medio, y

ese criterio atraviesa la lectura de la familia, el trabajo, la cultura y la política como ámbitos donde la esperanza se hace verificable en hábitos y decisiones, no en lemas abstractos ni en afectos pasajeros que se evaporan a la primera dificultad seria.

## Referencias

- Aquino, T. (2023). *Suma teológica*. BAC.
- Boecio. (2025). *Opuscula Sacra*. Sígueme.
- Carrera, R. (2018). El personalismo comunitario de Emmanuel Mounier: Características generales y presupuestos fundamentales. *Revista de Filosofía UCSC*, 17(2), 87-99.
- Cortez, M., y Hill, D. (2023). *Christological anthropology*. En B. Wolfe et al. (Eds.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. University of St Andrews.
- Guthrie, W. (1994). *Los filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica.
- Mounier, E. (2002). *El personalismo. Antología esencial*. Sígueme.
- Müller, G. (2009). *Dogmática: Teología y Practica de la Teología*. Herder.
- Zizioulas, I. (2003). *El ser eclesial*. Sígueme.

## La dignidad humana desde la antropología cristiana

ANGELA ALARCÓN-ALVEAR

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

### La dignidad humana

La afirmación cristiana de la dignidad humana no nace de un consenso social ni de una conquista cultural progresiva, sino de un dato originario que permanece a través de los cambios históricos, el ser humano ha sido creado “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 26–27), y por ello posee un valor intrínseco, inviolable e igual en todos. El Catecismo de la Iglesia Católica lo formula claramente, “la dignidad de la persona humana está enraizada en su creación a imagen y semejanza de Dios, y se realiza en su vocación a la bienaventuranza divina. Corresponde al ser humano llegar libremente a esta realización” (CEC 1700). Esta comprensión tiene espesor ontológico, dice qué es la persona, y orientación teleológica, dice para qué está llamada, la comunión bienaventurada con Dios. Por eso, en clave cristiana, la dignidad no es premio a méritos acumulados ni accesorio que se pierde con la fragilidad, la enfermedad o la pobreza, es el modo mismo como

Dios reconoce y sostiene a cada persona, y el primer criterio de interpretación para pensar la vida moral, el derecho y la organización social.

Ahora bien, el cristianismo no se limita a enunciar este principio en abstracto, lo despliega en clave cristológica. El Concilio Vaticano II sostuvo de manera decisiva que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Cristo, el nuevo Adán manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22). En él, imagen perfecta del Padre (Col 1, 15), la semejanza divina, herida por el pecado, es restaurada y elevada; por eso, toda reducción de lo humano a criterios de utilidad, productividad o rendimiento carece de última palabra, la medida de la persona es el amor recibido y dado, no la eficacia de sus obras ni el reconocimiento ajeno. La dignidad de la persona, en Cristo, implica una dignidad elevada y trascendente, llamada a la filiación divina. Por Jesús, somos elevados a la condición de hijos en el Hijo, como gracia sobrenatural a la naturaleza de la dignidad humana en la imagen y semejanza.

La imagen de Dios tiene una densidad propia que el magisterio ha precisado con rigor. El Catecismo enseña que “la imagen divina está presente en todo hombre” (CEC 1702), que la persona humana es la “única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma” y que “no es solamente algo, sino alguien” (CEC 357), un sujeto capaz de conocerse, poseerse y darse libremente,

llamado a la comunión. Estas afirmaciones excluyen tanto el materialismo reductivo como cualquier dualismo que degrade el cuerpo, pues “el cuerpo del hombre participa de la dignidad de la imagen de Dios” (CEC 364). En este sentido, el fundamento metafísico de la dignidad está en el ser personal –en cuanto *alguien*– y su vocación histórica es el *don de sí*.

Esta comprensión de la persona desemboca en una antropología del don. Según *Gaudium et spes* 24, el hombre, “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”. La dignidad, así, es inseparable de la relacionalidad, como imagen de un Dios que es comunión, la persona se realiza en el amor oblativo, no en la autoafirmación cerrada.

En la tradición cristiana, esta visión se profundiza desde la vocación a la trascendencia. San Agustín abre sus *Confesiones* con una intuición que ha atravesado los siglos, “nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (Conf. I,1). La sed de verdad, de bien y de belleza que anida en el corazón humano no es patología del deseo, sino huella de la imagen divina. En la misma línea, Benedicto XVI afirmaba al iniciar su pontificado, “no somos el producto casual y sin sentido de la evolución. Cada uno es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario. Sólo cuando encontramos en Cristo al Dios vivo, conocemos lo

que es la vida” (Benedicto XVI, 2005). Lejos de promover una fuga del mundo, la apertura a Dios cualifica la historia, ordena el trabajo, el conocimiento y la vida pública desde la esperanza y la caridad.

En el plano doctrinal reciente, la declaración *Dignitas infinita* (2024) ofrece un marco conceptual preciso al distinguir cuatro sentidos de la palabra dignidad: en primer lugar, hace referencia a la comprensión ontológica, es decir, a una característica inherente al ser personal y, por eso, jamás se pierde, en segundo lugar, a una dimensión moral, relativa al obrar conforme al bien, que sí puede deteriorarse por el pecado. En tercer lugar, la dimensión social que se refiere a condiciones de vida acordes con la dignidad y por último existencial, que se centra en la experiencia subjetiva de una vida digna o indigna. La primacía corresponde a la dignidad ontológica, más allá de toda circunstancia, que funda tanto la inviolabilidad de la persona como la obligación social de crear condiciones justas para que florezca.

De esta primacía ontológica se sigue una consecuencia ética mayor, la vida humana es inviolable. Juan Pablo II lo formuló con particular densidad “la vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador. Nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente” (EV 53). Esta tesis funda la

denuncia cristiana de cualquier atentado contra la vida –aborto, eutanasia, tortura, esclavitud, trata de personas– y orienta positivamente el cuidado integral de cada persona en todas las etapas de la vida.

Desde su dimensión pública, el magisterio ha insistido en la igualdad radical de todos y en el deber de reconocerla siempre. Francisco en *Fratelli tutti* (2020) recuerda que la dignidad de los demás ha de ser respetada en todas las circunstancias, no porque inventemos o supongamos esa dignidad, sino porque hay en ellos un valor que supera las cosas materiales y las circunstancias. El ser humano tiene la misma dignidad inviolable en cualquier época de la historia (213). Esta convicción sostiene una ética de la hospitalidad, una economía al servicio de la persona y una política con rostro humano.

Por último, la comprensión teológica de la dignidad humana culmina en la bienaventuranza, la razón más alta de la dignidad humana “consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios” (GS 19). La libertad, signo eminente de la imagen divina, no es indeterminación sin norte, sino capacidad de adhesión al bien verdadero, sostenida por la gracia; así se comprende que la moral cristiana no empobrece la dignidad, sino que la realiza en el amor y abre la historia a su plenitud.

### **Unidad de cuerpo y alma, dignidad inalienable**

La antropología cristiana afirma que la persona es una unidad

sustancial, “un ser a la vez corporal y espiritual” (CEC 362). Esta unidad se expresa con precisión cuando el Catecismo enseña que la unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la *forma* del cuerpo, en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza (CEC 365). Por eso, el cuerpo participa de la dignidad de la imagen de Dios (CEC 364), y la Iglesia enseña que cada alma es creada directamente por Dios y es inmortal (CEC 366). Por tanto, el ser humano es *corpore et anima unus* (CEC 382). Estas afirmaciones excluyen tanto el dualismo que degrada el cuerpo como el materialismo que disuelve el espíritu.

Esta unidad tiene consecuencias prácticas, no es lícito al hombre despreciar la vida corporal, por el contrario, ha de considerar su cuerpo bueno y digno de honra, porque ha sido creado por Dios y ha de resucitar en el último día (GS 14). En el horizonte cristiano, la esperanza de la resurrección confirma el valor del cuerpo y su destino de gloria.

El magisterio ha explicitado que la dignidad concierne a toda la persona en su unidad. *Dignitas infinita* (2024) precisa que la dignidad se refiere no sólo al alma, sino a la persona como unidad inseparable, y por tanto también inherente a su cuerpo, que participa del ser imagen de Dios (17). Además, Jesús, en el misterio de la Encarnación, confirmó la dignidad del cuerpo y del alma que constituyen el ser humano, y por la Encarnación todo

ser humano posee una dignidad inestimable (17). Desde aquí se desprende una afirmación clave, la dignidad va más allá de toda circunstancia, fundamento del respeto debido a toda vida humana desde su concepción hasta su término natural.

De esta unidad fluye también una ética del cuerpo. El cuerpo no es material disponible sino lenguaje personal. Por eso, *Amoris laetitia* (2016) enseña que la sexualidad no es un recurso para gratificar o entretener, sino un lenguaje interpersonal donde el otro es tomado en serio (151) y recuerda, por ejemplo, el lenguaje del cuerpo en la vida conyugal (216). Así, el discernimiento bioético, el mercado y el derecho deben regirse por la primacía del bien de la persona concreta, evitando toda cosificación.

La comprensión de la unidad de cuerpo y alma confirma que el ser humano es alguien, y que su cuerpo –llamado a la resurrección–participa de la imagen de Dios; su alma, creada por Dios e inmortal, funda la dignidad ontológica que ninguna circunstancia puede borrar. Esta clave ilumina la tutela de la vida naciente y terminal, la atención a la discapacidad y la enfermedad, y el rechazo de toda forma de violencia, precisamente porque toca a alguien cuya dignidad es inviolable.

### **Libertad, conciencia y virtud**

La libertad, en la antropología cristiana, no es indeterminación caprichosa ni pura ausencia de límites, sino capacidad de autodominio ordenada a la verdad y al bien. El Catecismo la define con precisión, la libertad es el poder, radicado en la razón

y en la voluntad, de obrar o de no obrar. La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y la bondad, y alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza (CEC 1731). Esta visión está en consonancia con el Vaticano II, que llama a la verdadera libertad como signo eminente de la imagen divina en el hombre y recuerda que Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que, buscándolo y adhiriéndose libremente a Él, alcance la perfección bienaventurada.

El dinamismo de la libertad no es neutral, en la medida en que el hombre hace más el bien, se va haciendo también más libre. No hay verdadera libertad sino en el servicio del bien y de la justicia; la elección del mal es un abuso de la libertad y conduce a la esclavitud del pecado (CEC 1733). De ahí se sigue la responsabilidad moral de los actos y la necesidad de educar la libertad –mediante la virtud, el conocimiento del bien y la ascesis– para acrecentar el señorío sobre los propios actos (CEC 1734–1735). Al mismo tiempo, el Catecismo advierte contra los reduccionismos contemporáneos, el ejercicio de la libertad no implica el pretendido derecho de decir o de hacer cualquier cosa y se ve amenazado por condiciones económicas, sociales y culturales injustas.

La comprensión cristiana introduce una afirmación decisiva, la libertad se realiza en Cristo. Para ser libres nos libertó Cristo (Ga 5, 1); donde está el Espíritu, allí está la libertad (2 Co 3, 17); y la

gracia de Cristo no se opone de ninguna manera a nuestra libertad; al contrario, se acrecientan nuestra íntima verdad y nuestra seguridad (CEC 1741–1742). Por eso, lejos de anular la libertad, la gracia la sana, la eleva y la orienta a su fin que es Dios. En el mismo espíritu, *Veritatis splendor* (1993) subraya el vínculo intrínseco entre verdad y libertad, la verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre.

Esta libertad se ejerce en la conciencia moral, que no es un sentimiento privado sino el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, donde resuena la ley que no se da a sí mismo y cuya obediencia constituye la dignidad humana (GS 16). Por eso, el hombre tiene el derecho de actuar en conciencia y en libertad. No debe ser obligado a actuar contra su conciencia ni impedido de actuar según ella, sobre todo en materia religiosa (CEC1782), un derecho que el Concilio fundamenta explícitamente en la dignidad de la persona.

Ahora bien, la conciencia debe ser formada, una conciencia bien formada es recta y veraz. Por lo tanto, la educación de la conciencia es una tarea de toda la vida (CEC 1784). Pero ¿con qué luces se forma? en la formación de la conciencia, la Palabra de Dios es la luz de nuestro caminar. Estamos asistidos por los dones del Espíritu Santo y guiados por la enseñanza autorizada de la Iglesia. Así, la libertad evita tanto el voluntarismo sin criterio como el determinismo sin responsabilidad, y puede discernir rectamente en situaciones complejas (CEC 1786–1789).

La educación de la libertad acontece por la adquisición de las virtudes. El Catecismo define la virtud como una disposición habitual y firme a hacer el bien; que permite no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí mismo (1803). Entre las virtudes humanas, las cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza– desempeñan un papel fundamental (1805); elevadas y dinamizadas por las virtudes teologales fe, esperanza y caridad, integran inteligencia, voluntad y afectividad, disponiendo la libertad para el bien verdadero. En esa clave, *Gaudium et spes* (17) puede sostener que la orientación al bien se logra con el uso de la libertad, no hay libertad madura sin virtud, ni virtud estable sin verdad.

Así, por tanto, la libertad es siempre libertad con y para; esto es, libertad responsable y solidaria. Por eso la Iglesia vincula su tutela jurídica –en especial la libertad religiosa– con el reconocimiento público de la dignidad de cada persona y de los límites del bien común y el orden público. De modo que la libertad humana, iluminada por la verdad, sanada por la gracia y educada por la virtud, es el camino histórico de la dignidad a su plenitud en Dios.

### **La familia, ámbito originario de la imagen divina**

En la familia, la imagen de Dios se hace histórica. No por romanticismo, sino por antropología, el amor conyugal entre varón y mujer, abierto a la vida, refleja –analógicamente– la comunión trinitaria y constituye “la primera forma de comunión

de personas” (CEC 2205). Por eso San Juan Pablo II enseñó que la familia es “célula primera y vital de la sociedad” y “primera escuela de las virtudes sociales” (1981, 42). En la casa se aprende la gramática del perdón, la disciplina de la libertad y el lenguaje del don; “se recupera el cuidado, el saludo, se rompe el primer cerco del mortal egoísmo para reconocer que vivimos junto a otros” (Francisco, 2016, 7). En tiempos de vínculos frágiles y soledades densas, acompañar y fortalecer a las familias no es un lujo moral, sino una urgencia de justicia.

### **Una dignidad que funda la vida común y la amistad social**

El magisterio de la Iglesia ha enriquecido esta arquitectura con acentos que dialogan con las crisis actuales. Francisco, en *Fratelli tutti* (2020), recuerda que la dignidad de los demás ha de ser respetada en todas las circunstancias y que tal convicción no depende de cambios culturales (213). Desde la ecología integral, *Laudato si'* (2015) relee la relación con la casa común a partir de la centralidad de la persona, técnica y economía han de someterse a una lógica de cuidado que niega toda cosificación. Estas convicciones sostienen una ética de la hospitalidad y una política con rostro humano, capaces de integrar justicia social, protección ambiental y paz como frutos del mismo reconocimiento de la dignidad.

### ***Dilexi te*: la opción por los pobres como verificación de la dignidad**

En continuidad y a la vez con timbre propio, el Papa León XIV

ha situado la igual dignidad en el corazón de su primera exhortación apostólica, *Dilexi te* (2025). Allí afirma, “el afecto por el Señor se une al afecto por los pobres. No estamos en el horizonte de la beneficencia, sino de la Revelación; el contacto con quien no tiene poder ni grandeza es un modo fundamental de encuentro con el Señor de la historia” (5-6). La denuncia de una cultura que descarta y de élites que viven en una burbuja muy confortable, junto con el llamado a una conversión personal e institucional, reubica la caridad como criterio público que desautoriza cualquier sistema que produzca desigualdades irreconciliables y cualquier discurso que justifique la indiferencia ante el sufrimiento (11-15). No hay auténtica confesión de Cristo sin justicia con los descartados; no hay culto verdadero sin obras de misericordia que rompan la inercia del egoísmo social.

De esta síntesis emergen consecuencias concretas. Primero, la inviolabilidad de la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural no puede relativizarse sin traicionar el principio que la sostiene, “la vida humana es sagrada porque, desde su origen, comporta la acción creadora de Dios y permanece para siempre en una relación especial con el Creador” (Juan Pablo II, 1995, 53). Segundo, la dignidad funda una libertad para el bien; por ello la educación –de la familia, la escuela y la vida cívica– debe formar conciencias capaces de verdad y don, más allá de la pura adaptación a expectativas externas (CEC 1706). Tercero, el bien común exige instituciones justas que protejan a los

vulnerables y una cultura del encuentro que haga de la hospitalidad un método de convivencia.

La antropología cristiana ofrece así una visión integral y esperanzada en medio de las fragmentaciones contemporáneas. No reduce al ser humano a procesos biológicos ni a estados de conciencia; no lo diluye en la colectividad ni lo abandona al aislamiento narcisista. Lo comprende como alguien llamado al amor, a la verdad y a la santidad; alguien que encuentra su verdad en la comunión y su alegría en el don de sí. Por eso defender la vida, promover la justicia, tejer amistad social, acoger al migrante, proteger a los ancianos, acompañar a los enfermos, combatir toda forma de esclavitud –también la que se esconde en circuitos legales– y custodiar la casa común, no son agendas opcionales, son la forma histórica del reconocimiento debido a quien, en Cristo, se nos ha revelado como imagen del Dios invisible. En esta clave, la dignidad humana es simultáneamente *don* –que nadie puede otorgar ni arrebatar– y *tarea* –que compromete instituciones, culturas y economías al servicio del bien de cada persona y de todos los pueblos.

## Referencias

- Agustín de Hipona. (2022). *Confesiones*. Akal.
- Benedicto XVI. (2005). *Homilía de inicio del ministerio petrino*. Vaticano.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1992). Editrice Vaticana.

- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2015). *Laudato si'*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2016). *Amoris laetitia*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1981). *Familiaris consortio*. Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1993). *Veritatis splendor*. Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1995). *Evangelium vitae*. Editrice Vaticana.
- León XIV. (2025). *Dilexi te*. Editrice Vaticana.
- Pontificio Consejo para la Familia. (2024). *Dignitas infinita*. Editrice Vaticana.

## El ser humano y su relación con Dios

CECILIA PÉREZ MORA

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

El ser humano solo puede comprenderse en relación, pues no es un ser cerrado en sí mismo. Centrar la atención exclusivamente en el conocimiento propio puede derivar en un individualismo que restringe la comprensión y la experiencia del mundo (Nédoncelle, 1996, p. 14). Por el contrario, la persona se constituye en el encuentro con el otro y en la apertura a Dios. Esta afirmación, que atraviesa la reflexión teológica contemporánea, hunde sus raíces en la revelación cristiana, donde la Trinidad se presenta como comunión de amor. Tal como indica Ratzinger (2005):

El ser humano ha sido creado con una tendencia primaria hacia el amor, hacia la relación con el otro. No es un ser autárquico, cerrado en sí mismo, una isla en la existencia, sino, por su naturaleza, es relación. Sin esa relación, en ausencia de relación, se destruiría a sí mismo. Y precisamente esta estructura fundamental es reflejo de Dios. Porque Dios en su naturaleza también es relación, según nos enseña la fe en la Trinidad. Así pues, la relación de la persona es, en primer lugar, interpersonal, pero también ha sido configurada como una relación hacia lo Infinito, hacia la Verdad, hacia el Amor. (pp. 43-44)

En esta dinámica relacional se juega su identidad más profunda, el ser imagen de un Dios que es comunión, y cuya huella se refleja en la propia dignidad, la libertad y la apertura a la trascendencia que configuran toda su existencia.

Estos rasgos esenciales y únicos del ser humano lo sitúan en el lugar más alto de la creación. Es gracias a su autoconciencia que puede reconocer, ante la experiencia de la muerte, el sentido y el destino de su existencia, lo cual abre camino al razonamiento y a la proyección hacia el futuro. Del mismo modo, su relacionalidad –dimensión constitutiva de la persona– se manifiesta en tres ámbitos fundamentales:

1. Dependencia frente a Dios, su Creador y vocación definitiva. Fuente de salvación.
2. Igualdad frente al tú humano. Ya que todos los seres humanos compartimos un mismo origen y naturaleza.
3. Superioridad frente al mundo. Entendida como responsabilidad de administrar los bienes de la creación en nombre del Creador.

A ello se añade la libertad, condición necesaria que otorga al ser humano la capacidad de autodeterminarse responsablemente y de elegir conforme a su conciencia moral, pero también, implica la exigencia de reconocer al otro como un ser libre y respetar su libertad. En consecuencia, la realidad humana se despliega en el pensar, el conocer y, sobre todo, en el estar en relación con el otro, donde se nutre su existencia y alcanza su plenitud.

Sin embargo, esta realidad relacional no se agota en los vínculos visibles o históricos, o a una mera conexión teórica o abstracta; implica una experiencia viva y profunda que transforma la propia existencia. El ser humano porta en sí mismo un anhelo

que lo trasciende, un deseo que ninguna realidad finita puede colmar. Su estructura espiritual está abierta al infinito (Sesboüé, 2000), es decir, su capacidad relacional se orienta también hacia lo trascendente, lo que constituye parte esencial de su naturaleza como ser consciente y espiritual, que busca comprender su existencia a partir de la experiencia de lo divino, lo absoluto y lo trascendente.

Lo anterior se manifiesta, ante todo, en el deseo infinito —o indefinido— que brota de la necesidad y carece de fin, haciendo del ser humano el único ser permanentemente insatisfecho. No obstante, desde la perspectiva teológica, esta apertura es también signo de su capacidad de esperanza, pues solo quien reconoce su límite puede tender hacia lo Absoluto.

Ahora bien, esta apertura al infinito no permanece indeterminada. En la búsqueda de sentido, el ser humano experimenta una conexión con algo más grande, que lo despierta al deseo del Infinito; es decir, la orientación consciente hacia el Absoluto, al que la teología denomina Dios. Desde la búsqueda del sentido de su propia existencia, la persona reconoce en ese Absoluto la respuesta a su anhelo más profundo, el deseo de Dios, sentido inagotable y experiencia universal que revela su dependencia creatural respecto del principio que la origina (*Summa Contra Gentiles*, II, c. 18). De este modo, la capacidad relacional y trascendente del ser humano lo vincula no solo con los demás y con el mundo que lo rodea, sino también con lo divino.

El ser humano necesitó de Dios para ser y existir, y continúa necesitándolo para seguir siendo.

## El ser humano, un ser trascendente

De naturaleza psicoorgánica –espíritu y materia, dos principios metafísicos que están completamente unidos, uno no es más que el otro, y ambos forman una unidad–, el ser humano es persona, un sujeto capaz de disponer de su propia naturaleza y que, por ello, vale más que cualquier otra realidad mundana, dicho por medio de una categoría bíblica, se entiende como *imagen de Dios*.

El concepto de trascendencia se refiere a la cualidad de sobrepasar los límites de lo concreto y lo finito. Ambas realidades –la persona humana y lo trascendente– se vinculan en cuanto al alma; siendo un ser en el mundo, el ser humano se inserta en la realidad material como su hogar, pero al mismo tiempo la trasciende. Asimismo, al ser un ser temporal, que *va siendo y se va haciendo* (identidad) en el tiempo, el ser humano también trasciende el acontecer, proyectándose hacia una plenitud que lo supera.

Ahora bien, esta apertura trascendente no alude únicamente al ámbito divino, sino que se hace visible en la experiencia cotidiana y existencial que va más allá del propio individuo. Es precisamente en el encuentro con lo trascendente que la persona adquiere una perspectiva más amplia, con nuevos significados y propósitos, encontrando un sentido más profundo y pleno, que supera las limitaciones individuales. De ahí que pueda manifestarse en múltiples formas, tales como, en la vivencia espiritual, en la creatividad, en el servicio solidario o en la apertura a una comunión más amplia con lo trascendente (Sellés, 2017).

En suma, la búsqueda de trascendencia constituye una necesidad natural del ser humano, pues define su ser. Consciente de su finitud material, anhela superar esa limitación, orientándose hacia una plenitud más allá de lo visible y pasajero.

### **Ser mortal que trasciende a la muerte**

La criatura humana forma parte del mundo; no obstante, vale más que cualquier otra realidad mundana, pues por el alma trasciende el mundo. Es un ser temporal que, gracias al alma, trasciende el tiempo, y, por la misma, es un ser mortal que trasciende la muerte.

El alma –principio vital, activo y esencial que organiza y vivifica la materia– es lo que reconoce al humano como un ser vivo. No se trata de un cuerpo al que se le añade un alma, sino de un determinado tipo de cuerpo, un cuerpo animado; en efecto, el alma es la forma del cuerpo (Concilio de Vienne). En otras palabras, sin alma no hay cuerpo.

Capaz de mantener un diálogo salvífico con Dios, el ser humano puede escucharle y responderle. A partir de esta relación, la teología afirma que la muerte no constituye su destino final, pues Dios lo creó para la vida. En este horizonte, se reconocen dos categorías que iluminan el destino humano más allá de la muerte, hablamos de la inmortalidad y la resurrección. Ambas surgen, en la búsqueda del sentido de la vida, como expresiones de la esperanza teológica o respuesta religiosa, desarrollándose en dos dimensiones estrechamente afines, lo espiritual y lo religioso.

A menudo se confunde la espiritualidad de una persona con la religión que profesa. Sin embargo, la dimensión espiritual brota de la esencia humana, el alma, donde reside un deseo de Dios inscrito en el corazón, un anhelo que Dios mismo no deja de suscitar. La religión, en cambio, es posterior, pues se configura como una respuesta histórica y comunitaria a esa raíz espiritual. Así, la dimensión religiosa es constitutiva del ser humano, en cuanto lo orienta, por naturaleza, al reconocimiento y adoración de Dios. Como fenómeno humano de reciprocidad y comunión interpersonal, la religión responde a la búsqueda del sentido de la vida mediante un conjunto de creencias, normas de comportamiento (ética) y tradiciones, a través de las cuales se establece una relación (comunitaria) con la divinidad (o las divinidades). De este modo, la religión es una referencia originaria y trascendental del ser humano al fundamento de su existencia.

Como ser mortal que trasciende la muerte, la concepción religiosa sobre el destino de la criatura plantea, como se ha señalado, la inmortalidad y la resurrección. En cuanto a esta última, la muerte representa el fin del ser humano en su totalidad. No obstante, y a pesar de ello, Dios promete un futuro de vida nueva, que solo puede concebirse como resurrección, es decir, recobrar la vida en plenitud. Esta promesa no se refiere únicamente al alma, sino también a la corporeidad, como victoria total sobre la muerte.

Así, cuando la antropología cristiana habla de inmortalidad, precisa que, como don preternatural, era la virtud por la cual Adán y Eva no morirían, ni física ni espiritualmente. El libro del Génesis relata que el ser humano fue creado por Dios a su imagen

y semejanza, con un destino de eternidad (Gn 2, 7); pero, a causa del pecado, perdió ese don. Aun así, la fe cristiana sostiene que el alma no muere, a pesar de la corrupción del cuerpo.

Con el acontecimiento de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús —el nuevo Adán, el hombre en plenitud—, los creyentes esperan la resurrección de los muertos como signo de fe. El alma inmortal, no perece al separarse del cuerpo en la muerte, sino que se reunirá nuevamente con el cuerpo en la resurrección final, consumando así la promesa divina.

### **Jesús, modelo de humanidad**

Dios no es absurdo, es misterio. El misterio no es irracional, sino sobreabundancia de sentido, de significado y de verdad. En su bondad y amor infinito, el Creador ha ofrecido una nueva oportunidad a su criatura —a pesar de su desobediencia—, morir y resucitar para estar junto a Él en la vida eterna. Este designio salvífico se manifiesta progresivamente en la historia del pueblo elegido —antigua alianza— y culmina en la humillación del Hijo unigénito, en quien se inaugura la nueva y eterna alianza.

Dios ha llevado a cabo la salvación del mundo mediante un modo que desconcierta tanto a la ley judía como a la sabiduría griega, “los judíos exigen signos, los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles” (1Co 1, 22-23). La cruz, que para la razón humana puede parecer contradicción o fracaso, es en realidad el acontecimiento salvífico por excelencia. En ella, se revela una sabiduría nueva, la de Dios, cuya lógica solo puede ser

comprendida desde la fe, pues en el sufrimiento y la entrega de Cristo se manifiesta el amor redentor que vence al pecado y a la muerte.

Como única criatura capaz de Dios, el ser humano tiene una vocación clara y definitiva, que es volver a la Trinidad. El mismo Dios que nos crea, sostiene y mantiene en la existencia, quiere que volvamos a Él por medio de la muerte, la cual se transforma por Cristo en camino que nos conduce a la vida eterna. Pero este retorno no ocurre sin antes establecer una relación de amor y paternidad mediante Jesucristo, que nos introduce en la filiación divina, es decir, en la familiaridad con el Padre que se manifiesta en el Hijo y nos hace *hijos en el Hijo*.

En consecuencia, la criatura humana es capaz de dar respuesta al Tú divino que se manifiesta, ya que, al ser imagen de Dios –en cuanto capaz de conocer y amar–, posee una dignidad inviolable, a pesar de que su naturaleza esté debilitada por el pecado (GS 12). Esta imagen divina alcanza su plena comprensión con la venida del Hijo, Jesús, el hombre en plenitud y, al mismo tiempo, la imagen visible del Dios invisible.

### **El ser humano se conoce mejor a la luz de Cristo**

La semejanza con Dios es plenitud de vida e imagen restaurada por Cristo. Adán fue solo un esbozo de la plena realización humana (Rm 5, 14); lleva consigo las huellas del pecado y la muerte. En cambio, Cristo es fuente de vida verdadera, nos revela la divinidad y nos hace libres, mostrando que Él es el camino hacia la perfección.

Cristo ha revelado cómo es Dios, “quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 8-11). Por Él conocemos a Dios como Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y, gracias a ese amor misericordioso que actúa en y por medio del Hijo, la imagen deformada por el pecado nos es restaurada en Él, especialmente mediante el bautismo, que nos introduce en la filiación adoptiva, liberándonos del pecado y la condenación (Rm 8).

Al encarnarse y redimirnos, Jesucristo no solo rehízo la imagen desfigurada por el pecado, sino que nos otorgó dones para embellecerla. Por Él somos *hijos en el Hijo*, convocados por Dios para conocerle, amarle y, finalmente, vivir con Él.

Es la acción redentora de Cristo la que ha destruido el pecado y la muerte heredados de Adán. Como afirma San Ireneo de Lyon (2018) sobre Cristo, “se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga línea de la raza humana entera y nos concedió en compendio nuestra salvación (*in compendio nobis salutem praestans*), de manera que lo que perdimos en Adán, es decir, el ser a imagen y semejanza de Dios, esto mismo lo recibiéramos en Jesucristo” (p. 421). Por ello, el cristianismo ve en Jesús la luz de la esperanza, una nueva realidad ofrecida a toda la humanidad, donde cada hombre y mujer es llamado a la comunión con el Dios trinitario, hacia quien está orientado por su semejanza con Él. En Cristo somos acogidos como hijos de Dios, participamos de la naturaleza divina y recibimos la promesa de la vida eterna.

Tengamos en cuenta que, la imagen y semejanza con Dios, ya presente en el Antiguo Testamento, va a expresar:

1. El dominio sobre la tierra: como reflejo de la autoridad conferida por Dios.

2. La distinción: el ser humano es imagen de Dios, no es Dios.
3. La semejanza: entendida como un parecido con Dios que se expresa en la capacidad de trascendencia e immanencia.

Entonces, la imagen implica reflejar el modelo. Somos imagen en la comunión, pues Dios es comunión, y estamos llamados a la comunión plena como hijos suyos. Cristo es la imagen perfecta de Dios (Col 1,15), ya que hace visible al Padre. Así, el cristiano, a su vez, es llamado a reproducir la imagen del Hijo, pues es Cristo quien restituye la imagen deteriorada, ilumina nuestra dignidad y permite que esta sea retocada por el bautismo, y perfeccionada día a día, hasta alcanzar la plenitud en la Parusía.

### **El amor, camino privilegiado de acceso a lo divino**

La persona humana no existe como un ser aislado o autosuficiente, sino que su esencia consiste en ser relación:

y no decimos que una persona tiene relaciones, sino que es relación. No cabe duda de que la persona es un ser incompleto, pero que posee las bases de su propia subsistencia y de su autonomía, y se desarrolla y realiza multiplicando sus relaciones con otras personas (Vázquez Borau, 2013, p. 9)

La identidad personal, entonces, se configura y plenifica en el vínculo con los otros y, en última instancia, en la relación con Dios, de quien proviene su existencia. Así, la relacionalidad no es algo añadido, sino el fundamento mismo del ser persona, “pero al no existir por nosotros mismos, sino por Otro, no somos relación de nosotros mismos con nosotros mismos, sino que somos, esencialmente, relación con respecto a Dios” (Vázquez Borau, 2013, p. 9).

En resumidas cuentas, la relación entre Dios y el ser humano se basa en una dinámica de reciprocidad. Dios no permanece distante ni ajeno a la realidad, sino que se hace presente en el mundo y en la vida de cada persona, entablando con ella un vínculo íntimo y personal en un contexto de amor (diálogo). Este amor constituye el camino privilegiado de apertura a lo divino – o vía de acceso a lo trascendente– y de encuentro con el otro, proporcionando un sentido de plenitud y de conexión con una realidad más amplia, ya que nos abrimos a la dimensión divina y nos convertimos en participantes activos de la realidad trascendente (Nédoncelle, 1996).

La persona, en lo más profundo de su conciencia, puede experimentar esta presencia mediante una forma de conocimiento intuitivo que le permite acceder a la verdad y al sentido último de la existencia. Dicha capacidad, inscrita en su naturaleza espiritual, hace posible la relación tanto entre los seres humanos como entre la persona y Dios. Por ello, el encuentro con Dios no es solo un acto de fe, sino también un acto de conocimiento y experiencia interior, donde amor y verdad convergen en la búsqueda del Absoluto, ya que, en definitiva, el ser humano, por naturaleza, está abierto y orientado hacia lo trascendente, superando los confines materiales en busca de una conexión profunda con una realidad más allá de sí mismo.

La reflexión sobre el ser humano y su relación con Dios permite reconocer que la identidad humana se configura en el encuentro con los otros y en la apertura a lo trascendente, donde se revela su vocación al amor y a la comunión. Esta relacionalidad,

inscrita en su naturaleza espiritual, orienta al ser humano hacia el Absoluto y le permite trascender los límites de lo finito.

Por ello, la búsqueda de sentido y plenitud expresa el anhelo de Dios. Y es en Cristo, modelo perfecto de humanidad, donde se restaura en cada persona la imagen de Dios, venciendo el pecado y la muerte, y abriendo al ser humano al horizonte de la vida eterna. Así, el amor se presenta como la vía privilegiada de acceso a lo divino y de encuentro con el otro, fuente de plenitud, conocimiento y comunión con la realidad trascendente.

## Referencias

- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes*. Editrice Vaticana.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024). *Dignitas Infinita*. Editrice Vaticana.
- Ireneo de Lyon. (2018). *Obras escogidas*. Clie.
- Nédoncelle, M. (1966). *Love and the person*. Sheed and Ward.
- Nédoncelle, M. (1996). *La reciprocidad de las conciencias*. Caparrón Editores.
- Ratzinger, J. (2005). *Dios y el mundo*. Random House Mondadori.
- Ruiz de la Peña, J. (1988). *Imagen de Dios*. Sal Terrae.
- Sesboüé, B. (2000). *Creer*. San Pablo.
- Sellés, J. (2017). *La antropología trascendental de Maurice Nédoncelle*. Ápeiron.
- Vázquez Borau, J. (2013). *La relación interpersonal en Maurice Nédoncelle*. Emmanuel Mounier.

## La dimensión espiritual del ser humano

VÍCTOR ÁLVAREZ TAPIA

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

### El anhelo profundo del corazón humano

Desde las más antiguas manifestaciones culturales de la historia, el ser humano se ha formulado interrogantes radicales que exceden el ámbito de lo meramente material, revelando así su apertura constitutiva hacia lo trascendente y su búsqueda incesante de sentido: ¿tiene un propósito la vida?, ¿Quién es el creador de todo?, ¿qué hay más allá de la muerte? Estas cuestiones u otras no surgen de una simple curiosidad intelectual, sino que emergen desde las profundidades más íntimas de nuestro ser. Como expresa el salmista: “Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío” (Sal 42, 2). Esta búsqueda revela y demuestra que la dimensión espiritual constituye un elemento esencial y fundamental de la persona humana.

Los teólogos, especialmente Orígenes y Santo Tomás de Aquino, así como otros han identificado esta inquietud existencial como el *desiderium naturale* (deseo natural de ver a Dios), ese

anhelo natural hacia Dios que caracteriza al corazón humano, donde cada persona afronta esa tarea inevitable de encontrar significado a su propia existencia, y en este proceso descubre una verdad fundamental, que es darse cuenta que posee una naturaleza intrínsecamente abierta hacia la trascendencia, hacia lo que algunos han denominado el *Totalmente Otro*, como lo expresa la Palabra de Dios: “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28).

La tradición cristiana interpreta esta apertura como una capacidad innata para lo infinito. El Magisterio enseña con claridad:

A la persona humana pertenece la apertura a la trascendencia: el hombre está abierto al infinito y a todos los seres creados. Está abierto sobre todo al infinito, es decir a Dios, porque con su inteligencia y su voluntad se eleva por encima de todo lo creado y de sí mismo, se hace independiente de las criaturas, es libre frente a todas las cosas creadas y se dirige hacia la verdad y el bien absolutos. Está abierto también hacia el otro, a los demás hombres y al mundo, porque sólo en cuanto se comprende en referencia a un tú puede decir yo. La persona está abierta a la totalidad del ser, al horizonte ilimitado del ser. Tiene en sí la capacidad de trascender los objetos particulares que conoce, gracias a su apertura al ser sin fronteras. (Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 130).

La Iglesia, al examinar los signos de los tiempos e interpretarlos bajo la luz del Evangelio, procura dar respuesta a estos interrogantes perennes del ser humano acerca del sentido de la vida presente y futura, así como sobre la relación entre ambas (GS 4). Este texto aborda la dimensión espiritual del ser humano desde la fe cristiana, no como un conjunto de doctrinas rígidas, sino como un itinerario de encuentro con Aquel que constituye la

respuesta última y definitiva, con Jesucristo que es: “El camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6).

### **El ser humano. Creatura dotada de dignidad y llamada a la trascendencia**

Para profundizar en la comprensión de la espiritualidad cristiana, resulta indispensable partir de la concepción del ser humano. No se trata de un individuo extraviado en la inmensidad del cosmos, sino de una criatura amada, dotada de una dignidad inherente y de una vocación trascendente.

El cimiento de la dignidad humana radica en haber sido creado “a imagen de Dios” (Gn 1, 27). Esta verdad revelada, que tiene sus raíces en el libro del Génesis, y conlleva consecuencias antropológicas de gran profundidad. El Catecismo de la Iglesia Católica lo formula de manera precisa, “al haber sido creado a imagen de Dios, el ser humano posee la dignidad de persona; no es meramente algo, sino alguien. Tiene la capacidad de conocerse, de poseerse y de entregarse libremente, así como de entrar en comunión con otras personas” (CEC 357).

Esta dignidad no constituye una conquista personal, sino un regalo primordial. Sin embargo, su significado pleno se nos manifiesta en Cristo. Como proclamó el Concilio Vaticano II, “en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). En Jesucristo, el *hombre perfecto*, la humanidad descubre la grandeza de su vocación y el sentido auténtico de su existencia.

La encíclica *Redemptor hominis* de Juan Pablo II profundiza

esta perspectiva, “el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo –no solamente según criterios y medidas del propio ser inmediatos, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes– debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe *apropiarse* y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo” (RH 10).

### **El ser humano como ser en búsqueda. El deseo natural de Dios**

La apertura hacia la trascendencia se expresa en el corazón humano como un anhelo innato de Dios. Esta búsqueda constituye algo tan esencial que, aunque la persona pueda olvidarla o incluso negarla, la llamada divina permanece. El salmista lo expresa, “Digo para mis adentros: “Busca su rostro”. Sí, Yahvé, tu rostro busco, no me ocultes tu rostro.” (Sal 27, 8-9). El Catecismo nos recuerda esta dinámica de búsqueda.

“Alégrense los que buscan al Señor” (Sal 105, 3). Si el hombre puede olvidar o rechazar a Dios, Dios no cesa de llamar a todo hombre a buscarle para que viva y encuentre la dicha. Pero esta búsqueda exige del hombre todo el esfuerzo de su inteligencia, la rectitud de su voluntad, *un corazón recto*, y también el testimonio de otros que le enseñen a buscar a Dios. (CEC, 30)

Esta sed de infinito constituye el motor de la vida espiritual. Representa el reconocimiento de que nuestra existencia no se limita a lo material ni a lo inmediato, sino que aspira a una comunión más profunda y una plenitud que únicamente puede hallarse en su Fuente originaria. Cristo lo promete, “si alguno tiene sed, que venga a mí y beba” (Jn 7, 37).

San Agustín expresó esta realidad con palabras que siguen resonando hasta el día de hoy, “nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (Confesiones I, 1, 1). Como enseña también *Dei Verbum*, “Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas, y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio.” (DV 3). San Pablo confirma esta verdad, “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras.” (Rom 1, 20).

### **Jesucristo, plenitud de la revelación y respuesta al anhelo humano**

La fe cristiana proclama que Jesucristo constituye la respuesta definitiva a las preguntas fundamentales del ser humano. No es simplemente un maestro de sabiduría o un profeta entre muchos otros; representa la revelación completa de Dios y, al mismo tiempo, la revelación plena de aquello que el ser humano está destinado a ser. “La importancia única e insustituible de Cristo para nosotros, para la humanidad, consiste en que Cristo es el Camino, la Verdad y la Vida. Si no conocemos a Dios en Cristo y con Cristo, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable; no hay camino y, al no haber camino, no hay vida ni verdad” (DA 22). Él mismo declara: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn 8, 12).

Por esta razón, la misión fundamental de la Iglesia no consiste

en transmitir una doctrina o un sistema moral, sino en anunciar a una Persona. Como afirma el Catecismo, “la transmisión de la fe cristiana es ante todo el anuncio de Jesucristo para conducir a la fe en Él. Desde el principio, los primeros discípulos ardieron en deseos de anunciar a Cristo: “No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído” (Hch 4, 20). Y ellos mismos invitan a los hombres de todos los tiempos a entrar en la alegría de su comunión con Cristo” (CEC, 425). El apóstol Felipe lo experimentó así, “Felipe se encuentra con Natanael y le dice: “Ese del que escribió Moisés en la Ley, y también los profetas, lo hemos encontrado: Jesús el hijo de José, el de Nazaret” (Jn 1, 45).

La encíclica *Fides et ratio* subraya esta centralidad,

“Jesucristo es el camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6). Entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad, hay uno del cual es responsable de un modo muy particular, la diaconía de la verdad. Por una parte, esta misión hace a la comunidad creyente partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad; y por otra, la obliga a responsabilizarse del anuncio de las certezas adquiridas, incluso desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios” (FR, 2).

En el encuentro con Cristo, el anhelo humano de verdad, amor y vida encuentra su cumplimiento pleno. Como dice San Juan, “En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él.” (1Jn 4, 9).

### **Las dimensiones del hecho religioso**

Las religiones, así como las tradiciones de los pueblos originarios, tienen una estructura común que se fundamenta en

tres dimensiones que están unidas: el mito, el rito y el ethos. Estos aspectos se entrelazan formando una unidad coherente que intenta responder a las preguntas más hondas sobre el sentido de la vida y de su tradición.

**El mito:** son los relatos sagrados que una comunidad considera verdaderos y fundamentales. Entendidos no como algo ficticio, sino como narraciones que iluminan el origen, la identidad y el destino de la existencia. Como señalaba Mircea Eliade, el mito habla de lo que sucedió *en el principio*, en aquel tiempo fundante donde todo comenzó.

**El rito:** es la manera en que esas narraciones se hacen presentes de nuevo, a través de gestos, símbolos y celebraciones. No se trata de una simple escenificación ni de un recuerdo distante, sino de una verdadera participación en lo sagrado. Como señalaba Mircea Eliade, el rito introduce a la comunidad en el tiempo sagrado, permitiendo que el mito vuelva a hacerse actual.

**El ethos:** hace referencia al modo de vivir, a los valores y principios que nacen de la experiencia de la comunidad y de la fe. Es la forma concreta en que la religión se traduce en la vida de cada día. No consiste en normas impuestas desde fuera, sino en una coherencia interior que brota del encuentro con la divinidad y de la transformación que ese encuentro provoca.

Estas tres dimensiones no pueden entenderse por separado sin empobrecer la experiencia religiosa. Un mito sin rito se convierte en teoría sin vida; un rito sin ethos se queda en un formalismo vacío; un ethos sin raíces míticas y rituales corre el riesgo de convertirse en mero moralismo.

Comprender una tradición religiosa exige atender a estas tres dimensiones en conjunto. Preguntarse cuáles son sus relatos sagrados, de qué manera los celebra ritualmente y qué estilo de vida propone es la vía para penetrar en la profundidad de su experiencia de fe.

## **Algunas expresiones de la espiritualidad**

Este deseo innato de Dios, enraizado en nuestra creación como imagen de Dios, no permanece como un anhelo abstracto; busca manifestarse en prácticas y actitudes concretas que orientan todo nuestro ser hacia su Creador. La fe cristiana propone diversos caminos que, lejos de excluirse mutuamente, se entrelazan para conducir al encuentro con Dios.

### ***La oración y la liturgia***

La oración constituye el núcleo de la vida espiritual, siendo una necesidad vital. Se define como la elevación del alma hacia Dios, una expresión de nuestra adoración que se manifiesta mediante la alabanza, la acción de gracias, la intercesión y la súplica. En este diálogo íntimo, el creyente cultiva su relación con Dios y encuentra la fortaleza para vivir conforme a su voluntad. Cristo nos enseña, “Él les dijo: “Cuando oren, digan: Padre, santificado sea tu Nombre, venga tu Reino...” (Lc 11, 2).

Por su parte, “de la Liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin” (SC 10). En las celebraciones litúrgicas, la oración personal se une a la oración de toda la comunidad, participando de manera consciente y activa en el misterio de la salvación que se hace presente. Siendo la Eucaristía instituida por Cristo, “Hagan esto en conmemoración mía” (Lc 22, 19) la oración por excelencia.

La misión de la Iglesia continúa la de Cristo:

Como el Padre me envió, también yo los envío” (Jn 20, 21). Por tanto, la Iglesia recibe la fuerza espiritual necesaria para cumplir su misión perpetuando en la Eucaristía el sacrificio de la Cruz y comulgando el cuerpo y la sangre de Cristo. Así, la Eucaristía es la fuente y, al mismo tiempo, la cumbre de toda la evangelización, puesto que su objetivo es la comunión de los hombres con Cristo y, en Él, con el Padre y con el Espíritu Santo. (EE 22)

### ***El camino de la belleza***

La belleza constituye una vía privilegiada para el encuentro con lo trascendente, una respuesta sensible a la sed de infinito. El esplendor de la creación, la genialidad del arte y la solemnidad de la liturgia poseen la capacidad de tocar el corazón humano de una manera que la sola razón no puede alcanzar. Como afirma el Papa Francisco, “la comunidad evangelizadora gozosa siempre sabe *festejar*. Celebra y festeja cada pequeña victoria, cada paso adelante en la evangelización. La evangelización gozosa se vuelve belleza en la liturgia en medio de la exigencia diaria de extender el bien. La Iglesia evangeliza y se evangeliza a sí misma con la belleza de la liturgia, la cual también es celebración de la actividad evangelizadora y fuente de un renovado impulso donativo.” (EG 24), pues en ella la fe se celebra y se expresa mediante signos que elevan el espíritu.

El lenguaje simbólico de la belleza tiene el poder de abrir el corazón humano “hacia la fascinación del misterio y el absoluto” (La vía de la belleza, 2.1). Ya sea mediante un cántico, una obra de arte sacro o la majestuosidad de la naturaleza, la belleza nos saca de nosotros mismos y nos orienta hacia el Creador de todo

lo bueno y lo bello. El salmista lo expresa: “Una cosa pido al Señor, eso buscaré: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida, para gozar de la dulzura del Señor y contemplar su santuario” (Sal 27, 4).

Benedicto XVI, en su encuentro con artistas en la Capilla Sixtina (2009), expresó: “este mundo en que vivimos tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperanza. La belleza, como la verdad, es lo que pone la alegría en el corazón de los hombres; es el fruto precioso que resiste a la usura del tiempo, que une las generaciones y las hace comunicarse en la admiración”. San Pablo, además, nos recuerda: “por lo demás, hermanos, todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso ténganlo en cuenta” (Flp 4,8).

### *El testimonio del amor*

El amor al prójimo representa una de las manifestaciones más auténticas de la vida espiritual, donde la búsqueda de Dios se encarna en el servicio del hermano. Para el cristianismo, el servicio a los demás, especialmente a los más pobres y necesitados, no constituye una mera acción social, sino el “mejor testimonio del Dios en quien creemos” (DCE 31c). La fe nos impulsa a reconocer a Cristo en cada hermano abandonado o excluido, convirtiendo esta convicción en una motivación fundamental para la acción (FT 85). Cristo nos dice: “En verdad les digo que cuanto hicieron a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron” (Mt 25, 40).

Por esta razón, la opción por los pobres es, para la Iglesia, “una

categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga “su primera misericordia. Esta preferencia divina tiene consecuencias en la vida de fe de todos los cristianos, llamados a tener “los mismos sentimientos de Jesucristo” (Flp 2, 5). Se fundamenta en la fe en un Dios que se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza. Como dice San Pablo: “Pues conocen la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por ustedes se hizo pobre a fin de que se enriquecieran con su pobreza” (2Cor 8, 9). En el amor concreto y servicial, la fe se hace creíble y la espiritualidad se encarna en la historia.

La encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI profundiza: “la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (CV 2). Jesús mismo resume: “les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (Jn 13, 34).

### **El aporte del desarrollo de la espiritualidad cristiana**

La experiencia espiritual abre un camino para construir un horizonte vital en medio de la búsqueda de sentido que atraviesa la vida de toda persona. El cristianismo anuncia que Jesucristo es la imagen visible del Dios invisible y recoge la afirmación del evangelio de Juan donde se dice que quien lo ha visto a él ha visto al Padre, de modo que su existencia se presenta como la plenitud de lo humano. Desde esta convicción, la propia biografía deja de

entenderse como una suma de hechos aislados y puede interpretarse como una historia habitada y acompañada, en la que es posible resistir al sinsentido y a la desesperanza. La luz de Cristo permite releer las alegrías y las heridas de la vida como lugares en los que Dios puede hablar, consolar, corregir y renovar, abriendo perspectivas allí donde solo parecía haber cansancio o confusión.

Esta misma espiritualidad se traduce en una forma concreta de vivir la ética y la caridad. No se queda en sentimientos vagos ni en deseos genéricos de ser buenas personas, sino que inspira una responsabilidad real frente a los demás y empuja a enfrentar la injusticia y la desigualdad mediante gestos y decisiones concretas. La vida cristiana, cuando se toma en serio, alienta un estilo de existencia profético y contemplativo a la vez, capaz de disfrutar intensamente de lo esencial sin quedar atrapado en el consumismo ni en la búsqueda compulsiva de novedades. En este horizonte, reconocer la llamada de Dios a transformar las dinámicas sociales se vuelve parte del propio camino espiritual y no un añadido opcional, de manera que el ejercicio de la caridad se convierte en un espacio donde el creyente madura, se purifica interiormente y avanza en el camino de la santidad.

La espiritualidad, además, no se limita a la esfera interior ni a las relaciones entre personas, sino que se experimenta también en la manera de situarse ante toda la creación. La conciencia de que todo está conectado lleva a percibir el mundo creado como un ámbito de comunión y responsabilidad, y no solamente como un conjunto de recursos disponibles para el uso humano. Desde aquí surge la invitación a cultivar una espiritualidad de solidaridad global que una el cuidado de la naturaleza con el compromiso

social y la búsqueda de justicia. El modo en que se trata la tierra, los animales, los bienes naturales y las generaciones futuras se vincula con la paz interior de cada persona, de manera que la ecología exterior y la ecología del corazón se sostienen mutuamente y se enriquecen.

Finalmente, una espiritualidad auténtica supone acoger el amor de Dios y responder con adoración confiada, reconociendo su infinita grandeza y al mismo tiempo su cercanía. El ser humano, creado por Dios y destinado a Él, se orienta de manera profunda hacia la verdad, el bien y la belleza, y esta orientación se expresa en la oración, la meditación y el ejercicio de las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, que disponen a participar de la vida divina. Sin embargo, el deseo de trascendencia que marca la espiritualidad cristiana no es exclusivo de ella, sino que aparece, con formas diversas, en el corazón de toda cultura y religión. Por eso, vivir la propia fe en un mundo plural exige una actitud de diálogo sincero y respeto profundo hacia quienes tienen otras creencias o no se reconocen creyentes, de modo que la firmeza en la fe no se oponga a la apertura, sino que la sostenga y la purifique.

### **El Diálogo con otras búsquedas de trascendencia**

La Iglesia Católica contempla con respeto las religiones no cristianas, reconociendo que en ellas pueden encontrarse *elementos de verdad y santidad*. Sostiene que quienes, “sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que

les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna” (CEC 847). Esta perspectiva permite un diálogo genuino, que valora las semillas de verdad presentes en otras tradiciones como una preparación evangélica. San Pablo, predicando en Atenas, reconoce: “al pasar y contemplar sus monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: “Al Dios desconocido” Pues bien, lo que adoran sin conocer, eso les vengo a anunciar” (Hch 17, 23).

La declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II establece:

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. (NA 2).

### **El fundamento del respeto. La dignidad y la libertad religiosa**

El respeto mutuo no se basa en el relativismo, sino en el reconocimiento de la dignidad inalienable de toda persona humana, que incluye el derecho fundamental a la libertad religiosa. El Concilio Vaticano II lo estableció como un principio irrenunciable:

en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. (DH 2)

Desde esta perspectiva, la violencia resulta radicalmente incompatible con la fe, pues “no encuentra fundamento en las

convicciones religiosas fundamentales sino en sus deformaciones” (FT 282). El respeto a la conciencia ajena constituye una exigencia intrínseca del amor. Cristo mismo respeta la libertad del joven rico: “Jesús, mirándole, le amó, y le dijo: Una cosa te falta: anda, vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme” (Mc 10, 21). Cuando el joven se va triste, Jesús respeta su libertad.

Juan Pablo II, en *Redemptoris missio*, precisa: “La Iglesia propone, no impone nada: respeta las personas y las culturas, y se detiene ante el sagrario de la conciencia.” (RM 39).

### **la misión evangelizadora de la Iglesia.**

La misión del cristiano consiste en proponer, no en imponer. Existe una diferencia crucial entre la evangelización y el proselitismo. La primera nace del amor y la alegría de compartir un don recibido, mientras que el segundo constituye una imposición que no respeta la libertad del otro. El testimonio cristiano se rige por la gratuidad del amor: “El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos” (DCE 31). El cristiano anuncia su fe desde el respeto, consciente de que la conversión es obra de la gracia de Dios en el corazón libre de la persona. Como dice Jesús: “Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no atrae” (Jn 6, 44).

El Papa Francisco, en *Evangelii gaudium*, coloca el acento en ello y afirma:

La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y

renace la alegría” y distingue claramente. No es lo mismo una nueva evangelización que un simple proselitismo. “La Iglesia no crece por proselitismo sino por atracción” (EG 14).

Teniendo siempre en el horizonte evangelizador las palabras de Cristo: “Y yo cuando sea levando de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12, 32).

### **La religiosidad popular, una expresión auténtica de la fe**

Si existe un lugar donde se expresa con mayor nitidez la sed de Dios en la vida de los pueblos, es en lo que llamamos religiosidad popular, que lejos de constituir una fe de segunda categoría, representa una manifestación auténtica y valiosa que la Iglesia acoge y promueve.

En América Latina, la religiosidad popular ha sido reconocida como “el tesoro precioso de la Iglesia católica” (Aparecida, 258). Se trata de un “catolicismo popular” profundamente inculturado, que a través de sus símbolos y expresiones “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer” (EN 48). No constituye una fe vacía de contenido, sino una manera genuina en que el Evangelio se ha enraizado en el corazón de una cultura.

El mismo evangelio en palabras de Cristo da cuenta de esta realidad que perdura en nuestros pueblos: “En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños” (Mt 11, 25).

Pablo VI, en *Evangelii nuntiandi*, ya había reconocido:

La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está

expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. (EN 48)

### Características y fuerza evangelizadora

Se expresa a través de una amplia diversidad de prácticas: la devoción a María y a los santos, las peregrinaciones a santuarios, las procesiones, las fiestas patronales o el rezo del rosario. Estas manifestaciones no son simples costumbres culturales, sino verdaderos lugares de encuentro con Jesucristo, espacios donde la fe se vive, se celebra y se transmite de una generación a otra. Así lo recuerda el Evangelio al mostrar a María, que “guardaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón” (Lc 2, 19).

El Papa Francisco reconoce esta riqueza al afirmar que la piedad popular constituye un *lugar teológico* que merece atención (EG 126). Con ello señala que no se trata únicamente de un tema de análisis pastoral, sino de una fuente auténtica desde la cual brota la teología, un espacio donde Dios mismo se manifiesta a través de la fe de los sencillos. Cuando estas expresiones se iluminan con la fe, “enriquecen la vida cristiana” (CEC 1679) y poseen una enorme fuerza evangelizadora porque hablan un lenguaje cercano al corazón del pueblo.

El Documento Conclusivo de Aparecida hace también una

valoración muy positiva de la religiosidad popular, comprendida no solo como piedad, sino como una verdadera espiritualidad e incluso como mística popular. Allí se afirma que “la piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros” (DA 264). Más aún, se reconoce que esta espiritualidad encarnada en lo cotidiano posee “una mística” (DA 262), que descubre la presencia de Dios en lo más sencillo y cotidiano”

Aparecida invita a dejar atrás miradas reduccionistas y a descubrir en la religiosidad popular una auténtica experiencia de fe, una fuerza evangelizadora que “lleva consigo el misterio de la sabiduría divina” (DA 263). La Iglesia, de este modo, no solo acompaña y purifica estas manifestaciones, sino que también se deja interpelar y evangelizar por ellas, reconociendo en la mística del pueblo un camino verdadero hacia el encuentro con Cristo.

La dimensión espiritual constituye el centro que unifica y da sentido a todo lo que somos y hacemos. Responder a la sed de infinito y al anhelo de ver a Dios es esencial para alcanzar una vida plena y transformada. La fe cristiana ofrece este horizonte en la persona de Jesucristo: un camino que sacia la búsqueda de verdad se concreta en el amor solidario, se alegra en la belleza que eleva el alma, se comparte con respeto en medio de un mundo plural y se celebra con la sencillez y la pasión de la piedad popular.

Cultivar la dimensión espiritual no significa dejar el mundo, sino adentrarse en su corazón, emprender un viaje hacia la verdadera libertad y la alegría auténtica. Es la respuesta a la llamada más profunda del ser. Que cada uno pueda experimentar y vivir la “dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EN 80),

compartiendo la esperanza de un corazón que ha encontrado en Dios su centro y su destino. Como testifica san Pablo: “Porque para mí la vida es Cristo” (Flp 1, 21).

La constitución *Gaudium et spes* lo expresa con claridad: En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. (GS 22)

Desde esta perspectiva, la dimensión espiritual no es algo añadido a la vida humana, sino su fundamento y núcleo, el lugar donde la persona descubre su verdad más profunda y su destino eterno. Y Cristo lo confirma con su promesa: “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (Jn 10, 10).

## Referencias

- Benedicto XVI. (2005). *Deus caritas est*. Editrice Vaticana.
- Catecismo de la Iglesia Católica. (1997). Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Dignitatis humanae*. Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Nostra aetate*. Editrice Vaticana.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *Documento de Aparecida*. CELAM.
- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1990). *Redemptoris missio*. Editrice Vaticana.

Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Labor.

Eliade, M. (1994). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.

Eliade, M. (1998). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*.

Herder.

## Dimensión social del ser humano

FRANCISCA ORELLANA ROMERO

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

### El ser humano, un ser en relación

La comprensión del ser humano es una tarea compleja que ha sido abordada desde múltiples disciplinas. La antropología cristiana, como rama de la teología, reconoce a la persona como un ser dotado de diversas dimensiones, entre las cuales destaca la relacional. En este sentido, el ser humano no es un ente aislado, sino que está intrínsecamente orientado hacia la vida en comunión con los demás.

El libro del *Génesis* afirma, “creó pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó” (Gn 1, 27). Este pasaje bíblico manifiesta que la creación del hombre y la mujer implica desde el inicio una estructura relacional, en la que la complementariedad y el encuentro constituyen el modo originario de existencia. La Sagrada Escritura presenta al ser humano como un ser social por naturaleza, que solo alcanza su plenitud en la relación con los demás.

El *Concilio Vaticano II* señala que “el hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y sin relacionarse con los

demás no puede vivir ni desplegar sus cualidades” (GS 12). Asimismo, añade que “a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación” (GS 25). Desde esta perspectiva, la interacción interpersonal y comunitaria no solo favorece el desarrollo integral de la persona, sino que en ella descubre y responde a su llamado existencial.

La vida social, por tanto, no es simplemente una estrategia de supervivencia, sino una exigencia de la propia naturaleza humana. Instituciones como la familia, la comunidad local, la nación y las diversas formas de asociación permiten alcanzar metas que superan las capacidades individuales y contribuyen al bien común. Como recuerda Juan XXIII “la convivencia humana no debe considerarse como un simple resultado de condiciones externas, sino como una exigencia de la naturaleza humana, que responde también a su dimensión espiritual” (1963, 36).

Desde la visión cristiana, la plenitud de la persona se alcanza en la entrega sincera de sí al prójimo. El papa Francisco (2020) enseña:

Un ser humano está hecho de tal manera que no se realiza, no se desarrolla ni puede encontrar su plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás. Ni siquiera llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros. (87)

Esta perspectiva profundiza en el carácter dialogal de la existencia, en la cual el autoconocimiento solo es posible en la apertura y donación al otro. Jesús, mediante la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37), ofrece una enseñanza fundamental sobre la fraternidad. En ella, un hombre herido es ignorado por

quienes, pese a su autoridad religiosa, no lo socorren.

En cambio, un samaritano –miembro de un pueblo marginado por los judíos– se compadece, lo atiende y lo cuida. Con esta parábola, Cristo redefine el concepto de prójimo, indicando que toda persona humana, sin distinción de raza, credo o condición, es objeto de amor y cuidado. Esta enseñanza se sintetiza en el mandamiento supremo, “amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón [...] y a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 37-39).

El papa Francisco (2020), retomando el testimonio de san Francisco de Asís, inicia *Fratelli Tutti* con una afirmación que recoge el núcleo de la fraternidad cristiana: amar “tanto al hermano que está lejos como al que está junto a él” (1). La fraternidad, por tanto, no es una idea abstracta, sino una actitud vital que refleja el núcleo del Evangelio, el amor al prójimo como expresión del amor a Dios.

## La Doctrina Social de la Iglesia

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) es una disciplina teológica que pertenece a la teología moral social. El papa Juan Pablo II (1987) la definía como “la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial” (41). Su objetivo central es interpretar las realidades sociales, contrastarlas con la enseñanza del Evangelio sobre la vocación humana –terrena y trascendente–, y orientar en consecuencia la conducta cristiana.

El inicio formal de la DSI se remonta a 1891, con la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII. Este documento surgió en

el contexto de la Revolución Industrial, denunciando las condiciones inhumanas sufridas por los obreros. En ella, se defienden los derechos y deberes tanto de los patronos como de los trabajadores, subrayando el derecho de los obreros a asociarse y a mejorar sus condiciones de vida, así como el derecho universal a la propiedad privada.

La primera vez que se usa la expresión *Doctrina Social de la Iglesia* fue en la encíclica *Quadragesimo Anno* del papa Pío XI en el año 1931. Este documento tiene la particularidad de conmemorar el aniversario n° 40 de la *Rerum Novarum*; y es ahí donde el pontífice reconoce que a partir del escrito de León XIII surge una verdadera disciplina.

El eje fundamental de la DSI es la dignidad humana, entendida como el valor inherente de cada persona por el simple hecho de serlo. Desde la teología cristiana, esta dignidad se fundamenta en la convicción de que todo ser humano es creado “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 27) y redimido en Cristo (Ef 1, 7). Este reconocimiento impulsa a tratar a los demás con respeto, amor y fraternidad.

El Dicasterio para la Doctrina de la fe, invita a reafirmar el “primado de la persona humana y la defensa de su dignidad más allá de toda circunstancia” (DI 1).

La DSI no pretende ofrecer soluciones técnicas a todas las problemáticas sociales, ya que reconoce la diversidad de contextos históricos y culturales. Sin embargo, busca iluminar y orientar la vida social a la luz del Evangelio, promoviendo la dignidad de la persona y el bien común como criterios fundamentales de organización social.

## **Principios de la Doctrina Social de la Iglesia**

Los principios de la DSI constituyen fundamentos permanentes, expresados en diversos documentos magisteriales. Estos principios se aplican a las relaciones interpersonales, comunitarias, políticas y económicas. Derivan tanto de la razón como de la fe, y se sustentan en el Evangelio, que exige la justicia y se resume en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986).

### **Bien común**

El bien común se define como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección” (GS 26). Este principio implica una responsabilidad compartida, todos los miembros de la sociedad deben contribuir a él, según sus capacidades y circunstancias.

Las exigencias del bien común estarán vinculadas a los derechos humanos y al contexto social de cada época. El magisterio ha ido describiendo diversos elementos que permiten dilucidarlo de forma más tangible, entre ellos, la economía, la política, la paz, la educación y la cultura. Sin embargo, la sociedad y la naturaleza histórica del ser humano inciden en las variaciones de sus exigencias a lo largo del tiempo.

El bien común es el fin de la sociedad, por ende, quienes la conforman, se encuentran llamados a su participación y promoción. El Estado es el primero que debe trabajar por este, como parte del quehacer de la autoridad. Se relaciona también con los cuerpos intermedios y con la ciudadanía.

Para que realmente sea un bien *común* debe estar al servicio de cada persona. Por ello asume el respeto hacia ella, y obliga a las autoridades a respetar los derechos fundamentales. Reside en el ejercicio de las libertades naturales que son indispensables para el pleno desarrollo de la vocación humana (CEC 1907).

### **Destino universal de los bienes**

Este principio afirma que los bienes de la tierra están destinados a toda la humanidad. Su fundamento bíblico se encuentra en *Génesis*, donde se presenta la tierra como un don para que el ser humano la trabaje y disfrute de sus frutos (Gn 1, 28-29). Este derecho natural y originario requiere regulaciones nacionales e internacionales que aseguren un uso justo y ordenado.

Busca que todas las personas y los pueblos se encuentren en condiciones de alcanzar el desarrollo integral, contribuyendo así a “la promoción de mundo más humano para todos, donde cada uno pueda dar y recibir, y donde el progreso de unos no sea el obstáculo para el desarrollo de los otros, ni un pretexto para su servidumbre” (Colom, 2006, p. 71).

Este principio exige una atención prioritaria hacia los pobres y hacia quienes viven en condiciones de marginación o vulnerabilidad que limitan su pleno desarrollo humano. En este sentido, la opción preferencial por los pobres debe ser reafirmada con toda su fuerza, como expresión concreta de la caridad cristiana que ha acompañado la tradición viva de la Iglesia.

### **Subsidiariedad**

La subsidiariedad se refiere a la ayuda que las instancias sociales superiores deben brindar a las más pequeñas, sin anular su

autonomía. Cuando las familias, asociaciones locales o comunidades no pueden alcanzar objetivos fundamentales, es legítima la intervención de niveles superiores, como el Estado, para garantizar los recursos necesarios (Francisco, 2020).

Del mismo modo que en el ámbito de cada Estado resulta necesario que las relaciones entre la autoridad pública, los ciudadanos, las familias y los grupos intermedios se orienten y regulen conforme al principio de subsidiariedad, es igualmente justo que dicho principio rija las relaciones entre la autoridad pública mundial y las autoridades nacionales (Juan XXIII, 1963).

El principio de subsidiariedad se opone a toda forma de centralización excesiva, burocratización, asistencialismo y a la intervención desproporcionada del Estado o de los organismos públicos. Cuando el Estado asume directamente funciones que corresponden a la sociedad, se produce una pérdida de responsabilidad social, una disminución de las energías humanas y un crecimiento desmedido de las estructuras administrativas, guiadas más por la lógica burocrática que por el genuino servicio al bien común. Esta dinámica genera un aumento innecesario del gasto público y una dependencia que debilita la iniciativa social.

En determinadas circunstancias, el Estado puede ejercer una función supletoria, por ejemplo, cuando la sociedad civil carece de los medios necesarios para promover la economía o cuando existen situaciones de grave desigualdad e injusticia que requieren la intervención pública para restablecer condiciones de equidad, justicia y paz. No obstante, según el principio de subsidiariedad, dicha intervención debe ser limitada en el tiempo y en su alcance, justificándose solo en situaciones excepcionales. En todo caso, el

bien común, entendido de manera integral, debe ser siempre el criterio orientador que asegure la armonía entre la acción del Estado y la promoción de la persona humana junto con sus expresiones sociales fundamentales (Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 187).

### **Participación**

Reconociendo la dimensión social del ser humano, este principio invita a todos a participar activamente en la vida política, económica y cultural. La participación busca construir una comunidad humana más justa, donde cada miembro se involucre en la búsqueda del bien común.

El ingreso al ámbito político responde a una exigencia contemporánea de la persona humana: la necesidad de participar de manera más plena en las responsabilidades y en la toma de decisiones que afectan la vida común. Esta aspiración legítima se hace más evidente a medida que aumenta el nivel cultural, se profundiza el sentido de la libertad y se reconoce con mayor lucidez que, en un mundo abierto a un futuro incierto, las decisiones del presente condicionan inevitablemente la realidad del mañana. El acceso a las responsabilidades constituye una exigencia fundamental de la naturaleza humana, una expresión concreta de la libertad y un medio esencial para el desarrollo personal. Señaló, además, que en el ámbito económico – particularmente en la empresa– debía garantizarse la participación efectiva en las responsabilidades. Hoy, esta exigencia se amplía al ámbito social y político, donde es necesario instituir e intensificar formas razonables y justas de participación en la toma de decisiones.

Toda persona cristiana está llamada a participar activamente en esta búsqueda, así como en la organización y la vida política de la sociedad. El ser humano, hombre y mujer, en cuanto seres sociales, construyen su propio destino mediante diversas formas de asociación, las cuales requieren, para su plenitud y desarrollo integral, una comunidad más amplia y universal, la sociedad política (Juan XXIII, 1961).

## Solidaridad

La solidaridad se define como “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (Juan Pablo II, 1987, 38). Reconoce la interdependencia humana como camino hacia un desarrollo social más justo y fraterno. El papa Francisco (2020) subraya:

La solidaridad se expresa concretamente en el servicio, que puede asumir formas muy diversas de hacerse cargo de los demás. El servicio es «en gran parte, cuidar la fragilidad. Servir significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo. (115)

Se entiende como el fin y el criterio para organizar la sociedad; como principio que reconoce la igualdad dignidad de toda persona (OA 26).

La solidaridad constituye, sin lugar a duda, una virtud profundamente cristiana. Es aquella por la cual se distinguen los discípulos de Cristo (Jn 13, 35). Por ello, la solidaridad está llamada a cooperar activamente en la realización de este designio divino, tanto en el ámbito personal como en los niveles nacional e internacional. Los *mecanismos perversos* y las *estructuras de pecado* solo podrán superarse mediante el ejercicio constante de la

solidaridad humana y cristiana, a la cual la Iglesia convoca y promueve sin cesar. Solo de este modo las fuerzas positivas de la humanidad podrán orientarse plenamente al servicio del desarrollo integral y de la paz duradera (SRS 41)

## **Responsabilidad social**

La enseñanza social de la Iglesia, basada en la Sagrada Escritura y la Tradición, resalta que el ser humano debe responder no solo a las necesidades espirituales, sino también a los desafíos sociales y comunitarios. El mismo Jesús no fue indiferente a las carencias de su tiempo, defendió a los marginados y víctimas de injusticia, denunció el abuso de poder y reconoció la igual dignidad de todas las personas.

La importancia de la doctrina social de la Iglesia en la Evangelización es un elemento abordado por Juan Pablo II (1987), afirmando, “la enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia” (41). Por lo que cristianos y cristianas están convocados a conocerla y a profundizar en ella.

El amor cristiano impulsa a la denuncia, la propuesta y el compromiso transformador. El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004) recuerda que este compromiso “apremia a cuantos sienten en su corazón una sincera preocupación por la suerte del hombre a ofrecer su propia contribución” (6).

La DSI, en consecuencia, no se dirige únicamente al clero o a los creyentes, sino que está abierta a todas las personas de buena voluntad comprometidas con la construcción de un mundo más justo, solidario y humano.

## Referencias

- Catecismo de la Iglesia Católica (1997). Editrice Vaticana.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986). *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes*. Editrice Vaticana.
- Colom, E. (2006). *Curso de doctrina social de la Iglesia*. Palabra.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024). *Declaración dignitas infinita*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020a). *Fratelli Tutti*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020b). *Audiencia general*. Editrice Vaticana.
- Juan XXIII. (1961). *Mater et Magistra*. Editrice Vaticana.
- Juan XXIII. (1963). *Pacem in Terris*. Editrice Vaticana.
- León XIII. (1891). *Rerum Novarum*. Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II. (1987). *Sollicitudo Rei Socialis*. Editrice Vaticana.
- Pablo VI. (1971). *Octogesima Adveniens*. Editrice Vaticana.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Editrice Vaticana.



## La fraternidad social

ALEX MUÑOZ HERNÁNDEZ

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

La fraternidad social encierra una de las dimensiones fundamentales de la experiencia creyente, transformándose en un habitual requerimiento del pensamiento cristiano, su teología y las notas visibles de la presencia de la Iglesia en la cosa pública. Se funda en una lectura creyente de la realidad en contextos de fragmentación social, transformaciones tecnológicas, crisis ecológica y una cada vez más usual cristalización ideológica. Lo primero y primordial sobre esta comprensión, es que no se trata de una configuración moralizante, de una estrategia sociológica o una parcial exposición de lo político; sino de una manifestación de la propia naturaleza humana que, a la luz del Evangelio, es permanentemente discernida por el Magisterio de la Iglesia.

La necesidad de visitar y dinamizar respuestas a los desafíos contemporáneos nos esboza una de las claves teológicas y de las reclamaciones que todo educador tiene sobre conservar el acervo del conocimiento y la vida juntos. *Pacen in Terris* nos delinea que

siendo la paz una suprema aspiración de la humanidad, no puede ser concebida fuera del orden dado por Dios o entramada fuera los límites de la inalienable dignidad humana. Plantea la persistente condición social del ser humano, la menester exigencia de una salvaguarda en sus derechos y deberes; junto con la cardinal vertebración de una de una colaboración generosa (PT 31) en miras del bien común. Esta convivencia debe de mutuo propio, fundarse en la verdad, en la justicia y el amor como fuente inagotable de todo bien; la perdida de este anclaje impedirá visitar las exigencias que todo creyente enfrenta ante la crisis de la historia. La fraternidad humana es de alguna forma una vocación, que se cultiva en el diálogo y trae consigo el fruto de la concordia "Mirad cuán bueno y cuán delicioso es habitar los hermanos juntos en armonía" (Sal 133, 1).

### Una lectura de la realidad

Frente a visiones antropológicas que escinden de la condición humana la nota de totalidad y corrientes que propenden a la edificación de sociedades en las arbitrariedades de la ideología y el utilitarismo; la Iglesia con fuerza labra su mirada sobre la persona y la sociedad, en la vocación primigenia a la unión con Dios. Propone el Concilio Vaticano II:

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la

plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador” (GS 19).

El reconocimiento de Dios no se opone a la dignidad, es justamente en Dios donde la dignidad encuentra su propio fundamento y perfección (GP 21). La llamada a una vida traspasada por una íntima relación con aquel que es fundamento mismo del amor (1 Jn 4, 7-12) ofrece una nueva mirada sobre sí, sobre los demás y sobre la misión que a la que nos convoca la misión de la caridad (Mt 22, 36-40). Como plantea Benedicto XVI, en tanto amor recibido y dado. Es gracia cuyo “origen es el amor que brota del Padre por el Hijo, en el Espíritu Santo” (CV 5); amor cuyo destinatario es el hombre, quien está convocado a construir, a tejer y verdaderamente a entramar este amor en cada aspecto del quehacer. Para la Iglesia la fraternidad no implica una exigencia superflua o un complemento de la centralidad del anuncio, es clave constitutiva y manifestación también de su realidad comunitaria. “La verdad originaria del amor de Dios, que se nos ha dado gratuitamente” (CV 8) es levadura y catalizador de una mirada que contempla la justicia, el desarrollo y los desafíos político-culturales desde la integralidad.

Con gran agudeza la Iglesia ha llamado a mirar las ambigüedades del progreso. Una búsqueda de la fraternidad y sociedades donde exista participación, corresponsabilidad e inclusión; no puede abandonarse a la búsqueda de un “crecimiento económico puramente cuantitativo” (OA 41) de manera que, ante esta denuncia, la Iglesia responde en su propio

campo y con su sensibilidad propia; edificando una reflexión dotada del calado que ofrece el deseo de un bien que sea verdaderamente común. El pensar la cuestión de la vida juntos, requiere el sano equilibrio de la libertad puesta al servicio de los hermanos y la justicia como condición de la ecuanimidad. La solidaridad es una invitación imperecedera y, visible cura ante la indiferencia y la apatía; es la invitación a renovar la esperanza y trabajar juntos para romper las manifestaciones públicas del descarte como es la pobreza, el racismo, el abandono de los débiles y todas manifestaciones institucionalizadas del descarte que asolan sociedades y formas de vida en muchas regiones del mundo.

### **Una propuesta de vida buena**

La Iglesia experta en humanidad no puede, ni debe mantenerse al margen de las grandes complejidades que atraviesa nuestro tiempo; con persistencia profética ha denunciado en una lectura de cada tiempo y circunstancia de la historia, aquellas dimensiones que traspasan la salvaguardia de la persona y dejan huella en las expectativas de un crecimiento que no integra, en la ilusión de una comunicación y vías de relación sin la sabiduría a la que nos invita el Evangelio (Jn 13, 34-35). Superar el individualismo imperante, como plantea Francisco (2020) a sobrepasar la búsqueda de meros bienes individuales y a percibir cuanto vale el ser humano, será camino de verdadera amistad social y una vía para una fraternidad universal (FT 105). Mirar la

crisis, atender sus causas y propender juntos a una búsqueda de sentido y colaboración institucional, es un capítulo esencial del camino juntos; la Iglesia con persistencia invita a relaciones internacionales basadas en un ordenamiento político justo que “incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de todos los pueblos” (CV 67) y que sin perder el sentido de la identidad y la pertenencia, se promuevan expresiones universales de la dignidad de la persona como lo son por cierto, Derechos Humanos. La tarea educativa es esencial en para promover una forma de vínculo basada en el respeto, el cuidado de los unos a los otros y fomentar una artesanía de la paz que deje huella en las nuevas generaciones. Plantea Francisco.

La tarea educativa, el desarrollo de hábitos solidarios, la capacidad de pensar la vida humana más integralmente, la hondura espiritual, hacen falta para dar calidad a las relaciones humanas, de tal modo que sea la misma sociedad la que reaccione ante sus inequidades, sus desviaciones, los abusos de los poderes económicos, tecnológicos, políticos o mediáticos. (FT 167)

La política debe estar implicada en esta propuesta de la caridad, cuya manifestación preeminente es la apertura a todos (FT 190) en la escucha atenta de los más frágiles y excluidos, en una atención de las necesidades que se propicie desde la ternura, como amor que se hace cercano y concreto (FT 193). Los pobres tienen un lugar privilegiado en la Iglesia. León XIV (2025) señala con fuerza que “es innegable que el primado de Dios en la enseñanza de Jesús va acompañado de otro punto fijo: no se puede amar a Dios sin extender el propio amor a los pobres” (DT 26). La vida

creyente exige de cada uno, la manifestación tangible de signos concretos y auténticos de misericordia (Mt 25, 40) y el desarrollo de formas creativas de presencia en la vida pública, a fin de dar capilaridad en el mundo a la mirada cristiana de la realidad (St 2, 14-16). Esta forma de comprender nuestra misión educativa y la misión, puede ser también una concreta forma de apostolado, desde los primeros cristianos atender la necesidad de los excluidos ha forjado numerosos carismas en la vida de las comunidades; permitiendo dinamizar la vida de la Iglesia, para ser signo concreto de la presencia del Señor en el Mundo. El Papa León XIV en su exhortación apostólica *Dilexi te*, revisita esta propuesta permanente en la vida de la Iglesia desde los primeros cristianos a las formas de atención de los pobres, que por supuesto no se reduce a la asistencia material; sino que comprende a la persona también en su dimensión espiritual; es justamente en este punto donde con mayor fuerza florece la vocación cristiana a la santidad (DT 76). Comprometernos con la vida de los más frágiles, es para el cristiano una responsabilidad de atender las causas estructurales de la pobreza; esta es una urgencia a la que estamos convocados y a la que se puede acudir en el llamado permanente a la conversión de la mirada, en la construcción conjunta de caminos de paz, a tutelar en sentido de comunidad, recalca el Pontífice

El cristiano no puede considerar a los pobres sólo como un problema social; estos son una “cuestión familiar”, son “de los nuestros”. Nuestra relación con ellos no se puede reducir a una actividad o a una oficina de la Iglesia”. (DT 104)

Para el cristiano los pobres no son una categoría sociológica, sino la carne misma de Cristo (DT 110) mirada y acento teológico que debe traspasar cada rol y cada prisma de lectura de la realidad en la que la Iglesia y cada cristiano, enfrenta la cotidianidad. El amor es pues nuestro modo de vivir la vida (DT 120), transformar la sociedad y construir fraternidad.

### **La transformación social como expresión de la fe cristiana**

La transformación social comprendida como aquellas notas propias del discernimiento sobre la vida juntos, traspasadas de Evangelio y alcanzadas en vistas de la Tradición de la Iglesia, resultan ser una lectura de la realidad. Como lo plantea la Conferencia Episcopal de Chile una lectura sabia, sin reduccionismos e iluminada de la humanidad que viene de Jesucristo. Esta perspectiva, emerge de la aspiración misma al bien en la que nos sitúa la fe cristiana, en vista; ciertamente, de la responsabilidad individual y comunitaria.

El marco de la cultura y una cultura del encuentro: La cuestión de la cultura expresa una nota de universalidad, es por seguro una de aquellas categorías que se asumen y urden en el discurso como articulación en el desarrollo de diversas locuciones disciplinares, refleja de mutuo propio aparentes coexistencias categoriales y; por cierto, estipula convenciones sociales.

Sobre lo primero, vale la pena decir que efectivamente la cultura expresa universalidad. Nuestra *necesidad* de enmarcar-

delimitar la experiencia, reconoce también dicción en un sustrato que admita examinar la cotidianidad, en un marco que propenda al vínculo. El gran humus de la cultura tiene escrutinio para nosotros en la particularidad de expresiones de significado, apreciaciones, vivencias y un largo etcétera de realidades que; experimentadas en su parcela, proyectan un sentido de relación al que nos refiere la cultura. Cada consideración y vértice de vida con otros, nos dota de pertenencia y propicia-sustenta la vida juntos. Es una paradójica relación entre el hábito de lo singular, artesanalmente hilado con aquella noción de lo común.

La cultura, usualmente pensada en clave categorial, se enfrenta también al desafío de un tiempo donde constantemente queda relegada al ocio y crípticos lenguajes de epistemologías cada vez más específicas; abandonando el alcance que tiene su discernimiento para la vida compartida, cuya primera expresión la encontramos en la familia, en las instituciones educativas, en las manifestaciones de la articulación política y últimamente; en lo político como clave de verdadera profundidad sobre esta artesanía de la paz y la fraternidad a la que nos moviliza la fe. De las definiciones y conceptos transmitidos y estudiados en sentido general, pasando por una filosofía de la cultura; la tarea demandará de cada educador una mirada que la aborde en la voz específica de las dimensiones de nuestro tiempo. Es la misma educación por su carácter de complejidad, que impide a quien conserva y promueve el acervo del conocimiento, que separe el

conocimiento del saber dotado de sabiduría, al que nos conduce apreciar la cultura como clave para ofrecer pertinencia y dinamismo a la tarea de formar. La búsqueda misma de la verdad requiere horizontes de sentido; arista en la que la mirada de la cultura es clave, pues agudiza la mirada y permite lecturas complejas de la realidad. La transformación social desde esta inicial dimensión no puede permitirse una circunscripción a indicadores de logro; sino por el contrario, será factor para una vida buena y justa, cuando el saber entra en relación y tributo con lo bueno, lo justo y lo bello.

Es el paso para pensar la cultura con una específica profundidad, en cuanto que crisol y en tanto que proyección de la vida social. Un muy interesante y pertinente análisis de la cultura, lo plantea el Papa Francisco en diversos momentos de su pontificado. La ha manifestado con atrayentes relaciones y la formula con la sencillez de quien reconoce y densifica la cualidad de lo referido. Por ejemplo, reconociendo el movimiento ecológico en *Laudato si'* Francisco propone una revisión de las dimensiones técnicas de la cuestión climática y la biodiversidad; en una explicación que no solo evidencia las causas inmediatas del problema; sino una mirada total, en la que la expresión de los relieves de la cultura, asumen anchura y superficie en tanto que factor de comprensión. La cultura evidencia un ethos, un modo de hacer y comprender la realidad; de manera que toda manifestación y desafío -como es la cuestión de la crisis climática-

armoniza como consecuencia de una forma de relación con la naturaleza y el ecosistema social.

Esta mirada, no es una lectura desoladora de la realidad; muy por el contrario, mirar la cultura y trasuntarla a una cultura de la convivencia y cuidado, dará esa nota humanizadora que exige el futuro y nuestro legado a las nuevas generaciones. La cultura es condición de desarrollo y manifestación elemental de esa aspiración de fraternidad y transformación social. Dirá el Pontífice en *Fratelli tutti*:

La palabra “cultura” indica algo que ha penetrado en el pueblo, en sus convicciones más entrañables y en su estilo de vida. Si hablamos de una “cultura” en el pueblo, eso es más que una idea o una abstracción. Incluye las ganas, el entusiasmo y finalmente una forma de vivir que caracteriza a ese conjunto humano. Entonces, hablar de “cultura del encuentro” significa que como pueblo nos apasiona intentar encontrarnos, buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos. Esto se ha convertido en deseo y en estilo de vida. El sujeto de esta cultura es el pueblo, no un sector de la sociedad que busca pacificar al resto con recursos profesionales y mediáticos. (216)

Francisco expone la necesidad nuevamente de mirar estas problemáticas, desde la perspectiva de la relacionalidad, expresando verdaderamente esta vía, como acceso a la configuración de la cultura y desde ella a una mirada de totalidad y desenvolvimiento de lo que merece perdurar y también de lo que debe ser transformado. A la cultura del descarte, Francisco propone una cultura del encuentro; es decir, caminar en la intimidad de referenciarnos con otros y de ahí, laboriosamente

cimentar caminos compartidos. Se propone una dimensión de relación expresa calados de vínculo, que la mera interdependencia no logra avizorar. Es una expresión de diversidad, donde tiene acogida la singularidad; donde la condición de estar juntos pasa la cultura de vivir juntos y entablar andamios de dependencia que expresen el don de ser con otros, en el Absolutamente Otro.

La sociedad y el bien común desde la fe: Una clave de lectura y el fundamento de esta visión, es la premisa que la suma de bienes individuales no propicia un bien que sea auténticamente compartido, articulado y vinculante. La *Doctrina Social de la Iglesia*, lo plantea en los siguientes términos. A saber

Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro. Como el actuar moral del individuo se realiza en el cumplimiento del bien, así el actuar social alcanza su plenitud en la realización del bien común. El bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral. (164)

Siendo de todos y todas, subsistiendo en cada uno de nosotros y permaneciendo al mismo tiempo siempre en el plano de lo común; la comprensión de la sociedad, sus claves de transformación y sus más grandes aspiraciones; no encontrarán verdadera profundidad, consistencia y tejido, si no se encuentra traspasada por la fe; dirá el Papa Francisco (2013) en *Lumen Fidei* “la fe ilumina también las relaciones humanas, porque nace del amor y sigue la dinámica del amor de Dios” (50).

Es precisamente porque la realidad de la vida juntos, en la formalidad de la sociedad como arquitectura de lo común; demanda en sus aspiraciones temporales un principio que supere las exigencias de lo contingente, que la fe al nacer del un encuentro originario con Dios propicia una nueva valoración de la dignidad de la persona, del sentido de lo político y la bondad como camino de relaciones que superan y se percuden de la mezquindad del beneficio particular. La fe sin separarse de los afanes del mundo, sin desatender nada de lo que nos exige nuestro tiempo, sin conformar solicitudes impalpables o gráciles en el afán de cambio; arraigará, muy por el contrario, con verdad y belleza, aquellas dimensiones de lo común como exacción de relación (Ga 5, 6).

## Referencias

- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI. (2005). *Deus caritas est*. Editrice Vaticana.
- Catecismo de la Iglesia Católica. (1997). Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. Editrice Vaticana.
- Conferencia Episcopal de Chile. (2021). *Principios y valores de la enseñanza social de la Iglesia*.
- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2015). *Laudato si'*. Editrice Vaticana.

- Francisco. (2013). *Lumen Fidei*. Editrice Vaticana.
- Juan XXIII. (1963). *Pacem in Terris*. Editrice Vaticana.
- León XIII. (1891). *Rerum Novarum*. Editrice Vaticana
- Leon XIV. (2025). *Dilexi te*. Editrice Vaticana
- Pablo VI. (1971). *Octogesima Adveniens*. Editrice Vaticana.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Editrice Vaticana



## El cuidado de la casa común

Francisco Novoa-Rojas

*Universidad Católica de la Santísima Concepción*

La lectura conjunta de los textos del Papa Francisco *Laudato si'* y *Fratelli tutti* ofrece un marco de comprensión que va de la constatación de una crisis socioambiental a la formulación de un horizonte práctico y cultural capaz de encararla sin simplificaciones. La primera aporta el diagnóstico de una *ecología integral* que muestra la trama de interdependencias entre daño ambiental, pobreza y fragilidad institucional; la segunda insiste en que esa trama solo puede ser retejada desde una fraternidad social que vuelva viable el bien común en decisiones públicas, económicas y cotidianas.

No se trata de un añadido moral a políticas técnicas, sino de un desplazamiento del foco: del *ambiente* como objeto exterior a la *casa común* como ámbito relacional que nos constituye a todos hermanos y hermanas en el Señor. Por eso, cuando *Laudato si'* recuerda que “nada de este mundo nos resulta indiferente” (LS 3), nombra el principio ético y cívico que permitirá articular los tres

ejes que siguen: comprender la realidad de la casa común que nos ha dado el Padre, orientar la acción con criterios de bien común y traducir esa orientación en educación y espiritualidad encarnadas.

Ahora bien, para evitar que el diagnóstico y el programa queden atrapados en la oposición entre tecnocracia y romanticismo, conviene sumar una clave fenomenológica que precise cómo nos relacionamos con el mundo. La propuesta cristiana no demoniza la tecnología o el desarrollo científico y mucho menos los objetos técnicos, pero pide reinscribirlos en el horizonte de la donación y del bien común, recuperando la *Tierra* como condición de posibilidad de nuestras prácticas y no como mero stock disponible. Con ello, la política del cuidado deja de ser solo gestión de impactos para convertirse en una espiritualidad cristiana que reconozca que en Cristo “fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra” (Col 1, 16).

### **La realidad de nuestra casa común**

La expresión *casa común* no remite a un objeto inerte que nos sería ajeno, sino a la trama de relaciones que hace posible la vida y en la que estamos ya implicados antes de cualquier decisión; por eso, cuando el Papa Francisco comienza el texto recordando que “nuestra casa común es también como una hermana” (LS 1), no se limita a una imagen piadosa, sino que introduce una categoría ética: el mundo compartido no es un objeto disponible, sino un vínculo que reclama cuidado porque nos sostiene y nos

constituye, y en esa clave el deterioro ecológico no se entiende como un daño a un afuera, sino como una herida a la convivencia, a nosotros mismos y, por lo tanto, también a Dios.

Esa entrada obliga a un desplazamiento de mirada que rechaza la distancia cómoda y el quietismo; si, como se advierte programáticamente, “Nada de este mundo nos resulta indiferente” (LS 3), la cuestión ecológica deja de pertenecer a un campo técnico especializado para ingresar en el debate público sobre justicia, estilos de vida y formas de producción, porque la indiferencia no es una posición neutral, sino una forma de colaboración pasiva con los procesos que degradan los bienes comunes, y por eso la crítica a la indiferencia es ya un criterio de lectura de la realidad.

El diagnóstico que sigue no cede al catastrofismo, pero tampoco a las eufemísticas apelaciones a la *gestión de residuos*, porque constata que los ciclos de producción y consumo, cuando se organizan bajo la lógica del usar y descartar, generan volúmenes y toxicidades que desbordan la capacidad de restitución de los ecosistemas; de ahí la formulación pedagógica: “La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería” (LS 21), una expresión que obliga a pensar no sólo en tecnologías de mitigación, sino en la estructura económica que produce desechos materiales y humanos, y en el modo en que tales prácticas corroen vínculos, territorios y cuerpos.

En ese horizonte, el clima aparece como un bien que ninguna

instancia puede apropiarse sin afectar a las distintas comunidades, y que por eso mismo introduce una exigencia cooperativa que excede fronteras políticas o preferencias ideológicas; decir que “El clima es un bien común, de todos y para todos” (LS 23) significa que la responsabilidad climática no se reduce a la suma de virtudes privadas ni a decisiones puntuales, sino que demanda arquitectura institucional, acuerdos vinculantes y una espiritualidad de límites que reconozca la vulnerabilidad de todos los hijos de Dios.

Esta lectura descansa en una convicción antropológica y epistemológica que ordena el resto del texto: “en el mundo todo está conectado” (LS 16), lo cual no es un eslogan integrador, sino un principio de análisis que impide tratar las crisis en compartimentos estancos, porque las cadenas de causación y las retroalimentaciones entre economía, cultura y biosfera hacen fallar las soluciones parciales, y por eso el Papa Francisco insiste en comprender relaciones, escalas y tiempos, recordando que la ecología, en su sentido fuerte, impide abstraer al ser humano de sus entornos y diluye la falsa oposición entre naturaleza y sociedad.

De allí que el texto proponga abandonar la lectura dualista que separa lo “ambiental” de lo “social” y, en cambio, describa la coyuntura como una crisis entrelazada; cuando afirma que “No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (LS 139), habilita un marco en que la contaminación y la pobreza, la pérdida de biodiversidad y

la exclusión, la calidad del aire y el acceso al trabajo digno deben pensarse juntos, porque son expresiones de una misma racionalidad extractiva que privilegia el beneficio inmediato sobre la sostenibilidad de la vida.

El examen de esa racionalidad alcanza el papel de la técnica cuando ésta se absolutiza como paradigma; el Papa Francisco advierte que el incremento de capacidades no equivale, sin más, a progreso humano, y recuerda que la concentración de poder tecnológico y económico, cuando no está orientada por una ética robusta y por instituciones capaces de imponer límites, vuelve frágiles a los más vulnerables y produce soluciones que desplazan costos a otros territorios y generaciones, de modo que la pregunta no es sólo qué podemos hacer, sino quién decide, bajo qué fines y con qué controles, en un contexto donde la eficacia está tentada de ignorar las consecuencias laterales.

El horizonte fraterno de *Fratelli tutti* agrega una clave política y cultural a este diagnóstico: no basta con agregar conductas individuales virtuosas si no reconstruimos un sujeto colectivo capaz de sostener cambios; por eso se puede afirmar, sin retórica, que “Cuidar el mundo que nos rodea y contiene es cuidarnos a nosotros mismos. Pero necesitamos constituirnos en un ‘nosotros’ que habita la casa común” (FT 17), porque sólo una pertenencia compartida puede resistir las inercias de intereses de corto plazo y habilitar los acuerdos que una crisis transfronteriza exige.

La reciente experiencia pandémica actuó como revelador de esa

interdependencia real que solemos olvidar cuando la economía crece o cuando la técnica promete inmunidad frente a la fragilidad; por eso quedó grabado, con valor heurístico, el reconocimiento de que “nadie se salva solo” (FT 32), una fórmula que no invita a sentimentalismos, sino que traduce la estructura misma de la vida social y ecológica, y que, por tanto, indica que toda política racional en materia de clima, residuos o energía tendrá la forma de cooperación, reparto de cargas y reconocimiento de asimetrías.

El mismo realismo se aplica a la llamada cultura del descarte, que describe la lógica por la cual se declaran prescindibles tanto objetos como personas, y que se expresa en cadenas de producción que no cierran sus ciclos y en vínculos sociales que naturalizan periferias; nombrar esa cultura no es un gesto moralista, sino la condición para repensar modelos que prioricen la circularidad, la reparación y la inclusión, porque, como recuerda la encíclica, los sistemas industriales continúan lejos de un modelo verdaderamente circular y tienden a convertir el final del ciclo en un problema para otros, lo que alimenta inequidades y deterioro acumulativo.

Así, reconocer la realidad de la casa común implica aceptar que las salidas requieren tanto motivaciones como instituciones, tanto hábitos como leyes, tanto decisiones personales como cooperaciones internacionales; de ahí el llamado a desbloquear las actitudes que impiden actuar –negación, resignación, confianza

ciega en soluciones técnicas— y a “una solidaridad universal nueva” (LS 14), entendida no como un suplemento emotivo, sino como la forma política y cultural de una responsabilidad compartida que haga efectivas las definiciones anteriores y convierta el diagnóstico en programa, evitando la trampa de las soluciones que resuelven un problema a costa de agravar tres.

### **Orientación y acción**

La orientación práctica que emerge del diagnóstico no se limita a un programa ético de mínimos ni a un catálogo de prohibiciones, sino que remite a una verdadera conversión del sujeto a la lógica del Evangelio. Reconstruir un sujeto capaz de sostener decisiones difíciles y hacerlas perdurar en el tiempo significa dejar que la gracia rehaga la libertad y la ordene al seguimiento de Cristo en la historia. Esa reconstrucción tiene una forma pública muy concreta cuando la política se comprende de nuevo como servicio al bien común y no como simple administración de urgencias o contienda de intereses que se neutralizan entre sí. El Papa Francisco presenta la política como ejercicio mayor de la caridad, en cuanto participación laical en la misión de la Iglesia y en la providencia de Dios sobre el mundo, de modo que el compromiso que organiza instituciones y abre caminos para todos supera el gesto privado y se convierte en mediación histórica de la comunión querida por Dios. De allí el llamado a “rehabilitar la política, que ‘es una altísima vocación, es

una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común” (FT 180).

Toda acción que merezca llamarse ecológica y socialmente justa necesita un principio ordenador que no sea solo técnico, sino también teológico. Ese principio es el bien común, que la tradición cristiana interpreta como expresión histórica de la comunión trinitaria ofrecida a la humanidad. El bien común no se reduce a suma de preferencias individuales, sino que nombra el conjunto de condiciones que permiten a personas y cuerpos intermedios desplegar su vida con dignidad, en cuanto hijos e hijas de Dios creados a su imagen. Cuando se recuerda que “La ecología integral es inseparable de la noción de bien común” y se lo define como “el conjunto de condiciones de la vida social” que facilita la realización de todos (LS 156), no se enuncia un ideal sociológico abstracto, sino el eje teológico que traduce el mandato bíblico de custodiar la creación en políticas concretas de derechos, subsidiariedad y paz social.

La orientación incluye también un nivel global que no puede ser reemplazado por la sola buena voluntad local, porque la catolicidad de la Iglesia y la universalidad de la salvación convocan a pensar estructuras que estén a la altura de la comunión de los pueblos. La fragilidad de muchas instancias estatales y la transnacionalidad de los impactos ecológicos y sociales exigen reglas compartidas, capacidad de control y sanción y una diplomacia que no solo negocie intereses, sino que lea *los signos de*

*los tiempos* a la luz del Evangelio. Por eso se advierte “Urgen acuerdos internacionales que se cumplan” y “marcos regulatorios globales que impongan obligaciones” para impedir que los más poderosos trasladen los costos a otros (LS 173). La dirección de la acción, en esta clave, no es voluntarista ni ingenuamente moral, sino que asume la seriedad de las mediaciones institucionales donde se juega también la fidelidad al Dios creador y juez de la historia.

Ese plano internacional se pone a prueba en campos específicos como los océanos, donde la fragmentación regulatoria reduce con frecuencia los esfuerzos a declaraciones sin anclaje real. El texto sintetiza esta preocupación al señalar la necesidad de “un acuerdo sobre los regímenes de gobernanza para toda la gama de los llamados ‘bienes comunes globales’” (LS 174). Desde una perspectiva teológica, estos bienes comunes no son simple espacio disponible, sino ámbitos de la creación confiados a la responsabilidad humana. La orientación práctica, por tanto, no se limita a exhortar, sino que identifica vacíos de gobernanza y pide cerrar brechas que hoy permiten la degradación sin responsables claros, porque allí donde se destruye la obra creadora se hiere al mismo tiempo la justicia debida a Dios y al prójimo.

La acción requiere también recomponer el vínculo entre economía y política a la luz de una teología de la creación. Cuando la economía se emancipa de toda referencia al bien humano y al orden de la creación, se convierte en una forma de

idolatría que absolutiza el beneficio (Murga, 2023); cuando la política se pliega sin resistencia a la lógica del rendimiento, renuncia a su vocación de custodia de los débiles. De ahí que se afirme “La política no debe someterse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes... de la tecnocracia” y se recuerde que “la protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costos y beneficios” (LS 189–190). La orientación es nítida en clave teológica se trata de poner la vida, especialmente la vida más vulnerable que para los cristianos transparenta el rostro de Cristo, como criterio último de evaluación de modelos y mercados.

Para que estos objetivos no queden capturados por discursos vacíos, los procesos de decisión han de abrirse a una verdadera sinodalidad social, donde la búsqueda del bien común se haga en escucha recíproca y responsabilidad compartida. El Papa Francisco propone incorporar la evaluación de impactos desde el origen de proyectos y políticas, con independencia técnica y diálogo real entre actores. Se indica la necesidad de “procesos políticos transparentes y sujetos al diálogo” y de un “estudio del impacto ambiental” interdisciplinario e “independiente de toda presión” (LS 182–183). En una clave más teológica, esta orientación se traduce en método de discernimiento se pide información completa, deliberación honesta, prioridad a las comunidades afectadas y posibilidad real de alternativas, de modo que la voz de los pobres y de la tierra pueda ser reconocida como

lugar en el que el Espíritu sigue interpelando a la Iglesia y a la humanidad.

Una dirección práctica insoslayable es la continuidad de las políticas públicas más allá de los ciclos electorales, en sintonía con una visión histórica en la que las generaciones se reconocen unidas por una misma alianza. El clima, la biodiversidad y la transición energética no se ordenan por decreto ni se miden en trimestres. Se subraya que “Es indispensable la continuidad” y que, sin “la presión de la población y de las instituciones”, los costos inmediatos bloquean decisiones necesarias a largo plazo (LS 181). Teológicamente, orientar la acción implica asumir la responsabilidad intergeneracional como exigencia de justicia que brota del reconocimiento de los hijos e hijas que vendrán como destinatarios de las promesas de Dios, y por ello blindar acuerdos básicos, dotarlos de presupuesto y medir resultados con horizontes temporales acordes a la lógica de la siembra y la cosecha que atraviesa la Escritura.

El horizonte de sentido que orienta reformas no se agota en la gestión ni en la mera eficacia, sino que encuentra su fuente en la caridad de Dios derramada en los corazones (Rm 5, 5). Se propone una forma de amor político que inspira la construcción de instituciones justas, regula poderes y prioriza a quienes quedan atrás, como expresión histórica del mandamiento del amor al prójimo. Por eso se habla de “caridad política” y se afirma que es “un acto de caridad... organizar y estructurar la sociedad de modo

que el prójimo no tenga que padecer la miseria” (FT 186). La acción pública, así entendida, se convierte en participación en la diaconía de Cristo servidor no maquilla injusticias, sino que crea condiciones para que la dignidad que Dios confiere a cada persona sea efectiva en la vida diaria de los últimos.

Así, toda acción sostenible nace de un *nos-otros* capaz de sostener tensiones entre lo local y lo global, entre la urgencia y la profundidad, entre la eficacia y el cuidado, y este “nosotros” encuentra su referencia última en la comunión trinitaria que la Iglesia celebra y testimonia. La amistad social que inspira Fratelli tutti no es sentimentalismo, sino forma histórica de la fraternidad que Cristo inaugura y que la Iglesia está llamada a fermentar en medio de los pueblos. Por eso se insiste en que la amistad social requiere ciencia, verdad y participación, ya que “cuando está en juego el bien de los demás no bastan las buenas intenciones” y se necesita lograr efectivamente lo que los pueblos requieren para realizarse (FT 185). Orientar y actuar, entonces, significa convertir la conciencia de interdependencia en instituciones firmes, en estilos de vida coherentes y en una deliberación pública que no renuncie al bien común ni a la verdad del Evangelio, de modo que la creación y la historia puedan ser reconocidas y vividas como espacio del don de Dios.

## **Educación y espiritualidad**

La articulación entre educación y espiritualidad no se reduce a un apéndice moral del diagnóstico ecológico, sino que constituye

el núcleo desde el cual se reordenan deseos, hábitos y vínculos para sostener transformaciones reales. Educarnos aquí no significa acumular datos, sino aprender a mirar y a vivir de otro modo, con una sensibilidad capaz de reconocer la interdependencia entre las personas, las instituciones y la biosfera. Por eso el texto sitúa la formación en el centro de la respuesta, en tanto puente entre el conocimiento y la práctica. Cuando afirma que “la educación ambiental ha ido ampliando sus objetivos” (LS 210), indica que no basta con informar sobre riesgos, sino que se trata de revisar las creencias que sostienen estilos de vida insostenibles y abrir paso a una cultura del cuidado que convoque responsabilidades compartidas.

Esta educación se concibe como una alianza que envuelve las dimensiones personal, social, natural y espiritual. No es un agregado más, sino la clave para integrar lo que solemos pensar por separado. Se afirma, con una precisión única, que el proceso educativo debería recuperar “los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios” (LS 210). El aprendizaje no se agota en contenidos ambientales, sino que cultiva una vida interior que resiste la aceleración vacía, fortalece virtudes concretas y vuelve razonables decisiones que, vistas desde el consumo inmediato, parecen imposibles.

El objetivo no es producir informados resignados, sino ciudadanos capaces de transformar sus hábitos y sostenerlos en el

tiempo. El Papa advierte que la mera existencia de normas no modifica conductas si no hay motivaciones interiores y aceptación social suficiente. De allí el énfasis en que la educación “llamada a crear una *ciudadanía ecológica*” necesita formar convicciones que deriven en hábitos cotidianos y estilos de vida coherentes, hasta en gestos tan concretos como “abrigarse un poco en lugar de encender la calefacción” o “evitar el uso de material plástico” (LS 211). El punto de fondo es pedagógico: las pequeñas decisiones enseñan y, repetidas, sedimentan carácter y comunidad.

En consecuencia, la educación apunta a una transformación que excede el plano individual. La encíclica subraya que “a problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales” y que la “conversión ecológica” debe ser también comunitaria (LS 219). El aula se expande a la ciudad, y el aprendizaje se verifica en asociaciones, municipios y organizaciones que cambian reglas, incentivos y prácticas. Así, la espiritualidad deja de ser un asunto intimista y se vuelve fuerza social que organiza cooperación, limita abusos y sostiene el bien común cuando los costos son inmediatos y los beneficios se reparten en el tiempo.

Esta dimensión comunitaria necesita una motivación honda que no se agote en el cálculo. Por eso se propone una *conversión ecológica* como dinamismo espiritual que alimenta la perseverancia y abre el deseo a bienes más altos. La formulación es directa: “no será posible comprometerse en cosas grandes sólo

con doctrinas sin una mística que nos anime” (LS 216). La educación así entendida no separa razón y afecto, teoría y pasión, institución y virtud. Integra discursos y prácticas para que el cuidado no dependa de impulsos esporádicos, sino de convicciones que dan sentido a la acción personal y colectiva.

El resultado de esta conversión es un estilo de vida sobrio y alegre, enseñable y transmisible. La tradición espiritual que el texto convoca define una sobriedad afirmativa, que libera de la compulsión de tener y abre espacio para los otros, para la belleza y para el tiempo compartido. De ahí la célebre invitación que ordena toda una pedagogía del deseo: “la sobriedad que se vive con libertad y conciencia es liberadora” (LS 223). No se trata de una renuncia triste, sino de un aprendizaje del gozo que se educa en la valoración de lo pequeño, en el encuentro y en la música cotidiana de los vínculos.

La espiritualidad que educa no huye del mundo, sino que enseña a habitarlo con atención plena y paz interior. El Papa Francisco lo expresa de un modo que condensa una disciplina del mirar y oír: “la naturaleza está llena de palabras de amor” (LS 225). Escucharlas exige silencios, ritmos y prácticas que desaceleren la vida y devuelvan hondura a lo cotidiano. No es un lujo individual, porque la prisa y la distracción se traducen en maltrato del entorno y de las personas. Educar la interioridad es, por tanto, una forma concreta de ecología práctica.

En este punto *Fratelli tutti* aporta una clave decisiva: educar es

aprender a encontrarse y a dialogar, hasta convertir ese gesto en cultura compartida. La encíclica recuerda que “la vida es el arte del encuentro” y propone una “cultura del encuentro” que incluye a las periferias y aprende de todas las voces (FT 215). Trasladado al ámbito educativo, esto pide aulas y comunidades donde se ejercite la escucha larga, se tramiten los desacuerdos sin cancelaciones y se valoren saberes situados. Se aprende a convivir practicando el encuentro, y ese aprendizaje es espiritual porque desinstala el yo y lo abre a los otros sin perder identidad.

Esta cultura del encuentro exige reconocer la dignidad no negociable de cada persona y ordenar los procesos formativos a esa verdad. Por eso puede afirmarse con claridad que “todo ser humano posee una dignidad inalienable” y que esta convicción sostiene exigencias morales universales que el diálogo no fabrica, sino que descubre y confirma (FT 213). La educación que buscamos no relativiza la dignidad bajo presiones coyunturales, sino que la vuelve criterio para evaluar contenidos, métodos y finalidades. La espiritualidad, aquí, no es una emoción difusa, sino el humus de valores que permite resistir pragmatismos cortoplacistas.

Finalmente, cuando la educación y la espiritualidad se encuentran, la vida cívica se vuelve escuela y tarea. La encíclica sobre ecología invita a “volver a sentir que nos necesitamos unos a otros” como base de una cultura del cuidado, y a multiplicar “pequeños gestos” que siembran paz y amistad, con un amor que

es “civil y político” porque organiza el bien común en lo grande y en lo pequeño (LS 229–231). *Fratelli tutti* añade el tono práctico del encuentro que arma a los jóvenes “con las armas del diálogo”, para que la convivencia no se sostenga en consensos frágiles, sino en hábitos de escucha y cooperación (FT 217). La síntesis es nítida: educar y orar, aprender y contemplar, deliberar y cuidar, forman un mismo camino donde se ensancha la libertad, se templan los afectos y se hacen posibles decisiones duraderas al servicio de la casa común.

## Referencias

- Murga, E. (2023). El cuidado del mundo desde la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. *Nuevo Pensamiento*, 13(21).
- Francisco. (2015). *Laudato si'*. Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Editrice Vaticana.



## GLOSARIO

### Documentos magisteriales

Sigla	Nombre	Tipo de documento	Año
AG	<i>Ad Gentes</i>	Decreto (CVII)	1965
CA	<i>Centesimus Annus</i>	Encíclica (Juan Pablo II)	1991
CEC	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i>	Catecismo	1992
CL	<i>Christifideles Laici</i>	Exhortación Apostólica (Juan Pablo II)	1988
CTI	<i>Comisión Teológica Internacional</i>	Organismo vaticano	1969
CIV	<i>Caritas In Veritate</i>	Encíclica (Benedicto XVI)	2005
CV	<i>Christus Vivit</i>	Exhortación Apostólica (Papa Francisco)	2019
CVII	<i>Concilio Vaticano II</i>	Concilio Ecuménico	1962–1965
DA	<i>Documento final de Aparecida</i>	Documento conclusivo de la V Conferencia General del CELAM	2007

DCE	<i>Deus Caritas Est</i>	Encíclica (Benedicto XVI)	2005
DH	<i>Dignitatis humanae</i>	Declaración (CVII)	1965
DI	<i>Dicasterio para la Doctrina de la Fe</i>	Dicasterio / organismo curial	1965 / reforma 2022
DNE	<i>Diseñar Nuevos Mapas de Esperanza</i>	Carta Apostólica (Papa León XIV)	2025
DT	<i>Dilexi te</i>	Exhortación Apostólica (León XIV)	2025
DV	<i>Dei Verbum</i>	Constitución Dogmática (CVII)	1965
EE	<i>Ecclesia de Eucharistia</i>	Encíclica (Juan Pablo II)	2003
EG	<i>Evangelii Gaudium</i>	Exhortación Apostólica (Papa Francisco)	2013
EN	<i>Evangelii nuntiandi</i>	Exhortación apostólica (Pablo VI)	1975
EV	<i>Evangelium Vitae</i>	Encíclica (Juan Pablo II)	1995
FR	<i>Fides et Ratio</i>	Encíclica (Juan Pablo II)	1998
FT	<i>Fratelli Tutti</i>	Encíclica (Papa Francisco)	2020
GE	<i>Gravissimum Educationis</i>	Declaración (CVII)	1965

<b>GS</b>	<i>Gaudium et Spes</i>	Constitución Pastoral (CVII)	1965
<b>LG</b>	<i>Lumen Gentium</i>	Constitución Dogmática (CVII)	1964
<b>LS</b>	<i>Laudato Si'</i>	Encíclica (Papa Francisco)	2015
<b>OA</b>	<i>Octogesima Adveniens</i>	Carta Apostólica (Pablo VI)	1971
<b>PBC</b>	<i>Pontificia Comisión Bíblica</i>	Organismo vaticano	1902
<b>PP</b>	<i>Populorum Progressio</i>	Encíclica (Pablo VI)	1967
<b>PT</b>	<i>Pacem in terris</i>	Encíclica (Juan XXIII)	1963
<b>RH</b>	<i>Redemptor Hominis</i>	Encíclica (Juan Pablo II)	1979
<b>SC</b>	<i>Sacrosanctum Concilium</i>	Constitución Dogmática (CVII)	1963
<b>SGSO</b>	<i>Secretaría General del Sínodo de los Obispos</i>	Organismo sinodal	1965
<b>SRS</b>	<i>Sollicitudo Rei Socialis</i>	Encíclica (Juan Pablo II)	1987
<b>UR</b>	<i>Unitatis Redintegratio</i>	Decreto (CVII)	1964



## Colaboradores

**MARÍA CLAUDIA ARBOLEDA**, Doctora en Teología, Universidad de Navarra, España. Académica de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [maria.arboleda@ucsc.cl](mailto:maria.arboleda@ucsc.cl)

**PABLO URIBE ULLOA**, Licenciado Canónico en Teología Bíblica, Universidad Pontificia de Salamanca, España. Académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [puribe@ucsc.cl](mailto:puribe@ucsc.cl)

**ARTURO BRAVO RETAMAL**, Doctor en Teología Bíblica, Eberhard - Karls-Universität Tübingen, Alemania. Académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [abravor@ucsc.cl](mailto:abravor@ucsc.cl)

**PATRICIO MERINO BEAS**, Doctor en Teología Dogmática, Universidad Pontificia de Salamanca, España. Académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [pmerino@ucsc.cl](mailto:pmerino@ucsc.cl)

**JORGE CEBALLOS**, Licenciado en Ciencias Religiosas y Estudios Teológicos, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. Docente de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [jceballos@ucsc.cl](mailto:jceballos@ucsc.cl)

**MANUEL GÓMEZ MENDOZA**, Doctor en Historia de la Iglesia, Universidad Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Alemania. Académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [mgomez@ucsc.cl](mailto:mgomez@ucsc.cl)

**JUAN CARLOS INOSTROZA LANAS**, Doctor en Teología Bíblica, Universidad Pontificia de Salamanca, España. Académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [jinostro@ucsc.cl](mailto:jinostro@ucsc.cl)

**FRANCISCO NOVOA-ROJAS**, Magíster en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Chile. Académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [fnovoa@ucsc.cl](mailto:fnovoa@ucsc.cl)

**ANGELA ALARCÓN ALVEAR**, Magíster en Estudios Bíblicos, Facultad San Dámaso - Universidad Internacional de la Rioja, España. Académica de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [lalarcon@ucsc.cl](mailto:lalarcon@ucsc.cl)

**CECILIA PÉREZ MORA**, Magíster en Teología Pastoral, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia. Académica de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [cperez@ucsc.cl](mailto:cperez@ucsc.cl)

**VÍCTOR ÁLVAREZ TAPIA**, Magíster en Filosofía Aplicada, Universidad de Los Andes, Chile. Director de Pastoral de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [p.victor@ucsc.cl](mailto:p.victor@ucsc.cl)

**FRANCISCA ORELLANA ROMERO**, Magíster en Doctrina Social de la Iglesia, Universidad San Sebastián, Chile. Académica de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [jforellana@ucsc.cl](mailto:jforellana@ucsc.cl)

**ALEX MUÑOZ HERNÁNDEZ**, Magíster en Ciencias Religiosas y Filosofía – Mención Filosofía, Universidad Católica del Maule, Chile. Académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. [alex.munoz@ucsc.cl](mailto:alex.munoz@ucsc.cl)



# En tu luz vemos la luz

**En tu luz vemos la luz** busca acercar la teología a “todos, todos, todos” mediante un lenguaje claro y accesible. Desde la imagen bíblica de la luz de Dios como clave para comprender la realidad, la obra aborda, en una primera parte, la formación teológica básica sobre la fe cristiana: introducción a la Sagrada Escritura, creación, Jesucristo, la Iglesia y su historia. Luego profundiza en la vida en comunión, el concepto de persona, la dignidad humana y la relación del ser humano con Dios, subrayando la espiritualidad como dimensión constitutiva de la existencia. Finalmente, desarrolla las implicancias sociales de la fe, la dimensión comunitaria de la vida humana, el compromiso con la justicia y el cuidado de la casa común.

En conjunto, el libro se propone como un itinerario teológico integral que articula fe, vida espiritual y comunidad, en sintonía con la misión de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la UCSC.

ISBN: 978-956-6068-91-4



**UCSC**

FACULTAD DE ESTUDIOS  
TEOLÓGICOS Y FILOSOFÍA