

Revista Aragonesa de Teología



Centro Regional de Estudios
Teológicos de Aragón

Año XXXI – Nº 61 – 2025

EDITA

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección

Manuel Fandos Igado

Subdirección

Armando Cester Martínez y Bernardino Lumbreras Artigas

Comité científico

ALDAVE MEDRANO, M^a ESTELA (FAC. DE
TEOLOGÍA DE VITORIA – GASTEIZ))
ANDREU CELMA, JOSÉ MARÍA (CRETA)
ARREGUI MORENO, FERNANDO (CRETA)
BADIOLA SÁENZ DE UGARTE, JOSÉ
ANTONIO (FAC. DE TEOLOGÍA DE VITORIA
– GASTEIZ)
BLANCO BERGA, JOSÉ IGNACIO (CRETA)
BROTÓNS TENA, ERNESTO JESÚS (OBISPO
DE PLASENCIA)
FERNÁNDEZ GARCÍA, PLÁCIDO
FRAILE YÉCOR, PEDRO (CRETA)

GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO (UPSA)
GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ
(CRETA)
GÓMEZ GARCÍA, ENRIQUE (U. LOYOLA)
GRANADA CAÑADA, DANIEL (CRETA)
JAIME NAVARRO, JESÚS (CRETA)
NOVOA PASCUAL, LAURENTINO
PÉREZ PUEYO, EDUARDO (CRETA)
RUIZ MARTORELL, JULIÁN (OBISPO DE
SIGÜENZA – GUADALAJARA)
VADILLO COSTA, PABLO (USJ)

Comité asesor

AGUADED GÓMEZ, JOSÉ IGNACIO (UHU)
BRAVO ÁLVAREZ, MARÍA ÁNGELES (UZ)
CORTÉS MOREIRA, SANDRA (UALG)
DEL REAL, MARÍA FERNANDA (UNIR)
DIEZ BOSCH, MIRIAM (UNIV.
BLANQUERNA)
GADEA, WALTER (UNIA)
LOPES NETO, MIGUEL (UCP)

LÓPEZ PENA, ZÓSIMO (USC)
MARTA LAZO, CARMEN (UZ)
MARTOS ORTEGA, JOSÉ MANUEL (UNIR)
PÉREZ ESCODA, ANA MARÍA (UNIV.
NEBRIJA)
PÉREZ RORÍGUEZ, MARÍA AMOR (UHU)
WROBLEWSKI, DAVID (UZ)

Administración

C.R.E.T.A.

Ronda Hispanidad, 10. 5009. Zaragoza

Impresión

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0547

Depósito Legal: Z-169/95

Índice de contenidos

EDITORIAL: (<i>Manuel Fandos Igado</i>)	5
• Los himnos eucarísticos de santo Tomás en la historia de los himnos cristianos (<i>Guillermo Cano Gómez</i>)	7
• Actualidad de la psicología de santo Tomás: Virtud, amor y personalidad (<i>Martín F. Echavarría</i>).....	19
• La virtud de la castidad, el amor transfigurado, una luz en Santo Tomás (<i>Juan José Pérez-Soba Diez del Corral</i>).....	47
• La doctrina eucarística de Santo Tomás de Aquino († <i>José Rico Pavés</i>)	81
• Edith Stein y Tomás de Aquino: un diálogo en el tiempo (<i>José Luis Caballero Bono</i>)	109
• Teología pastoral y derecho canónico (<i>José Antonio Molina Bazán</i>).....	135
• Los Sitios de Zaragoza y la Virgen del Pilar (1808-1809) (<i>José Enrique Pasamar Lázar</i>).....	173

EDITORIAL

Este número de nuestra revista ofrece un mosaico de reflexiones teológicas que, aunque diversas en sus enfoques y objetos de estudio, comparten un mismo trasfondo: la búsqueda de comprender cómo la fe cristiana ilumina la vida del hombre y de la Iglesia a lo largo de la historia, mostrando cómo la fe cristiana se ha encarnado en la vida de la Iglesia y sigue ofreciendo claves para nuestro tiempo

Más que una mirada arqueológica, este conjunto de trabajos quiere ser una invitación a descubrir la actualidad del pensamiento tomista y su capacidad de generar diálogo entre tradición y presente. Invitamos así al lector a descubrir cómo la teología, en su pluralidad de voces, sigue siendo una fuente viva de sabiduría para el mundo de hoy.

La figura de Santo Tomás de Aquino atraviesa varios de los estudios aquí reunidos. Sus himnos eucarísticos, analizados en clave histórico-literaria, revelan la capacidad del Aquinate para unir la hondura doctrinal con la belleza poética, ofreciendo a la liturgia palabras que aún hoy alimentan la oración de los fieles.

Son, en suma, testimonio de la síntesis entre belleza, verdad y oración que caracterizó la vida del Aquinate. A ello se une la reflexión sobre su doctrina eucarística, donde la teología alcanza una de sus cumbres en la formulación precisa de la transustanciación y la presencia real de Cristo, profundizando, en el caso del artículo aportado en la idea de sacrificio y sacramento.

Ambos estudios nos recuerdan que Tomás no fue solo un pensador especulativo, sino un testigo profundamente eucarístico, cuya teología desemboca en adoración.

Esa misma capacidad de síntesis aparece en el ámbito de la moral. El artículo dedicado a la ética de la virtud y su diálogo con la psicología práctica revela cómo el tomismo ofrece categorías que permiten comprender la acción humana en clave de integración y plenitud. Complementariamente, el trabajo sobre la virtud de la castidad profundiza en el modo en que Tomás entiende las virtudes como “armas de la luz”, mostrando la castidad no como

mera negación, sino como transfiguración del amor humano en el horizonte pascual.

Aquí se advierte la frescura de un pensamiento capaz de iluminar tanto la vida espiritual como los retos de la educación afectiva en nuestro tiempo.

El pensamiento del Aquinate no puede limitarse a su siglo, y por eso resulta especialmente significativo el artículo que estudia el diálogo de Edith Stein con Santo Tomás. La filósofa carmelita, al traducir y reelaborar las Quaestiones disputatae de veritate, descubrió en la metafísica tomista un interlocutor válido para su propia búsqueda filosófica, en la frontera entre fenomenología y filosofía cristiana

La obra de Stein confirma la vitalidad de la tradición tomista en el siglo XX y su apertura a nuevas síntesis.

Pero este número no se centra únicamente en la figura de Tomás. En el marco del aniversario celebrado, resulta iluminador ampliar la mirada a otros ámbitos en los que la fe y la teología se encarnan. La reflexión sobre teología pastoral y derecho canónico pone de manifiesto que la misión de la Iglesia exige unir misericordia y norma, acompañamiento y justicia, para responder con creatividad a los desafíos de las familias heridas

Por su parte, el estudio histórico sobre los Sitios de Zaragoza y la Virgen del Pilar nos recuerda que la fe ha sido siempre fuente de identidad y de resistencia en la vida de los pueblos.

En este caso, la devoción mariana se entrelazó con el patriotismo en un episodio heroico de la historia española, ilustrando cómo la dimensión espiritual puede sostener la esperanza colectiva en tiempos de prueba.

Los himnos eucarísticos de santo Tomás en la historia de los himnos cristianos

The Eucharistic hymns of Saint Thomas in the history of Christian hymns

Guillermo Cano Gómez

guillermo.cano@sandamaso.es

<https://orcid.org/0000-0003-0627-6465>

Resumen

Cuando en pleno siglo XIII, Tomás de Aquino compuso su célebre “Pange lingua”, la Iglesia llevaba mucho tiempo cantando himnos. Comenzaremos reflexionando sobre lo que caracteriza a un himno frente a otras composiciones poéticas o musicales y, a continuación, recorreremos desde sus inicios más antiguos esta antigua y prolongada tradición himnográfica en la Iglesia, centrándonos en el occidente latino: cómo una parte de los himnógrafos latinos continuaron la tradición culta de la poesía clásica y cómo, llegado el momento, algunos himnógrafos supieron también innovar y cultivar un tipo de poesía más popular.

Para poder comprender las diferencias entre un tipo y otro de poesía, que acabamos de denominar como “culto” y “popular”, nos veremos obligados a explicar algunas nociones de métrica latina clásica y a exponer cómo la evolución de la propia lengua latina condujo a partir del siglo IV a nuevas formas de hacer poesía. En esta nueva forma de hacer poesía en latín, debemos inscribir el “Pange lingua” de Tomás de Aquino.

Palabras clave: *Pange lingua*, Poesía latina, himnografía occidental, Antigüedad tardía.

Abstract

When Thomas Aquinas composed his famous ‘Pange lingua’ in the 13th century, the Church had been singing hymns for a long time. We will begin by reflecting on what characterises a hymn as opposed to other poetic or

musical compositions, and then we will trace this ancient and long-standing hymnographic tradition in the Church from its earliest beginnings, focusing on the Latin West: how some Latin hymnographers continued the cultured tradition of classical poetry and how, when the time came, some hymnographers also knew how to innovate and cultivate a more popular type of poetry.

In order to understand the differences between one type of poetry and another, which we have just referred to as “cultured” and “popular”, we will need to explain some notions of classical Latin metre and explain how the evolution of the Latin language itself led to new forms of poetry from the 4th century onwards. Thomas Aquinas’s ‘Pange lingua’ should be included in this new form of Latin poetry.

Key words: Pange lingua, Latin poetry, Western hymnography, Late Antiquity.

Introducción

Antes de empezar, conviene que definamos brevemente qué es un himno y en qué difiere de otra composición poética. Un himno es una canción destinada a ser interpretada en grupo. Cantar en grupo une a las personas, configura la identidad del grupo y consolida la integración del individuo en el grupo. Los himnos, por tanto, no pertenecen en exclusiva al ámbito de la religión, existen, de hecho, himnos nacionales, himnos de equipos de fútbol, de partidos políticos... Incluso, asociaciones más pequeñas como colegios, parroquias... tienen algunas su propio himno. Sólo con escuchar las primeras notas de un himno despierta en los integrantes del grupo un sentimiento de hermandad.

Los himnos han acompañado a la Iglesia desde sus primerísimos pasos: el mismo san Pablo en algunas de sus cartas hoy contenidas en el Nuevo Testamento, parece reproducir algunos himnos, que la Iglesia en nuestros días continúa rezando en el Oficio Divino. Citaremos tan sólo dos muy conocidos:

“Cristo, a pesar de su condición divina,
no hizo alarde de su categoría de Dios; [...]”¹
“Damos gracias a Dios Padre,
que nos ha hecho capaces de compartir
la herencia del pueblo santo en la luz. [...]”²

Avanzando un poco más en el tiempo, los himnos cristianos vuelven a aparecer en la primera mención que una fuente no cristiana hace sobre los cristianos. Y así leemos en la carta de Plinio al emperador Trajano:

“[...] afirmaban que toda su culpa o error había sido que habían
tenido la costumbre de reunirse en un día determinado antes
del amanecer y de entonar entre sí alternativamente un himno
en honor de Cristo, como si fuese un dios [...]”³

Lo que a ojos de un espectador externo tiene lugar en las reuniones primitivas de cristianos es que cantan juntos. Este es precisamente uno de los

¹ Flp. 2,5-ss.

² Col. 1,12-ss.

³ Plinio el Joven X,96. Trad. J. González Fernández (Biblioteca Clásica Gredos 344) Madrid 2005, p. 559.

pocos rasgos que un pagano podía identificar de sus prácticas religiosas en los cristianos. Recordemos que los cristianos no tenían ninguno de los elementos más identificativos de la religión antigua: templos, sacrificios, ídolos o sacerdotes.

Esta primera noticia sobre los himnos cristianos proviene de la parte oriental del imperio. Cuando Plinio se dirige al emperador Trajano, era gobernador de la provincia de Bitinia (norte de la península de Anatolia)⁴. De manera que, con total seguridad, estos himnos de los que habla en su carta serían en griego. En el ámbito occidental, parece improbable que tan tempranamente (s. II) ya hubiera himnos cristianos en latín.

El comienzo de la himnografía en el Occidente latino

La tradición señala a san Hilario de Poitiers (ya en el siglo IV) como el primer himnógrafo latino, aunque con escaso éxito: apenas conservamos cuatro himnos suyos, de los cuales, el único que nos ha llegado íntegro no todo el mundo admite que sea de Hilario de Poitiers (315-367). Mucha mejor fortuna cosecharon los himnos de san Ambrosio (340-397), algunos de ellos han sido copiados y cantados ininterrumpidamente hasta nuestros días.

Podemos constatar que hasta Prudencio (348-410) no existe una auténtica “especialización” en la entonces incipiente himnografía latina, ya que las principales obras de los himnógrafos anteriores (Hilario, Ambrosio) están escritas en prosa. En cambio, Prudencio es ante todo conocido por sus composiciones poéticas. Junto a Prudencio, también debemos destacar las figuras de su contemporáneo Juvenco y de Sedulio (s. V) como poetas “especializados” o “consagrados”.

Antes de seguir hablando de los primeros himnógrafos latinos debemos hacer algunas consideraciones previas sobre la poesía latina de este período. Como gran parte del arte latino, la poesía latina clásica es heredera de los modelos griegos. Pero con el correr del tiempo, lo clásico fue evolucionando y cambiando. Los clasicistas recalcitrantes vieron (y siguen viendo) en todo

⁴ Plinio, apodado el Joven, para distinguirlo de su tío, autor de la famosa *Historia Natural*, fue gobernador de la provincia de Bitinia a partir del 112 hasta su muerte acaecida muy poco tiempo después.

lo que se aleja del modelo clásico una aberración y, por tanto, toda evolución frente al modelo clásico, se considera más bien una degeneración.

De esta manera, como en el mito de las tres edades, a la edad de oro (el período clásico, es decir, Cicerón en prosa, Virgilio en poesía) le siguió una edad de plata (época argéntea llaman a los escritores de época imperial), a partir de entonces se entiende que la degeneración continuó imparable por los escritores cristianos (con las contadas excepciones de ciceronianos de pro como Jerónimo y Agustín) hasta desembocar en lo que despectivamente se denominó con el cómodo e impreciso nombre de “Edad Media”.

Aunque siempre hubo voces críticas contra este prejuicio que acabo de caricaturizar, no fue hasta ya entrado el siglo XX que se reivindicaron los estudios de los autores “en tierra de nadie” entre el clasicismo y la Edad Media, forjándose el concepto de Antigüedad Tardía o Tardoantigüedad⁵. Desde entonces apreciamos el arte del período de la Antigüedad Tardía (siglos III-V) y no lo juzgamos desde el lecho de Proustes establecido por el clasicismo. Todo el arte de este período hay que entenderlo como una evolución, no como una degeneración de lo clásico.

De la poesía latina clásica a la poesía tardoantigua

Al igual que su modelo griego, la poesía clásica latina se basaba tradicionalmente en la cantidad vocálica de las sílabas, es decir, los poetas conseguían dotar de musicalidad a sus composiciones mediante la combinación precisa de sílabas largas y breves. Este tipo de poesía importado de Grecia se amoldó bien a la lengua latina, pues ambas lenguas distinguían entre sílabas largas y breves.

Sin embargo, en el siglo III, el latín que hablaba la gente por la calle había dejado de distinguir entre una sílaba larga y una breve. De manera que esta forma de hacer poesía fue restringiéndose más aún al ámbito culto y escolar.

⁵ No es posible hablar de este importante concepto sin mencionar la figura de Jacques Fontaine (1922-2015) y algunas de sus principales obras:

Aspectos y problemas de la prosa artística en el siglo III, Turín 1969.

Estudios sobre la poesía latina tardía de Ausonio a Prudencio, París 1980.

Nacimiento de la poesía en el occidente cristiano, París 1983

Este tipo de poesía, llamémosla “culta” es la que encontramos en una de las primeras composiciones poéticas cristianas, *De Ave Phoenix* de Lactancio (240-320), un poco más adelante (ya en el siglo IV), Prudencio, Juvenco y Sedulio cultivaron esta forma de hacer poesía más ampliamente. Este tipo de poesía era adecuada para el público instruido, para aquellos pocos afortunados a los que se les había instruido en la escuela con el latín de Virgilio. Sin embargo, era completamente inadecuada en ambientes populares.

Hilario de Poitiers observó la capacidad que la poesía popular tenía para influir en el pensamiento del vulgo. Himnos arrianos circulaban entre la gente. No olvidemos, de hecho, que Arrio compuso su *Talía* en verso. Para contrarrestar esta perniciosa influencia arriana, Hilario se lanzó también a la composición de himnos que defendieran y celebraran la divinidad del Hijo. Pero en lugar de seguir el viejo modelo de largas y breves, dotó a sus composiciones de musicalidad poética con otros medios.

El latín popular no distinguía largas y breves desde el siglo III, sin embargo, siempre conservó el acento: como en español, no pronunciamos todas las sílabas de una palabra con la misma intensidad, sino que acentuamos una de estas sílabas. La lengua popular había dejado de hacer poesía mediante la combinación de sílabas largas y breves y en su lugar, habían comenzado a componer versos alternando sílabas acentuadas y no acentuadas. De esta manera surgen dos tipos de ritmos: o bien se acentúa el principio (TÁN-TA, TÁN-TA, TÁN-TA...) o bien el final (TA-TÁN, TA-TÁN, TA-TÁN...) Los ritmos que acentúan al principio se denominan trocaicos y los que acentúan al final yámbicos⁶.

Estos fueron los metros que Hilario y Ambrosio emplearon para componer sus himnos “populares”. San Ambrosio de Milán prefirió el ritmo yámbico y gracias al enorme éxito que cosecharon sus himnos, este ritmo será el más frecuente en los himnos latinos. Sin embargo, nosotros nos centraremos en la estrofa trocaica que es el metro empleado en las composiciones que hoy nos ocupan desde Prudencio y Venancio Fortunato hasta el Aquinate.

⁶ Estas denominaciones proceden de la forma antigua de hacer poesía basada en la cantidad vocálica, es decir, en la distinción entre sílaba larga y breve: troqueo (larga-breve) y del yambo (breve-larga). Como únicamente se acentuaba la sílaba larga, una vez perdida la cantidad vocálica, el troqueo pasó de larga-breve, es decir, algo así como “TAÁN-TA”) al mero ritmo (TÁN-TA) y a su vez, el yambo, de breve-larga (“TA-TAÁN”) pasaría a “TA-TÁN”.

Aunque su uso se remonta a Hilario de Poitiers. Este tipo de estrofa trocaica recibe actualmente dos nombres: septenario trocaico o tetrámetro trocaico cataléptico⁷. De las dos denominaciones, la segunda es la más precisa ya que indica que nos encontramos ante cuatro (<*tetra*) medidas (<*metros*)⁸ trocaicas y que ha sufrido una pérdida o sustracción (<*katálepsis*) al final.

Veámoslo con el ejemplo de uno de los himnos de Hilario:

Hymnum dicat turba fratrum, hymnum cantus personet

Si atendemos al ritmo trocaico antes descrito, deberá leerse de la siguiente manera acentual:

Hýmnum dícat túrba frátrum, hýmnum cántus pérsonét⁹

Nótese que si seguimos el ritmo (sílabas acentuadas-sílabas no acentuadas, o sea, TÁN-TA, TÁN-TA...), nos falta una sílaba no acentuada al final, de ahí la *katálepsis* a la que hace referencia su nombre:

Hým	num	dí	cat	túr	ba	frá	trum	hým	num	cán	tus	pér	so	nét	
TÁN	TA	TÁN	TA	TÁN	TA	TÁN	TA	TÁN	TA	TÁN	TA	TÁN	TA	TÁN	TA
1er metro trocaico				2º metro trocaico				3er metro trocaico				4º metro trocaico (cataléptico)			

Con estas someras nociones sobre el tipo de verso en que se compusieron los siguientes poemas, podemos comenzar nuestro recorrido por la tradición himnográfica latina hasta llegar al Aquinate. Será un recorrido muy rápido pues debemos avanzar desde el s. IV hasta el s. XIII.

⁷ Para un desarrollo más detallado sobre este tipo de verso y su evolución véase: F. Pejenaute Rubio, “Una mirada histórica al septenario trocaico latino”, *Helmántica* 54 (2003) 339-368.

⁸ Un metro trocaico estaba formado por dos troqueos (larga-breve, larga-breve) lo cual rítmicamente sonaría TÁN-TA, TÁN-TA.

⁹ Texto completo del himno en latín y una traducción al español en: G. Cano Gómez “Puertas y transiciones en el hymnum dicat atribuido a Hilario de Poitiers” en Id. *Ianua Coeli. Umbral y transiciones en la poesía religiosa*, Madrid 2021, 83-85, 239-241.

Venancio Fortunato (536-610) imitador de Aurelio Prudencio (348-410)

Como hemos apuntado, a partir de san Ambrosio, el empleo del tetrametro trocaico no fue tan frecuente como el ritmo yámbico. De hecho, Prudencio no cultivó especialmente el tetrametro trocaico cataléptico, sin embargo, en el libro IX del *Cathemerinon* (o himno para todas las horas) sí lo hizo. Es reseñable el empleo de este esquema métrico en lugar del otro mucho más común. Es conveniente insistir en este punto, porque las composiciones posteriores que veremos a continuación también seguirán el esquema del tetrametro trocaico y abandonarán con esta elección la amplia senda de los imitadores de los himnos ambrosianos.

Este famoso himno de Prudencio empieza con el verso:

Da, puer, plectrum, choreis ut canam fidelibus

Dame, niño, el plectro para cantar a los fieles coros

Pero adelantemos hasta los versos 82-84

*sólve vócem, méns sonóra, sólve língvam móbilém,
díc tropæúm pássiónis, díc triúmphalém crucém,
pánga véxillúm notátis quód refúlget fróntibús.*

*¡Suelta tu voz, alma mía sonora; suelta tu lengua ágil,
canta el trofeo de la pasión, canta el triunfo de la cruz,
canta la bandera, cuya señal refulge en nuestras frentes!¹⁰*

Como señalaron otros estudiosos con anterioridad¹¹, estos versos inspiraron el principio del himno de Venancio Fortunato (536-610) sobre la cruz:

*Pánga, língua, glóriósi prœliúm certáminís
ét supér crucís trophæo díc triúmphum nóbilém,
quálitér redémptor órbit ímmolátus vícerít.*

¹⁰ Texto y traducción: A. Ortega, *Obras de Prudencio* (BAC 427) Madrid 1981, 122-125.

¹¹ S. Mariner Bigorra, "Prudencio y Venancio Fortunato: influencia de un metro" *Bibliotheca Salmanticensis*. Estudios 11 (1975) 334.

Canta, lengua, el combate del glorioso certamen
y cuenta el célebre triunfo acerca del trofeo de la cruz
cómo el redentor del mundo venció inmolado.¹²

Los ecos entre la poesía de Prudencio y de Venancio Fortunato van más allá del tipo de estrofa, aunque la coincidencia no es tampoco baladí, ya que era más habitual seguir el ejemplo de Ambrosio que utilizaba yambos en lugar de troqueos. Además de la célebre invitación a la lengua o a la boca a cantar, también aparecen varios términos compartidos: la cruz, el triunfo, el trofeo.

Profundicemos un poco más en la exhortación. Aunque la vinculación con Prudencio es evidente, la genialidad de Venancio Fortunato le llevó a situarla precisamente al inicio de la composición, recordemos que los versos de Prudencio son del 82 al 84. Esta innovación de Venancio Fortunato frente a Prudencio recuerda por otra parte a otro rasgo todavía aún más antiguo, pues tanto la *Iliada* como la *Odisea* de Homero comienzan con dos imperativos similares: ᾄειδε (canta) y ἔννεπε (habla, cuenta...)

Canta oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles (Iliada).

Háblame, oh musa, del hombre de múltiples tretas (Odisea).

Tomás de Aquino 1224-1274 imitador de Venancio Fortunato (536-610)

Este comienzo de Venancio Fortunato inspiró a su vez una gran cantidad de himnos posteriores. La enciclopedia alemana *Lexikon für Theologie und Kirche* apunta a casi un centenar de himnos que empiezan con las palabras “*Pange lingua*”¹³. Por su parte, Isidoro Rodríguez, eleva el número a más de 120¹⁴. Ambas fuentes se remiten a la magna obra del estudioso francés

¹² Texto y traducción: C. J. Nusch “El encomio de la tierra y otros tópicos epigráficos antiguos en un himno temprano-medieval: *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* de Venancio Fortunato” en: VII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales, La Plata 2015, 1. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/55312>

¹³ *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7 (1998) coll. 1311-1312, s.v. “*Pange, lingua*”.

¹⁴ O.C. p. 123, n. 82.

de principios del siglo pasado, Ulysse Chevalier¹⁵. Es necesario un estudio exhaustivo de todos estos himnos que pueda arrojar luz sobre la época y lugar de composición de cada uno de estos himnos. Tampoco se debe descartar que algunos quizá no fueran inspirados por Venancio Fortunato, sino más bien por Tomás de Aquino, cuyo himno alcanzó una fama aún mayor.

En cualquier caso, entre los más de 120 himnos que el sonoro comienzo del *Pange lingua* de Venancio Fortunato inspiró, destaca ampliamente el *Pange lingua* atribuido a Sto. Tomás. Una vez más el mismo discípulo volvió a superar a otro maestro suyo, en este caso, un “maestro” en sentido figurado, pues los separan seis siglos de historia.

El *Pange lingua* de Sto. Tomas también fue compuesto en tetrámetros trocaicos, insertándose de esta manera en una tradición ya antiquísima en el siglo XIII, pero incorpora una innovación reseñable que también lo vincula con la poesía en lengua vernácula. Sigue el mismo ritmo trocaico que su antecesor, pero añade los finales iguales de cada verso (-ium), lo que conocemos como rima, de enorme éxito en la poesía de las lenguas vernáculas.

*Pánge, língua, glóriósi Córporís mystériium,
sánguínisque prétiósi, quém in mún*di* prétiium
frúctus véntris génerósi Réx effúdit Géntiium.*

*Canta, lengua, el misterio del cuerpo glorioso
y de la preciosa sangre, que, como precio del mundo,
derramó el rey de los pueblos, fruto de vientre generoso.*

El primer *Pange lingua* de Venancio Fortunato (536-610) es un canto a la cruz. Como hemos señalado, Venancio Fortunato se inspiró a su vez en un fragmento de un himno de Aurelio Prudencio (348-410) donde también había hablado precisamente de la cruz. Sin embargo, el *Pange lingua* de Tomás no versa sobre la cruz, sino sobre la eucaristía. El parecido de las palabras iniciales contrasta con el cambio (aparentemente radical) del tema. Parece razonable considerar que con esta llamativa imitación Sto. Tomás quisiera establecer un vínculo muy fuerte entre el sacrificio de la eucaristía y el sacrificio de la cruz. Confirman esta hipótesis los versos inmediatamente

¹⁵ U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, tome II (Lovaina 1897) p. 289, tome III (Lovaina 1904) p. 468-469, tome IV (Lovaina 1912) p. 264-265.

siguientes: “sanguinisque pretiosi, quem in mundi pretium / fructus ventris generosi Rex effudit Gentium” (“y de la preciosa sangre, que, como precio del mundo, derramó el rey de los pueblos”). Según esta interpretación, el *Pange lingua* de Tomás no subraya el aspecto íntimo o devocional como el *Adorate devote* (“Te adoro con devoción”), sino más bien el carácter épico de la salvación universal actualizada en el sacramento de la eucaristía.

Conclusión

El recorrido por la tradición himnica en la que se inserta el *Pange lingua* de Tomás de Aquino nos lleva a apreciar los rasgos que ha conservado, pero también a subrayar aquellos aspectos en los que ha innovado. Estas innovaciones sólo pueden percibirse si se conoce la tradición precedente. A nivel formal hemos destacado la aparición de la rima, que tendrá un largo recorrido en la poesía de diferentes lenguas romances. En cuanto al contenido, hemos llamado la atención sobre el cambio en la temática: Venancio Fortunato había exaltado el misterio de la cruz con su *Pange lingua*, en cambio, Sto. Tomás dedicó el suyo a la eucaristía. Este cambio en la temática no nos parece casual, antes bien, creemos que el Aquinate quiso vincular ambos misterios el de la cruz y el de la eucaristía haciendo coincidir el comienzo de su himno eucarístico con las primeras palabras de un himno muy conocido sobre la cruz.

Bibliografía

AA.VV. *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7 (1998)

Cano Gómez, G., “Puertas y transiciones en el hymnum dicat atribuido a Hilario de Poitiers”, en Id. (ed.) *Ianua Coeli. Umbrales y transiciones en la poesía religiosa*, Ediciones San Dámaso, Madrid 2021.

Chevalier, U., *Repertorium hymnologicum*, (6 vols.) Louvain 1892-1921.

Fontaine, J. *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, Collection des études augustinienes, Paris 1983.

Fontaine, J., *Aspects et problèmes de la prose d'art au III^e siècle : la genèse des styles latins chrétiens*, Bottega d'Erasmus, Turin 1969.

Fontaine, J., *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Les Belles Lettres, Paris 1980.

González Fernández, J. (Trad.), *Plinio el Joven Cartas*, (Biblioteca Clásica Gredos 344) Madrid 2005.

Mariner Bigorra, S., “Prudencio y Venancio Fortunato: influencia de un metro” *Bibliotheca Salmanticensis. Estudios* 11 (1975) 334.

Nusch, C.J., “El encomio de la tierra y otros tópicos epigráficos antiguos en un himno temprano-medieval: Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis de Venancio Fortunato”, en *VII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales*, La Plata 2015. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/55312>

Ortega, A., *Obras de Prudencio* (Biblioteca de Autores Cristianos 427) Madrid 1981.

Pejenaute Rubio, F., “Una mirada histórica al septenario trocaico latino”, *Helmántica* 54 (2003) 339-368.

Actualidad de la psicología de santo Tomás: Virtud, amor y personalidad

The relevance of Saint Thomas' psychology today: Virtue, love and personality

Martín F. Echavarría

echavarría@uao.es

<https://orcid.org/0000-0003-3398-8134>

Resumen

Santo Tomás de Aquino es un autor que ha tenido una influencia en la psicología contemporánea más importante de lo que suele conocerse. Se han inspirado en él autores cristianos dedicados a la psicología experimental, como Moore, Gemelli y Barbado. Lo han hecho también importantes psicoterapeutas, como Allers y Terruwe. En la psicología de las emociones y de la personalidad, tenemos a Arnold y Gasson. Nuestro artículo se centra especialmente en el tema de la personalidad mostrando, a partir de las aproximaciones entre ética y psicología de la virtud de la Psicología positiva de Seligman, y de autores como Fromm y Allport, la importancia del aporte de la concepción de los hábitos de santo Tomás. Este nos provee de una visión de la personalidad como un conjunto organizado de hábitos operativos en cuya estructuración juega un papel fundamental el amor personal.

Palabras clave: Tomás de Aquino; Psicología tomista; Psicología positiva; Psicología de la personalidad; Amor de amistad

Abstract

Saint Thomas Aquinas is an author who has had a greater influence on contemporary psychology than is commonly known. Christian authors dedicated to experimental psychology, such as Moore, Gemelli, and Barbado, have been inspired by him. So have important psychotherapists, such as Allers and Terruwe. In the psychology of emotions and personality, we have Arnold and Gasson. Our article focuses particularly on the subject of personality, showing, based on the approaches between ethics and the psychology of virtue in Seligman's positive psychology, and authors such as Fromm and Allport, the importance of the contribution of Saint Thomas's conception of

habits. This provides us with a vision of personality as an organised set of operational habits in whose structuring personal love plays a fundamental role.

Key words: Thomas Aquinas; Thomistic psychology; Positive psychology; Personality psychology; Friendship love

Santo Tomás y la psicología contemporánea

Es evidente que santo Tomás de Aquino es un autor de enorme autoridad en teología y en metafísica, habiendo sido propuesto repetidamente por el Magisterio de la Iglesia como guía y modelo para estos estudios. Menos conocido, sin embargo, es el posible aporte del que san Juan Pablo II llamó Doctor Humanitatis para la fundamentación de una psicología integral.

Para empezar, es importante señalar el dato de que el tomismo ha jugado algún papel en la historia de la psicología contemporánea. Hablando en general, la influencia de la filosofía en el desarrollo de la psicología contemporánea ha sido más importante de lo que se suele reconocer. Sin corrientes filosóficas como el empirismo, el neokantismo, el vitalismo, el positivismo, el neopositivismo, la fenomenología y el existencialismo, entre otras, no se comprendería el desarrollo de la psicología actual, aunque también se ha dado el influjo inverso de las corrientes de psicología sobre la filosofía. Entre aquellas influencias filosóficas sobre la psicología no faltan las clásicas, sobre todo las del aristotelismo y del estoicismo. Pero menos conocida, aunque igual de real, es la influencia de santo Tomás.

El inicio convencional de la psicología contemporánea es la fundación, en 1879, del primer laboratorio universitario de psicología experimental en la Universidad de Leipzig por Wilhelm Wundt. Pocos años más tarde, se fundaron laboratorios de psicología experimental en las principales universidades del mundo, y las católicas no fueron la excepción. En la Universidad Católica de Lovaina, el Cardenal Mercier no sólo fue el fundador del Instituto de Filosofía, del que surgió una escuela de psicología que hizo interesantes aportes a la psicología experimental de la percepción, sino que se preocupó por dar a esta nueva psicología un marco teórico tomista. Allí se formaron el P. Zaragüeta¹ y Zubiri². Pero la escuela de Lovaina no fue la única en preocuparse por la relación entre la psicología filosófica tomista y la psicología experimental. En Estados Unidos, hay que mencionar al P.

¹ Joaquín García-Alandete, "Ciencia y metafísica en la psicología neoescolástica de Juan Zaragüeta Bengoechea (1883-1974)", *Espíritu* 70, n° 162 (2021), 339-371; Joaquín García-Alandete, "La "Escuela de Lovaina" en la psicología española semblanza y contribuciones básicas de Juan Zaragüeta Bengoechea", *Scripta theologica* 55, n°3 (2023), 691-723.

² Germán Marquín Argote, "Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 12 (1985), 363-382.

Thomas Verner Moore, psiquiatra y psicólogo experimental³, discípulo de Wundt, en la Catholic University of America de Washington⁴, donde fundó uno de los primeros laboratorios de psicología experimental de aquel país. Moore terminó sus días como cartujo en Burgos. También en Estados Unidos hay que mencionar a Robert E. Brennan, dominico⁵. En Alemania, a Joseph Fröbes, jesuita, discípulo de psicólogo Georg E. Müller⁶. En Italia, el médico y psicólogo franciscano Agostino Gemelli, fundador de la Universidad Católica de Milán, fue un pionero de la psicología experimental⁷. En Roma, donde fundó un laboratorio de psicología experimental en el Angelicum, tenemos al dominico español Manuel Barbado, que después fomentó también el desarrollo de la psicología experimental en España desde el CSIC⁸. Discípulo y continuador suyo fue Manuel Úbeda Purkiss⁹, también dominico, autor de la introducción al tratado sobre el hombre de la clásica edición bilingüe de las obras de santo Tomás de la BAC. En Barcelona se puede mencionar al P. Fernando Ma. Palmés, director general de la Balmesiana y profesor de

³ Richard Noll, Colin G. DeYoung y Kenneth S. Kendler, *Thomas Verner Moore*, *Journal of Psychiatry* 174, n° 8 (2017), 729-730.

⁴ Cf. Thomas V. Moore, *A Study in Reaction Time and Movement*, (Washington D.C.: Catholic University of America, 1904); Thomas V. Moore, *Dynamic Psychology. An Introduction to Modern Psychological Theory and Practice*, (Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1926); Thomas V. Moore, *Cognitive Psychology*, (Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1939); Thomas V. Moore, *The Nature and Treatment of Mental Disorders*, (London: William Heinemann, 1944).

⁵ Cf. Robert E. Brennan, *History of psychology, from the standpoint of a Thomist*, (New York: Macmillan, 1945); Robert E. Brennan, *General Psychology: A Study of Man Based on St. Thomas Aquinas*, (New York, Macmillan, 1952).

⁶ Joseph Fröbes, *Compendium psychologiae experimentalis*, (Roma: Pontifica Universitas Gregoriana, 1937).

⁷ Cf. Agostino Gemelli, *Orientaciones de la psicología experimental*, (Barcelona: Subirana, 1927); Agostino Gemelli, *Psicología de la edad evolutiva*, (Madrid: Razón y fe, 1964); Agostino Gemelli y Giorgio Zunini, *Introducción a la Psicología*, (Barcelona: Miracle, 1961).

⁸ Cf. Joan d'Avila Juanola, "El tomismo en la obra psicológica de Manuel Barbado", en Enrique Martínez y Lucas Prieto, *Tomismo Hispano*, (Madrid: Dykinson-Sindéresis, 2024), 317-326; Manuel Barbado, *Propedeutica alla psicologia* (Roma, 1926); Manuel Barbado, *Introducción a la Psicología Experimental* (Madrid: Voluntad, 1928); *Estudios de psicología experimental* (Madrid: CSIC, 1946-1948).

⁹ Cf. Alejandra Ferrándiz, José Carlos Loredó Narciandi y Enrique Lafuente Niño, "Psicofisiología y Escolástica. La contribución de Manuel Úbeda (1913-1999) a la Psicología española", *Revista de historia de la psicología* 21, n° 2-3 (2000), 119-140.

psicología en la Facultad Filosófica de los jesuitas en Sant Cugat del Vallés¹⁰. Todos ellos, sacerdotes y religiosos, tuvieron la preocupación de leer los nuevos datos aportados por la investigación experimental, psicológica y fisiológica, desde la psicología filosófica del Aquinate. A su vez, desde el campo filosófico, varios autores tomistas se preocuparon muy tempranamente por el tema de la psicología de la percepción, como Edmond Domet de Vorges ya a finales del s. XIX¹¹ o, a mediados del siglo pasado, Cornelio Fabro, en dos libros, ya clásicos: *Fenomenologia della percezione*¹² y *Percezione e pensiero*¹³.

Por otra parte, en la época clásica de la psicoterapia algunos autores, en su mayoría laicos y psiquiatras, se esforzaron por fundamentar la práctica psicoterapéutica en la antropología tomista. Es importante señalar en este ámbito al psiquiatra y filósofo austríaco Rudolf Allers, discípulo de Alfred Adler y maestro de Viktor Frankl, que insistió en la importancia de la fundamentación antropológica de la psicología y la psicoterapia, como también en sus conexiones con la ética¹⁴. También la psiquiatra holandesa Anna Terruwe desarrolló su práctica de la psicoterapia basándose en lo que ella llamaba, con una expresión no muy feliz (por wolffiana), la *psicología racional* tomista. Ella y su discípulo Conrad Baars propusieron el diagnóstico de un nuevo síndrome, el de *privación emocional*, que puede servir para entender algunas de las situaciones de carencia afectiva que son tan frecuentes en nuestros

¹⁰ Cf. Fernando Ma. Palmés, *Psicología experimental y filosófica*, (Barcelona: Editorial Atlántida, 1948).

¹¹ Edmond Domet de Vorges, *La perception et la psychologie thomiste*, (Paris: A. Roger et F. Chernoviz, 1892).

¹² Cornelio Fabro, *Opere 5: La fenomenologia della percezione*, (Segni: EDIVI, 2006). La publicación original se hizo en el año 1941 y tuvo una segunda edición en 1961 por la editorial Morcelliana.

¹³ Cornelio Fabro, *Opere 6: Percezione e pensiero*, (Segni: EDIVI, 2006). La publicación original tuvo dos ediciones, una del año 1941 y otra de 1962 por Vita e pensiero. Hay una traducción al español de EUNSA.

¹⁴ Cf. Martín F. Echavarría, "Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia", *Espíritu* 62, n° 146 (2013), 419-431.

días¹⁵. En los últimos decenios, la orientación tomista en psicoterapia se ha revitalizado, y tiene exponentes en Europa, Estados Unidos y Sudamérica¹⁶.

Hay otros ámbitos en los que la psicología de santo Tomás ha mostrado su actualidad, como el de la psicología de las emociones y el de la personalidad, que no desarrollamos aquí porque lo haremos más adelante.

Aportes de santo Tomás a la psicología más reconocidos

Señalemos algunos de los temas en los que es bien conocido el aporte de santo Tomás a la psicología. Karl Jaspers, que antes de ser un renombrado filósofo existencialista fue un reputado psiquiatra y que, según su propio testimonio, pasó de la psiquiatría y la psicología a la filosofía cuando descubrió, siguiendo a Aristóteles que el alma es “en cierto modo, todo”¹⁷, escribía en su clásica *Psicopatología general*:

¹⁵ Cf. Roberto Marchesini, *La psicologia e san Tommaso d'Aquino: Il contributo di Padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad W. Baars*, (Crotona: D'Ettoris, 2013).

¹⁶ Por ejemplo, cf. Ignacio Andereggen y Zelmira Seligmann (eds.), *La psicología ante la gracia*, (Buenos Aires: EDUCA, 1997); Martín F. Echavarría, *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, (Girona: Documenta Universitaria, 2005); Lamartine de Hollanda Cavalcanti Neto (ed.), *Psicologia geral sob o enfoque tomista*, (São Paulo: Instituto Lumen Sapientiae, 2010); Thomas L. Spalding, James M. Stedman, Christina L. Gagné y Matthew Kosteletzky, *The human person. What Aristotle and Thomas Aquinas Offer Modern Psychology*, (Basel: Springer, 2019); Paul C. Vitz, William J. Nordling y Craig S. Titus, *A Catholic Christian Meta-Model of the Person. Integration with Psychology and Mental Health*, (Sterling, VA: Divine Mercy University Press, 2020); Brian Thomas Becket Mullady, *St. Thomas Aquinas Rescues Modern Psychology*, (Irondale: EWTN, 2022); Donald Boland, *Science, Psychology and Thomas Aquinas*, (St. Louis, MO: En Route Books and Media, 2023); Rafael de Abreu, *Introdução à Psicoterapia Tomista*, (Osasco: Editora Domine, 2023); Stefano Parenti, *Sulle spalle di giganti. Psicoterapia nella prospettiva di Tommaso d'Aquino*, (Squillace: D'Ettoris, 2024); Patricia E. Schell, *El crecimiento humano: Hacia una psicología del desarrollo según los principios de Santo Tomás de Aquino*, (Buenos Aires: Sponsa Verbi, 2025).

¹⁷ Así explica este pasaje en el Prólogo a la cuarta edición alemana de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, (Madrid: Gredos, 1967), 11: “Había sido recibido en el cuerpo docente de la universidad, con la finalidad de conseguir la cátedra de Psicología, no la de Filosofía. Apoyado en la frase de Aristóteles: ‘el alma, es en cierto modo, todo’ comencé con la mejor voluntad a encuadrar bajo el nombre de Psicología todo lo que se puede saber, pues no hay nada, que en este sentido amplio, no tenga un lado psicológico”. Esta obra es de 1919, y

El estudio de la psicología de Santo Tomás vale la pena todavía hoy. Es el modelo originario y la realización de un gran tipo. Sus clasificaciones merecen ser meditadas. Exponemos algunas: Tomás distingue el conocimiento sensorial y el poder sensorial como *inmediatamente* dependientes del cuerpo, de la razón y del poder espiritual como *mediatamente* dependientes del cuerpo. Lo *sensorial* se divide primero en los sentidos externos, el tacto, el gusto, el olfato, el oído, la vista; en segundo lugar, en las capacidades sensoriales internas, entre las cuales el *sentido general* (por él se vuelven conscientes las diversas sensaciones de los sentidos y es captado lo sensible general -movimiento y sosiego, unidad y multiplicidad, tamaño, figura; es el centro en el que se agrupan en una unidad todos los sentidos), la *imaginación* (conserva las impresiones y las reproduce en las representaciones y la fantasía), el *juicio sensorial* (los instintos, los impulsos instintivos, la capacidad instintiva de estimación, superan la percepción e incluyen un juicio; son una especie de participación en la razón), la *memoria sensorial* (conserva las experiencias sensoriales provistas con un signo del tiempo). A esto se añade en tercer término la capacidad sensorial del *appetitus concupiscibilis, irascibilis* y las pasiones (*passiones*)¹⁸.

Jaspers toca aquí los puntos centrales de lo que suele reconocerse como meritorio y relevante hoy en la psicología filosófica de santo Tomás. Vayamos por partes. Lo primero que nos ofrece el Aquinate es una solución realista y profunda del problema psicosomático, que atormentó, y sigue atormentando, a los filósofos y psicólogos poscartesianos, quienes lo plantean como el *problema mente-cerebro*. En la psicología actual se ha tendido, o a un psicologismo que deja de lado el cuerpo, o a un materialismo que elimina el alma. El psicologismo pierde de vista el carácter del alma como principio animador del cuerpo, es decir, de su realidad de alma propiamente dicha, de forma sustancial. En el materialismo, por su parte, se intenta explicar la conducta humana sin recurrir a la realidad del alma. De ambas maneras,

supone para Jaspers el momento de su paso de la psiquiatría a la psicología y, mediante ella, a la filosofía. En este momento, los principales influjos filosóficos en su pensamiento son los de Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey.

¹⁸ Karl Jaspers, *Psicopatología general*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 256. Este libro se publicó por primera vez en 1913 y hubo cinco ediciones hasta 1946.

tenemos lo que se ha llamado una “psicología sin alma”¹⁹. El alma humana es forma sustancial del cuerpo y, al mismo tiempo, es una realidad espiritual y subsistente. De esta manera se satisfacen tanto los requerimientos de la realidad experimentada de nuestra esencial corporalidad, se ponen las bases de la dignidad del cuerpo humano y también de la interioridad e inmortalidad del alma²⁰.

Por otro lado, uno de los déficits fundamentales de las teorías psicológicas contemporáneas es la pérdida de la noción aristotélica y tomista de *potencia del alma*. En el campo de la psicología, la responsable próxima de este defecto fue la psicología dinámica de Herbart, que fue modelo tanto para la psicofísica del s. XIX, como para el mecanicismo de Freud²¹. Esta psicología ponía como los elementos fundamentales de la psicología las *representaciones*, que funcionarían como fuerzas en equilibrio o en movimiento, y creía poder prescindir de lo que en aquel momento se llamaba la *psicología de las facultades*, cuyo último gran representante habría sido Kant. En realidad, esa psicología de las facultades ya había perdido el principio que permitía hablar de potencias del alma: las nociones aristotélicas de acto y potencia. Sin la noción de potencia del alma, no se entienden los principios que hacen posibles desde su raíz las operaciones del alma y la psicología se transforma en una mecánica en la que el sujeto no juega ningún papel frente al juego de representaciones que acaecen en su interior según leyes deterministas. Pero, además de la noción de potencia del alma, nunca recuperada por las teorías psicológicas contemporáneas, tenemos la clasificación, descripción y definición de estas potencias y de sus operaciones en santo Tomás: la diferencia entre potencias vegetativas, sensitivas y racionales; la diferencia entre potencias cognoscitivas y apetitivas; la diferencia entre sentidos externos y sentidos internos, y entre estos y el entendimiento; la diferencia entre apetito sensitivo y voluntad. Sin estas distinciones, no sólo el hombre abstracto, sino el hombre concreto es incomprensible²².

¹⁹ Hubert Gruender, *Psychology Without a Soul*, (St. Louis: Becktold, 1917).

²⁰ Cf. Martín F. Echavarría, “¿Es Tomás de Aquino un materialista inconsecuente o un mal cartesiano?”, *Espíritu* 73, nº 168 (2024), 287-313.

²¹ Cf. Paul-Laurent Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana*, (México, D. F.: Siglo XXI, 1982), 129-142.

²² Cf. Ignacio Andereggen, “Santo Tomás de Aquino, psicólogo”, *Sapientia* 54, nº 205 (1999), 58-68; 60.

Jaspers destaca especialmente algunos puntos; en primer lugar, la teoría de los sentidos. El Aquinate sigue la concepción intencional aristotélica, que distingue las potencias por sus objetos²³. Sigue también la concepción holística del Estagirita, que se manifiesta en la distinción entre *sensibles per se* y *sensibles per accidens*²⁴. Esta distinción es la que permite entender la organización de la percepción, que no es el resultante de la mera asociación de sensaciones. Ya al nivel de la sensación externa tenemos una primera organización objetiva, que da lugar a la distinción, dentro de los sensibles *per se*, es decir de aquellos objetos captados directamente por el sentido, entre sensibles propios (las cualidades que especifican a cada sentido) y sensibles comunes (determinaciones cuantitativas que se manifiestan a varios sentidos por medio de los sensibles comunes). Jaspers se equivoca al decir que los sensibles comunes son captados por el sentido común. Los sensibles comunes son objetos esencialmente sensibles, y nos son dados ya en la sensación²⁵. El sentido común, primero de los *sentidos internos*, permite la toma de conciencia sensorial de esos datos, que se conservan, reproducen y combinan por la acción de la imaginación. Los sensibles *per accidens*, en cambio, son los significados (*intentiones*) captados en los datos perceptivos por un sentido interno que santo Tomás llama facultad *estimativa* (en los animales) y *cogitativa* (en el hombre). Se dice que estos significados son sentidos porque la cogitativa los percibe en continuidad vital con la experiencia sensorial actual. La memoria, que menciona aquí Jaspers, es la memoria que es sentido interno, y que permite no sólo la ubicación temporal de los recuerdos, sino también la elaboración de lo que santo Tomás llama el *experimentum*. Este es la síntesis final del procesos perceptivos, que permite el aprendizaje práctico, pero que también representa de modo particular los significados que, por abstracción e inducción, serán considerados a un nivel más abstracto por la inteligencia²⁶.

Jaspers menciona también la teoría de las pasiones de santo Tomás. Esta se ha mostrado de especial actualidad en la psicología contemporánea de las *emociones*, pues la palabra clásica *pasión* fue sustituida con aquella otra desde el siglo XVII. Esta actualidad destaca en la teoría de la psicología

²³ *De anima*, I, II, c. 3ss.

²⁴ *Ibidem*, c. 6.

²⁵ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 3.

²⁶ *Ibidem*, a. 3. Cf. Victorino Rodríguez, *Los sentidos internos*, (Barcelona: PPU, 1993).

checa-americana Magda Arnold²⁷. Esta autora, con la colaboración del psicólogo y sacerdote jesuita John Gasson, propuso una teoría psicológica de las emociones, con base experimental y fisiológica, inspirada de modo muy evidente por la teoría de las pasiones de santo Tomás. Santo Tomás considera a las pasiones como realidades psicosomáticas, con un aspecto formal, la tendencia, y un aspecto material, las transformaciones orgánicas²⁸. La misma idea se encuentra en Arnold. Esta llega incluso a proponer una división de las emociones fundamentales que es, básicamente y literalmente, la de los once géneros de pasiones de santo Tomás, seis de apetito concupiscible y cinco del irascible²⁹. Arnold suele ser conocida como la iniciadora del giro cognitivo en la psicología de las emociones, y su influencia es innegable y amplia en el desarrollo de la psicología de las emociones de los últimos 70 años, empezando por la psicología del estrés de Richard Lazarus³⁰. Arnold también incursionó en la psicología de la personalidad³¹, a tal punto que Gordon Allport, quien suele ser considerado el padre de la psicología de la personalidad como disciplina académica, habla en su célebre libro *Pattern and Growth in Personality* de una escuela de psicología tomista de la personalidad, citándola a ella y a Gasson³². Es en el tema de la personalidad en el que nos vamos a concentrar a continuación, comenzando por otro concepto con el que está emparentado, que es el de *persona*³³.

²⁷ Cf. Magda B. Arnold, *Emoción y personalidad*, 2. Vols., (Buenos Aires: Losada, 1969).

²⁸ Cf. *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 2 co; *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 63, n. 6; *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, ad 2.

²⁹ Cf. Martín F. Echavarría, “Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino”, en Serge-Thomas Bonino y Guido Mazzota (eds.), *Le emozioni secondo san Tommaso*, (Roma: Ubaniiana University Press), 47-81.

³⁰ Cf. Randolph R. Cornelius, “Magda Arnold’s Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal”, *Cognition and Emotion* 20, n° 7 (2006), 976-1000.

³¹ Cf. Magda B. Arnold y John A. Gasson, *The Human Person. An Approach to an Integral Theory of Personality*, (New York: The Roland Press Company, 1953).

³² Cf. Gordon W. Allport, *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, (Barcelona: Herder, 1986), 449.

³³ Cf. Martín F. Echavarría, “Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona”, *Espíritu* 59, n° 139 (2010), 207-247.

La persona

Además de aquellos temas fundamentales de psicología, el pensamiento del Aquinate provee a la psicología de otros aportes de orden más elevado: metafísico y teológico. El primero de ellos es el concepto de *persona*. Frente a una psicología que muchas veces habla de su sujeto como de un *sistema* o un *organismo*, el concepto de persona permite una real visión integral del individuo humano, que es quien posee el alma y sus potencias, y quien ejerce sus actos singularmente. En efecto, el ser humano no es un fenómeno más entre otros, ni un mero animal, un poco más evolucionado que los demás, ni un organismo, ni un sistema, sino que es una persona. El concepto de persona implica la posesión de una especial *dignidad*. Por ser persona el ser humano tiene una perfección que no poseen los otros entes materiales: es capaz de entender la esencia de las cosas, es capaz de tener conciencia de sí y es dueño de sus actos, de modo que no es *actuado* por su entorno o sus impulsos, sino que *actúa* él por sí mismo. Esto hace de la persona lo más individual y activo: “De un modo más especial y perfecto se da lo particular y el individuo en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no son sólo actuados, como las demás cosas, sino que actúan por sí mismos”³⁴. Esta concepción contrasta no sólo con el punto de partida del conductismo radical, y con todo ambientalismo, sino también con estas palabras de Sigmund Freud en su libro *El yo y el ello*:

Ahora, creo, nos deparará gran ventaja seguir la sugerencia de [...] Georg Groddeck, quien insiste, una y otra vez, en que lo que llamamos nuestro “yo” se comporta en la vida de manera esencialmente pasiva, y -según su expresión- somos “vividos” por poderes ignotos, ingobernables³⁵.

Vemos aquí la consecuencia de lo que hemos dicho anteriormente de la psicología sin alma y sin potencias. En este caso, más radicalmente, sin persona. En efecto, mientras que para Freud el hombre no es persona, sino un títere de su ello, es decir de fuerzas impersonales, para el Aquinate el hombre, como

³⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, co. La traducción de todos los textos de santo Tomás es nuestra. El texto está tomado del *Corpus Thomisticum* (<https://www.corpusthomisticum.org/>).

³⁵ Cf. Sigmund Freud, “El yo y el ello”, en *Obras completas XIX*, (Buenos Aires: Amorrotu, 1997), 25.

persona, es el centro dinámico de su propia vida. Esta concepción de santo Tomás tiene una consecuencia muy importante para la psicología práctica porque su máxima individualidad como persona exige que la atención psicológica se enfoque de un modo personal. Si bien todos los seres humanos compartimos la misma naturaleza, y eso hace que tengamos facultades comunes, sin embargo, cada uno, como persona, es único, y debe ser tratado como algo especial³⁶. Además, a pesar de las imperfecciones inherentes a la naturaleza humana y a las concretas imperfecciones que pueden limitar su pleno despliegue, la persona en cuanto tal es una realidad activa, que, por lo tanto, debe jugar también un papel activo en la formación y cura de su propia personalidad. Por eso, el hombre es, en cierto modo, causa de su propia personalidad, por la formación de los hábitos (virtudes y vicios). Para comprender esto es necesario, por motivos que se comprenderán enseguida, decir algunas cosas sobre las relaciones entre ética y psicología en algunas tendencias recientes de la psicología.

Ética y psicología

Una de las áreas más pujantes de la investigación actual en psicología es la que se conoce como *Psicología positiva* (*Positive Psychology*). Se trata de una tendencia fundada por Martin Seligman, un psicólogo americano con gran reputación como investigador que, tras muchos años de investigación clínica, se propuso estudiar el *carácter* plenamente desarrollado. Según este autor, hasta muy recientemente la psicología habría sido una psicología *negativa* por estar especialmente centrada en los trastornos, descuidando la psicología de la madurez y de la excelencia. Se habrían conseguido avances en el tratamiento de los trastornos mentales pero, en general, estos avances consistirían en ligeras mejoras de la calidad de vida de las personas. Sería como un pasar de -5 a -3. Seligman, por el contrario, propone investigar, con las técnicas de la psicología actual, lo que Aristóteles llamó la *vida buena*, es decir, la felicidad y las virtudes. Esto permitiría pasar de 0 a +3, +5 o +10. Usando una metodología discutible, Seligman y su equipo llegaron a una clasificación de virtudes fundamentales (que llamaron *ubicuas*) que se parece mucho al listado de virtudes clásicas: sabiduría, justicia, valor, templanza,

³⁶ Cf. Martín F. Echavarría, "Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica", en Aquilino Polaino y Gema Pérez Rojo, *Antropología y psicología clínica*, (Madrid: CEU Ediciones, 2013), 53-75.

espiritualidad y humanidad³⁷. Claramente, las cuatro primeras se parecen a las virtudes cardinales, mientras que la humanidad se acerca, según Seligman mismo, a la caridad y la espiritualidad sintetiza la fe y la esperanza. Uno de los autores estudiados por el grupo de Seligman fue santo Tomás, y ellos relacionan explícitamente estas virtudes ubicuas con las virtudes cardinales y teologales de este autor³⁸.

Seligman criticaba a Gordon Allport, padre de la psicología de la personalidad, por haber sustituido la palabra *carácter* por la palabra *personalidad*. El motivo de esta sustitución, tal como explicaba el mismo Allport, era tener un concepto libre de connotaciones morales. Hay buen y mal carácter, pero no hay buena o mala personalidad³⁹. La psicología de la personalidad debería ser descriptiva, y prescindir de calificativos morales. Seligman propone la recuperación de la palabra carácter porque, para estudiar a la personalidad plenamente realizada, sería fundamental contar con el estudio de las virtudes y recuperar la existencia del libre albedrío⁴⁰. En realidad, la posición de Allport es más matizada. Si bien él sostiene esa separación entre ética y psicología de la personalidad, la deja de lado al considerar lo que él llama la personalidad *sana, normal y madura*. Para entenderla no bastaría la “psicología pura”, sino que había que recurrir a un juicio ético:

[...] para que podamos afirmar que una persona es *mentalmente sana, normal y madura*, debemos saber qué son la salud, la normalidad y la madurez. La psicología por sí sola no puede decírnoslo. Está implicado hasta cierto punto el juicio ético⁴¹.

En el fondo, la discrepancia entre Seligman y Allport es más aparente que real. En ambos casos se considera que para entender a la personalidad madura es necesario recurrir a una perspectiva ética, que en el caso de Seligman es explícitamente una ética de las virtudes. Pero Allport y Seligman no

³⁷ Cf. Martin E. P. Seligman, *La auténtica felicidad*, (Barcelona: Vergara, 2003).

³⁸ Cf. Craig Titus, “Aquinas, Seligman, and positive psychology: A Christian approach to the use of the virtues in psychology”, *The Journal of Positive Psychology* 12, nº 5 (2017), 447-458.

³⁹ Allport, *op. cit.*, 51-53.

⁴⁰ Seligman, *op. cit.*, 173-189.

⁴¹ *Op. cit.*, 329.

son los únicos en aproximar ética y psicología. El célebre psicoanalista Erich Fromm, en una entrevista, decía lo siguiente:

La mayoría de los hombres piensan que la psicología es una ciencia relativamente moderna. Opinan eso porque la palabra “psicología” se difundió en general en los últimos 100 o 150 años. Olvidan, sin embargo, que hay una psicología anterior a ésta, que se extendió más o menos desde el año 500 a.C. hasta el siglo XVIII, aunque no se la haya llamado psicología, sino “ética”, y también, más frecuentemente, “filosofía”; pero no era otra cosa que psicología. [...]

Aristóteles escribió un manual de psicología, sólo que le llamó *Ética*. Los estoicos desarrollaron una psicología extremadamente interesante [...]. Encontramos en Santo Tomás de Aquino un sistema de psicología, del que cualquiera podría verosímilmente aprender más que de la mayoría de los textos de psicología actuales. Allí se encuentran las más interesantes y profundas discusiones y análisis de conceptos como: narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos más⁴².

Nos encontramos aquí con una curiosa apreciación de un teólogo católico como santo Tomás por parte de un psicoanalista ateo y neomarxista como Fromm, semejante a la que hemos observado en Jaspers. Fromm sostiene que también para Freud la virtud es el fin del desarrollo del carácter, y que el carácter maduro es el carácter virtuoso. Sus palabras son estas:

En su caracterología Freud presenta también una posición que no es relativista, aunque solamente por su implicación. [...] La caracterología de Freud implica que la virtud es el fin del desarrollo del hombre. Este desarrollo puede ser obstruido por circunstancias específicas y generalmente externas y puede así ocasionar la formación del carácter neurótico. El crecimiento normal, no obstante, producirá el carácter maduro, independiente y productivo, capaz de amar y de trabajar; para Freud, en último análisis, salud y virtud son lo mismo. Pero

⁴² Erich Fromm, *L'amore per la vita*, (Milano: Mondadori, 1992), 82.

esta conexión entre carácter y ética no es explícita. Tuvo que permanecer confusa, en parte, debido a la contradicción entre el relativismo de Freud y el reconocimiento implícito de los valores de la Ética Humanista, y en parte, porque ocupándose principalmente del carácter neurótico, Freud dispensó escasa atención al análisis y a la descripción del carácter genital y maduro⁴³.

Aunque estas afirmaciones respecto de Freud sean probablemente falsas desde el punto de vista histórico, expresan en cambio el pensamiento del mismo Fromm, mostrando una vez más esa conexión íntima que ven estos autores entre el carácter maduro y la virtud. La relación entre ética, personalidad y madurez, que se evidencia en estos autores de psicología no es accidental⁴⁴. La palabra *ética* deriva del griego *ēthikē* (ἠθική), que procede a su vez de *ēthos* (ἦθος), que significa *carácter*, por lo que la *ciencia ética* (ἠθική επιστήμη) es un saber sobre el carácter y tiene como objeto la formación de la personalidad moral. Así lo explicaba santo Tomás exponiendo el significado de la palabra latina *mos*, raíz de *moral*:

[...] conviene considerar qué es *mos*, pues así podremos saber qué es la virtud *moral*. *Mos* tiene dos significados. A veces significa *costumbre*, como se dice en *Hch*, 15: “Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros”. Pero a veces significa cierta inclinación natural, o cuasi natural, a hacer algo, por lo que también se dice que los animales tienen algunos caracteres; de donde se dice en *2Mac*, 11: “se lanzaron sobre los enemigos al modo de los leones [*leonum more*], abatiéndolos”. Y así se toma *mos* en el *Salmo* 67, donde se dice: “hace habitar a los de un mismo carácter en casa”. Estos dos significados no se distinguen entre los latinos en cuanto a la voz. Pero en griego se distinguen, pues *ethos*, que significa nuestra [palabra] *mos*, a veces tiene la primera [letra] larga, y se escribe con la letra griega eta; y a veces tiene la primera [letra] corta, y se escribe con épsilon. La virtud moral se dice de *mos* en cuanto

⁴³ Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 50.

⁴⁴ Cf. Martín F. Echavarría, “Carácter, Eudaimonía y Libre Arbitrio. Actualidad de la Ética de la Virtud en la Psicología”, en Manuel C. Ortiz de Landázuri-Cruz González-Ayesta (eds.), *La filosofía hoy : en la Academia y en la vida*, (Pamplona: Euns, 2016), 223-239.

que *mos* significa cierta inclinación natural, o cuasi natural, a hacer algo⁴⁵.

La virtud moral, es entonces, la virtud del carácter, es decir, ese *conjunto de disposiciones internas estables* que se hacen como una *segunda naturaleza* desplegando las inclinaciones naturales, muy especialmente la inclinación a la felicidad. Por medio del carácter el hombre actualiza sus potencialidades para llegar a ser lo que está llamado a ser. La ética en la perspectiva aristotélica es una disciplina práctica que se ocupa del estudio del carácter no sólo para determinar teoréticamente qué es la virtud y en qué se distingue del vicio, sino para formar el carácter virtuoso. Santo Tomás asume y eleva esta visión desde la novedad cristiana de la gracia, que no implica un mero cambio de costumbres externas, sino un cambio de mente, es decir una profunda transformación del corazón.

Definición tomista de personalidad

El ya mencionado Erich Fromm, muy consciente del origen del término ética y de su conexión con la psicología, sostiene que el objeto de la ética no es cada virtud o vicio aislado sino el carácter, es decir, el conjunto de aquellos. Lo expresa así:

Todas las virtudes y los vicios de que se ocupa la ética tradicional tienen que permanecer ambiguos porque frecuentemente con una misma palabra designan actitudes humanas diferentes y en parte contradictorias; únicamente pierden su ambigüedad si se las comprende en relación con la estructura del carácter de la persona a la cual se atribuye una virtud o un vicio. [...] Esta

⁴⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 1, co. Cf. Emilio Komar, *La verdad como vigencia y dinamismo*, (Buenos Aires: Sabiduría cristiana, 2006), 8: “La palabra ética viene de ‘ethos’. En griego puede escribirse con épsilon o con eta. Épsilon es *e* corta y eta es *e* larga. ‘Ethos’ con *e* corta significa costumbre, uso. Ocurre que los latinos tradujeron, -y no siempre traducían bien-, ética por moral, por ‘mores’, que significa costumbres. La moral así entendida conlleva un matiz sociologista y relativista; depende de lo que dicen la sociedad y los usos. En cambio, ‘ethos’ con *e* larga significa carácter y ‘ética’ es neutro plural ‘tá ethicá’, es decir, lo relativo al ‘ethos’, al carácter, a la personalidad. En este sentido la Ética a Nicómaco, la Ética a Eudemo, todas las éticas aristotélicas se podrían llamar, o traducir, con justicia y exactitud como tratado de carácter o de personalidad.”

consideración es sobradamente importante para la ética: es insuficiente y erróneo ocuparse de virtudes y vicios como rasgos aislados. El tema principal de la ética es el *carácter*, y solamente en conexión con la estructura del carácter como un todo pueden establecerse juicios de valor acerca de rasgos o acciones separados. *El carácter virtuoso o vicioso, más que virtudes o vicios aislados, son el verdadero objeto de la investigación ética*⁴⁶.

Fromm sostiene esto para justificar su discutible idea de que la ética debería fundarse en los conocimientos del psicoanálisis sobre el carácter. Pero, más allá de esta intención, es necesario desmentir que sea propio de la ética clásica, ni mucho menos de la manera en que la desarrolla santo Tomás, la concepción atomizada de las virtudes y los vicios. A pesar de lo que pueda parecer, por el estilo analítico del método escolástico, el Aquinate tiene una concepción muy integrada. Por un lado, las virtudes fundamentales, cuando se poseen según el perfecto estado de virtud, son conexas: las virtudes morales se conectan en la prudencia y el conjunto de las virtudes infusas se conectan en la caridad⁴⁷. Aunque los actos humanos se pueden considerar en su bondad y malicia de manera separada, considerando su objeto, fin y circunstancias (siempre entendiendo el acto no simplemente en el género de los movimientos naturales, sino en el género de los actos humanos)⁴⁸, las virtudes no se entienden prescindiendo de su orden recíproco y jerarquía. Las virtudes organizan a las potencias anímicas para que la persona alcance su fin último.

Por este motivo, santo Tomás habla del conjunto de las virtudes como de un edificio y de un organismo. Por ejemplo, tratando sobre el papel de la virtud de la humildad como cimiento del edificio de las virtudes, el Aquinate define al organismo de las virtudes, es decir, a la *personalidad virtuosa* como “el conjunto ordenado de virtudes” (*ordinata virtutum congregatio*)⁴⁹. Estas palabras de santo Tomás nos permiten inferir, más en general, una definición

⁴⁶ Erich Fromm, *op. cit.*, 32.

⁴⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 65.

⁴⁸ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, qq. 18-20.

⁴⁹ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2: “como el conjunto ordenado de virtudes se compara a un edificio por cierta semejanza, así también lo que es primero en la adquisición de las virtudes se compara a un cimiento, que es lo primero que subyace en un edificio”.

tomista de carácter o personalidad: el conjunto ordenado de hábitos operativos⁵⁰. La personalidad abarca el conjunto de las disposiciones estables de las potencias de una persona, que es lo que en el lenguaje tomista se llama un *hábito* (*habitus*). El *habitus*, tomado en este sentido, no es una mera costumbre exterior, sino que significa el *haber-se* respecto de algo. Ese haberse es *estar dispuesto*, inclinado⁵¹. La personalidad es un conjunto de inclinaciones o disposiciones de las potencias de una persona. Esas disposiciones están *organizadas*, es decir, no es una mera sumatoria o asociación homogénea de rasgos, sino algo semejante a un organismo, en el que las partes están vitalmente ordenadas entre sí y en el que hay un corazón, un principio vital fundamental⁵². Ese principio vital, en el caso de las virtudes es para santo Tomás, siguiendo a San Pablo y a San Agustín, la virtud de la *caridad*.

El amor, organizador de la personalidad

Para santo Tomás, la caridad es el principio organizador de la personalidad virtuosa. Todas las virtudes, adquiridas e infusas, son organizadas por la caridad, que es la que directamente apunta al fin último del hombre. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que la caridad es la forma de las virtudes⁵³. De esta manera, no sólo encontramos en el Aquinate una adecuada definición de personalidad, sino también una comprensión de que el principio aglutinante y ordenador de la personalidad es el amor. Todo lo que

⁵⁰ Cf. Martín F. Echavarría, *La praxis de la psicología*, 164.

⁵¹ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 49.

⁵² Para una propuesta completa de una teoría tomista de la personalidad, cf. Martín F. Echavarría, "The Four Causes of Personality. A Thomistic Approach to Personality Theory", *Scientia et fides* 13, n° 1 (2025), 233-256.

⁵³ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1: "En materia moral, la forma de la acción se toma principalmente del fin. La razón de ello está en el hecho de que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y cuasi forma es el fin. Ahora bien, la forma del acto sigue siempre a la del agente, y por eso es necesario que en materia moral lo que imprime a la acción el orden al fin le dé también la forma. Es evidente, según hemos dicho, que la caridad ordena los actos de las demás virtudes al fin último, y por eso también da a las demás virtudes la forma. Por lo tanto, se dice que es forma de las virtudes, ya que incluso las mismas virtudes son tales por el ordenamiento a los actos formados." II-II, q. 23, a. 8.

hacemos, lo hacemos por algún amor, dice el Aquinate en el tratado de las pasiones⁵⁴.

Esto vale no sólo para las virtudes sino también para los pecados, que se cometen por algún tipo de amor desordenado, y para los hábitos de los pecados, que son los vicios. Al igual que sucede con las virtudes, también se puede enfocar a los vicios desde la perspectiva de su conexión, es decir, como disposiciones del carácter organizadas⁵⁵. En efecto, aunque el Doctor Común sostiene que no todos los vicios están conectados⁵⁶, lo que sí sucede con las virtudes, eso no significa que tenga una concepción inorgánica, inconexa, de los mismos. Nadie puede tener todos los vicios, porque algunos de ellos son opuestos entre sí, como la prodigalidad y la avaricia, y no se pueden poseer simultáneamente. Por otro lado, ordinariamente las personas no tienen sólo disposiciones viciosas, sino que poseen algunas disposiciones virtuosas, aunque no sea en el perfecto estado de virtud, por su desconexión de la prudencia y de la caridad, y de otras virtudes. En esos casos, justamente por la conexión de la personalidad, esas virtudes imperfectas se hallan como encerradas por los vicios dominantes⁵⁷.

Santo Tomás desarrolla el análisis de los vicios en su conexión al estudiar los *vicios capitales*. Estos son disposiciones malas que inclinan a fines intensamente apetecidos que, por eso, tienden a engendrar otros vicios, de los que se llaman *cabeza*: de allí el nombre de *capitales*⁵⁸. *Santo Tomás dice que el examen de estos vicios dominantes se puede llevar a cabo de dos maneras distintas: desde lo que llamaríamos la personalidad individual, es decir, de las conexiones accidentales que de hecho se dan en el carácter de una persona por su índole singular, que depende de su constitución y de su biografía (lo que Allport, siguiendo a Windelband, llamaría un enfoque idiográfico*⁵⁹);

⁵⁴ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 28, a. 6.

⁵⁵ Cf. Martín F. Echavarría, "Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios", *Espíritu* 68, nº 159 (2020), 71-94.

⁵⁶ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 1.

⁵⁷ Cf. Nicholas Austin, *Aquinas on Virtue. A Causal Reading*, (Washington, DC: Georgetown University Press, 2017).

⁵⁸ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 3.

⁵⁹ Cf. Allport, *op. cit.*, 25.

o desde las conexiones objetivas *per se* de los objetos de esas disposiciones⁶⁰. Por ejemplo, cuando santo Tomás dice que el fraude es un vicio que es hijo del vicio capital de la avaricia, porque aspirar a los bienes materiales al modo de la avaricia, lleva congruentemente a la mentira y al fraude, entre otros vicios. Santo Tomás despliega así de un modo admirable, en su explicación de los vicios capitales, un estudio de la motivación en que presenta unos principios generales de psicología moral, utilísimos en la práctica de la educación, la formación espiritual y también de la psicología profesional.

Los vicios, al igual que las virtudes, tienen como principio aglutinador algún tipo de amor. En este caso se trata de lo que el Aquinate llama *amor sui*, amor propio, el amor desordenado de sí⁶¹. Al igual que para San Agustín, para santo Tomás el orden o el desorden moral dependen del *ordo amoris*. Por lo mismo, el orden o desorden del carácter dependen en gran medida de la manera en que se ama. Como diría después Max Scheler, si queremos comprender el *ethos* de alguien, tenemos que saber qué es lo que ama: “*Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”⁶².

El amor, motor de la persona, y la teoría del apego

Podríamos desarrollar más ampliamente aquí la concepción del amor en santo Tomás, un tema poco conocido y enseñado, que arroja mucha luz sobre la motivación profunda de la vida personal, y su potencial para explicar muchos temas que la investigación psicológica nos presenta. No podemos

⁶⁰ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4.

⁶¹ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 4, co.: “La causa propia y *per se* del pecado debe tomarse por parte de la conversión al bien mutable, según la cual ciertamente todo pecado procede de algún apetito desordenado de algún bien temporal. Que alguien apetezca desordenadamente algún bien temporal procede de que se ama desordenadamente a sí mismo, porque el amar a alguno es querer para él un bien. Lo que manifiesta que el amor desordenado de sí es la causa de todo pecado.”

⁶² Max Scheler, *Ordo amoris*, (Madrid: Caparrós, 2008), 27. *Ibidem*: “Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la ordenación del amor y del odio”.

hacerlo, por razones de espacio. Simplemente apuntamos algunos temas que merecería la pena profundizar.

El amor consiste en una unión, amoldamiento y sintonía (*coaptatio*) entre el amado y el amante, en el que, además, el amante afirma afectivamente la existencia del amado (*complacentia*)⁶³. Para santo Tomás, como para Aristóteles, hay dos tipos de amor: el amor de concupiscencia y el amor de amistad. Este último es el amor que se tiene hacia las personas; el primero, el que se tiene hacia los bienes que queremos para las personas. La razón de este segundo tipo de amor es el amor personal, y por eso el amor de amistad es el amor en sentido primero y por excelencia⁶⁴. Alcanzar a amar al prójimo con amor de amistad, y no sólo con amor de concupiscencia, es fundamental para una personalidad madura. La caridad misma es amor de amistad. Experimentar que uno es amado con amor de amistad, es decir, la propia afirmación afectiva, es, a su vez, fundamental para poder desarrollar la personalidad.

Por el amor, el amado se hace presente en el interior del amado de una manera distinta que por el conocimiento, aunque dependiente de este. La manera en que lo amado está en el amante es al modo de un impelente intrínseco, atrayéndolo desde dentro⁶⁵. La atracción que ejerce el amado sobre el amante no es violencia, sino que es, como el movimiento natural, algo que brota desde las entrañas del alma, y que conduce al deseo del amado, y a la unión real⁶⁶.

Santo Tomás dice que el amor produce el ablandamiento del corazón, para que el amado pueda imprimirse mejor en el interior del corazón. Lo contrario es la frialdad y dureza del corazón⁶⁷. Como el amado entra de alguna manera

⁶³ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, aa. 1-3.

⁶⁴ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4; II-II, q. 23 a. 1.

⁶⁵ Cf. *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 45: “Como lo entendido está en el que entiende en cuanto entiende, así también lo amado debe estar en el amante en cuanto es amado. Pues de algún modo el amante es movido por lo amado con cierta moción intrínseca. De aquí que, como el motor toca a lo que se mueve, es necesario que lo amado sea intrínseco al amante.”

⁶⁶ Para el tema de la presencia afectiva del amado en el amante, cf. Martín F. Echavarría, “La presencia afectiva según Tomás de Aquino”, *Sapientia* 78, n°252 (2022), 194-221.

⁶⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 5.

en amante, también lo puede herir, porque no lo toca superficialmente, sino en su corazón, en lo íntimo. Por otro lado, dice santo Tomás, el amor produce la salida de sí (*éxtasis*), porque el afecto del amante reposa en el amado, y no en sí mismo, como en su término⁶⁸. En esto se diferencia el amor de amistad del amor de concupiscencia, porque por la concupiscencia lo otro se ama para uno mismo, mientras que por la amistad el otro es amado por él mismo. Este es un punto que la psicología contemporánea, desde Freud en adelante, tiene dificultad de comprender⁶⁹. No todo amor es egoísta. El amor pleno es don de sí al amado⁷⁰.

Estas ideas sirven para iluminar, en psicología, las situaciones de motivación y de desmotivación profundas en la vida humana. El ejemplo más importante y primero es el de la experiencia de amor en la primera infancia. La psicología del desarrollo muestra cómo, para que se dé un desarrollo humano sano, debe darse en la primera infancia, y a lo largo del crecimiento del niño, el fenómeno del *apego* o *vínculo* (*attachement*)⁷¹. *Apego* es un nombre que designa un adhesión afectiva personal, que es claramente la del amor de amistad. Para que esa adhesión afectiva se dé, es necesario que el niño experimente el amor de su madre y de su padre, por el que tenga la vivencia del propio valor intrínseco⁷², por el que los padres se impriman afectivamente en el corazón y, como impelentes intrínsecos, motiven el desarrollo del niños, que es un crecimiento hacia la plenitud que sus padres representan, y hacia

⁶⁸ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 3.

⁶⁹ Cf. Martín F. Echavarría, “El amor y la amistad en la psicología aristotélico-tomista y en el psicoanálisis”, en Martín F. Echavarría (ed.), *La formación del carácter por las virtudes: Estudios Interdisciplinarios. Vol 2: Prudencia, Justicia y Amistad: Propuestas Terapéuticas y Educativas*, (Barcelona: Scire, 2015), 177-199.

⁷⁰ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 38, a. 2, co.

⁷¹ Cf. Mary Ainsworth y John Bowlby, *Child Care and the Growth of Love*, (London: Penguin Books, 1965); John Bowlby, *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*, (London: Routledge, 1988).

⁷² Cf. Mercedes Palet, *La familia, educadora del ser humano*, (Barcelona: Scire-Balmes, 2000), 95: “[...] es sólo gracias a los primeros cuidados amorosos que el niño puede realizar, y de hecho realiza, su *primera y esencial experiencia de amor y de bien*. La atención solícita y rescatante de los padres, la actuación de su amor activo y educativo, son los que permitirán concebirse primero a sí mismo como un ser receptor de amor y de salvación”. Mercedes Palet es una destacada psicoterapeuta tomista.

el don, es decir, la devolución de amor por amor⁷³. Cuando esta experiencia no se da, falta la motivación interna y profunda para el desarrollo psicológico que se observa en algunos trastornos de la personalidad⁷⁴. La consecuencia de la experiencia del amor es la organización de la personalidad hacia el bien amado; la del desamor, la fragmentación de la personalidad.

Conclusiones

En este artículo hemos intentado exponer resumidamente un tema que es muy amplio y que exige un desarrollo más extenso y profundo. Hemos resaltado, primeramente, la actualidad de la psicología tomista mostrando cómo esta efectivamente ha tenido incidencia en la psicología contemporánea, tanto en la psicología experimental, como en la psicología clínica. En segundo lugar, nos hemos centrado en mostrar la actualidad de la concepción tomista de la virtud a partir de los desarrollos recientes de la psicología positiva y de otras corrientes y autores de la psicología contemporánea. En este último ámbito, hemos podido sugerir cómo en la obra de santo Tomás se encuentran algunos desarrollos que pueden iluminar la comprensión de la personalidad y de la motivación de la conducta humana. La psicología filosófica del Aquinate aporta conceptos como el de hábito y de conexión, que permiten a nuestro juicio enriquecer la teoría de la personalidad. Pero, además del enfoque filosófico, encontramos, especialmente en la segunda parte de la *Suma de Teología*, el desarrollo de lo que podríamos llamar una *teología de la personalidad*, que permite una comprensión profunda de la misma, desde la dimensión más importante de la existencia, al tratar del papel estructurante de la caridad y del *ordo amoris*.

⁷³ *Ibidem*, 112: “el primer comportamiento del niño, que se comprende a sí mismo como fruto del amor, es una respuesta de amor que le lleva a la semejanza con el amor experimentado; y es, por lo tanto, un comportamiento de entrega libre de sí mismo hacia lo que le es connatural”.

⁷⁴ Cf. Martín F. Echavarría, “Acedia y personalidad”, en Montserrat Lafuente Gil, Mar Álvarez Segura y Martín F. Echavarría (eds.), *Antropología cristiana y ciencias de la salud mental*, (Madrid: Dyckinson, 2021), 73-85.

Bibliografía

- Ainsworth, Mary y Bowlby, John. *Child Care and the Growth of Love*, London: Penguin Books, 1965.
- Allport, Gordon W. *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder, 1986.
- Anderegggen, Ignacio y Seligmann, Zelmira (eds.). *La psicología ante la gracia*. Buenos Aires: EDUCA, 1997.
- Anderegggen, Ignacio. "Santo Tomás de Aquino, psicólogo". *Sapientia* 54, n° 205 (1999): 58-68.
- Arnold Magda B. y Gasson, John A. *The Human Person. An Approach to an Integral Theory of Personality*. New York: The Roland Press Company, 1953.
- Arnold, Magda B. *Emoción y personalidad*, 2. Vols. Buenos Aires: Losada, 1969.
- Assoun, Paul-Laurent. *Introducción a la epistemología freudiana*. México, D. F.: Siglo XXI, 1982.
- Austin, Nicholas. *Aquinas on Virtue. A Causal Reading*. Washinton, DC: Georgetown University Press, 2017.
- Barbado, Manuel. *Propedeutica alla psicología*. Roma, 1926.
- Barbado, Manuel. *Introducción a la Psicología Experimental*. Madrid: Voluntad, 1928.
- Barbado, Manuel. *Estudios de psicología experimental*. Madrid: CSIC, 1946-1948.
- Brennan, Robert E. *History of psychology, from the standpoint of a Thomist*. New York: Macmillan, 1945.
- Brennan, Robert E. *General Psychology: A Study of Man Based on St. Thomas Aquinas*. New York, Macmillan, 1952.
- Boland, Donald. *Science, Psychology and Thomas Aquinas*. St. Louis, MO: En Route Books and Media, 2023.
- Bowlby, John. *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. London: Routledge, 1988.

- Cavalcanti Neto, Lamartine de Hollanda (ed.). *Psicologia geral sob o enfoque tomista*. São Paulo: Instituto Lumen Sapientiae, 2010.
- Cornelius, Randolph R. "Magda Arnold's Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal". *Cognition and Emotion* 20, nº 7 (2006): 976-1000.
- de Abreu, Rafael, *Introdução à Psicoterapia Tomista*. Osasco: Editora Domine, 2023.
- Domet de Vorges, Edmond. *La perception et la psychologie thomiste*. Paris: A. Roger et F. Chernoiviz, 1892.
- Echavarría, Martín F. *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, 2005.
- Echavarría, Martín F. "Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona". *Espíritu* 59, nº 139 (2010): 207-247.
- Echavarría Martín F. "Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica". Polaino, Aquilino y Pérez Rojo, Gema. *Antropología y psicología clínica*. Madrid: CEU Ediciones, 2013, 53-75.
- Echavarría, Martín F. "Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia". *Espíritu* 62, nº 146 (2013): 419-431.
- Echavarría, Martín F. "El amor y la amistad en la psicología aristotélico-tomista y en el psicoanálisis". Martín F. Echavarría (ed.). *La formación del carácter por las virtudes: Estudios Interdisciplinarios. Vol 2: Prudencia, Justicia y Amistad: Propuestas Terapéuticas y Educativas*. Barcelona: Scire, 2015, 177-199.
- Echavarría, Martín F. "Carácter, Eudaimonía y Libre Arbitrio. Actualidad de la Ética de la Virtud en la Psicología". Ortiz de Landázuri-Cruz Manuel C. y González-Ayesta, Cruz (eds.), *La filosofía hoy : en la Academia y en la vida*. Pamplona: Eunsa, 2016, 223-239.
- Echavarría, Martín F. "Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino". Bonino, Serge-Thomas y Mazzota, Guido (eds.). *Le emozioni secondo san Tommaso*, Roma: Ubaniana University Press, 2019, 47-81.

- Echavarría, Martín F. “Personalidad y mal moral. La conexión de los vicios”. *Espíritu* 68, nº 159 (2020): 71-94.
- Echavarría, Martín F. “Acedia y personalidad”. Montserrat Lafuente Gil, Mar Álvarez Segura y Martín F. Echavarría (eds.), *Antropología cristiana y ciencias de la salud mental*. Madrid: Dyckinson, 2021, 73-85.
- Echavarría, Martín F. “La presencia afectiva según Tomás de Aquino”. *Sapientia* 78, nº 252 (2022): 194-221.
- Echavarría, Martín F. “¿Es Tomás de Aquino un materialista inconsecuente o un mal cartesiano?”. *Espíritu* 73, nº 168 (2024): 287-313.
- Echavarría, Martín F. “The Four Causes of Personality. A Thomistic Approach to Personality Theory”. *Scientia et fides* 13, nº 1 (2025): 233-256.
- Fabro, Cornelio. *Opere 5: La fenomenología della percezione*. Segni: EDIVI, 2006.
- Fabro, Cornelio. *Opere 6: Percezione e pensiero*. Segni: EDIVI, 2006.
- Ferrándiz, Alejandra; Loredó Narcandi, José Carlos y Lafuente Niño, Enrique. “Psicofisiología y Escolástica. La contribución de Manuel Úbeda (1913-1999) a la Psicología española”. *Revista de historia de la psicología* 21, nº 2-3 (2000): 119-140.
- Freud, Sigmund. *Obras completas* XIX. Buenos Aires: Amorrotu, 1997.
- Fröbes, Joseph. *Compendium psychologiae experimentalis*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1937.
- Fromm, Erich. *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Fromm, Erich. *L'amore per la vita*. Milano: Mondadori, 1992.
- García-Alandete, Joaquín. “Ciencia y metafísica en la psicología neoescolástica de Juan Zaragüeta Bengoechea (1883-1974)”. *Espíritu* 70, nº 162 (2021): 339-371.
- García-Alandete, Joaquín. “La “Escuela de Lovaina” en la psicología española semblanza y contribuciones básicas de Juan Zaragüeta Bengoechea”. *Scripta theologica* 55, nº 3 (2023): 691-723.
- Gemelli, Agostino. *Orientaciones de la psicología experimental*. Barcelona: Subirana, 1927.

- Gemelli, Agostino. *Psicología de la edad evolutiva*. Madrid: Razón y fe, 1964.
- Gemelli, Agostino y Zunini. Giorgio, *Introducción a la Psicología*. Barcelona: Miracle, 1961.
- Gruender, Hubert. *Psychology Without a Soul*. St. Louis: Beckett, 1917.
- Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos, 1967.
- Jaspers, Karl. *Psicopatología general*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Juanola, Joan d'Avila. "El tomismo en la obra psicológica de Manuel Barbadó". Martínez, Enrique y Prieto, Lucas. *Tomismo Hispano*. Madrid: Dykinson-Sindéresis, 2024, 317-326.
- Komar, Emilio. *La verdad como vigencia y dinamismo*. Buenos Aires: Sabiduría cristiana, 2006.
- Marchesini, Roberto. *La psicología e san Tommaso d'Aquino: Il contributo di Padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad W. Baars*. Crotone: D'Ettoris, 2013.
- Marquínez Argote, Germán. "Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina". *Cuadernos salmantinos de filosofía* 12 (1985): 363-382.
- Moore, Thomas V. *A Study in Reaction Time and Movement*. Washington, DC: Catholic University of America, 1904.
- Moore, Thomas V. *Dynamic Psychology. An Introduction to Modern Psychological Theory and Practice*. Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1926.
- Moore, Thomas V. *Cognitive Psychology*. Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1939.
- Moore, Thomas V. *The Nature and Treatment of Mental Disorders*. London: William Heinemann, 1944.
- Mullady, Brian Thomas Becket. *St. Thomas Aquinas Rescues Modern Psychology*. Irondale: EWTN, 2022.
- Noll, Richard; DeYoung, Colin G. y Kendler, Kenneth S. "Thomas Verner Moore". *Journal of Psychiatry* 174, nº 8 (2017): 729-730.
- Palet, Mercedes. *La familia, educadora del ser humano*. Barcelona: Scire-Balmes, 2000.

- Palmés, Fernando Ma. *Psicología experimental y filosófica*. Barcelona: Editorial Atlántida, 1948.
- Parenti, Stefano. *Sulle spalle di giganti. Psicoterapia nella prospettiva di Tommaso d'Aquino*. Squillace: D'Ettoris, 2024.
- Rodríguez, Victorino. *Los sentidos internos*: Barcelona: PPU, 1993.
- Scheler, Max. *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós, 2008.
- Schell, Patricia E. *El crecimiento humano: Hacia una psicología del desarrollo según los principios de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Sponsa Verbi, 2025.
- Seligman, Martin E. P. *La auténtica felicidad*. Barcelona: Vergara, 2003.
- Spalding, Thomas L.; Stedman, James M.; Gagné, Christina L. y Kostelecky, Matthew. *The human person. What Aristotle and Thomas Aquinas Offer Modern Psychology*. Basel: Springer, 2019.
- Titus, Craig. "Aquinas, Seligman, and positive psychology: A Christian approach to the use of the virtues in psychology", *The Journal of Positive Psychology* 12, nº 5 (2017): 447-458.
- Tomas Aquinas y Alarcón, Enrique, *Corpus Thomisticum*: <http://www.corpusthomisticum.org/> [30/04/2025] .
- Vitz, Paul C.; Nordling, William J. y Titus, Craig S. *A Catholic Christian Meta-Model of the Person. Integration with Psychology and Mental Health*. Sterling, VA: Divine Mercy University Press, 2020.

La virtud de la castidad, el amor transfigurado, una luz en Santo Tomás

The virtue of chastity, transfigured love, a light in Saint Thomas

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral
perezsoba@istitutogp2.it
<https://orcid.org/0009-0000-3765-6343>

Resumen

Santo Tomás de Aquino plantea la virtud en una síntesis propia en la que la imagen de la luz indica su valor cristológico que conduce al cristiano a una plenitud en la vida. Dentro de esta perspectiva la templanza ya no se presenta como un control racional de las pasiones cuanto el modo de integrar estas en vista de una grandeza personal, es lo que se ve mediante la honestidad y la modestia que adquieren significados propios en el Aquinate. Por ello, podemos comprender la castidad como la virtud que revela la belleza del amor sponsal, que Cristo ha transfigurado con su entrega en el misterio pascual. Todo ello conduce a una nueva consideración de cómo enseñar la castidad que es una urgencia pastoral enorme y dentro de la transmisión de una espiritualidad que descubra cómo vivir el don de la castidad para ser en verdad luz en este mundo.

Palabras clave: Virtud, amor, belleza, templanza, castidad, educación

Abstract

Saint Thomas Aquinas presents virtue in his own synthesis in which the image of light indicates its Christological value that leads the Christian to fulfillment in life. Within this perspective, temperance is no longer presented as a rational control of the passions, but rather the way of integrating these in view of personal fulfillment, is what is seen through honesty and modesty that acquire their own meanings in Aquinas. Therefore, we can understand chastity as the virtue that reveals the beauty of spousal love, which Christ has transfigured with his personal gift in the paschal mystery. All of this leads to a new consideration of how to teach chastity, which is an enormous pastoral

urgency and within the transmission of a spirituality that discovers how to live the gift of chastity to be indeed a light in this world.

Keywords: Virtue, love, beauty, temperance, chastity, education

Introducción

“Revistámonos con las armas de la luz” (*Rom 13,12*). San Pablo, con esta expresión, nos presenta una síntesis preciosa del vivir cristiano. La lucha para la que son necesarias las armas queda enmarcada en algo que supera al hombre, la división radical que existe entre la luz y las tinieblas (cfr. *Gén 1,4-5*) que residen en el corazón del hombre y deciden sobre su salvación. El apóstol toma la comparación desde la consideración previa del obrar del hombre por medio de la imagen del dormir y despertar¹. Despertar a la luz, responder a la realidad que nos rodea, es una urgencia absoluta cuando estamos envueltos en la lucha. Lo peor que el hombre puede hacer es dormirse, recluirse en sí mismo y olvidar el entorno que le reclama una intervención rápida y eficaz. Todo el contexto, lleno de vida y expresividad, aparece como una manifestación del valor único de Cristo en la vida del cristiano, porque la invitación anterior no significa otra cosa que “revestíos del Señor Jesucristo” (*Rom 13,14*).

El texto alcanza así un significado *conversivo* que se expone por medio de una serie de reminiscencias bautismales que aquí cobran sentido en referencia al obrar cristiano. Este valor operativo es esencial en este texto, porque la imagen de pertrecharse de las armas adecuadas para el combate cristiano sirve como introducción a una exhortación explícita: “andemos como en pleno día” (*Rom 13,13*). Aquí el Apóstol usa el verbo “peripa,tew” que tiene el sentido preciso del modo moral de dirigir la vida². En él se retoma la consideración de la vida como un camino, según la referencia al Éxodo como marco de la Alianza, para comprender el hecho de caminar a modo de seguir operativamente la invitación de Dios de una forma progresiva que nos transforma y plenifica.

No parece muy clara la comparación de las armas a modo de vestido, pero sí en el sentido de que la acción de revestirse tiene una fuerza moral. En cuanto somos cristianos no estamos desnudos y desvalidos, sino que adquirimos por nuestras acciones una segunda naturaleza que nos protege y nos manifiesta. En su uso bíblico, el sentido moral de tal acción es obvio tal como San Pablo lo expone también en: *Col 3,12*: “revestíos de compasión entrañable,

¹ “La noche está avanzada, el día está cerca: dejemos, pues, las obras de las tinieblas”.

² Cfr. Heinrich Seesemann y Georg Bertram, “pate,w(katapate,w(peripate,w(evmp(eripate,w”, en *TWNT*, V, 940-946.

bondad, humildad, mansedumbre, paciencia”. El contexto global queda claro y se relaciona con el modo como el hombre incorpora en su existencia de una serie de bienes que sólo pueden ser suyos en la medida en que los hace operativos en su vida. Se trata de bienes que de alguna manera es y vive, “es bondadoso”, “vive la bondad”, por eso, son suyos a modo de un vestido adquirido y que le identifica.

Santo Tomás y la luz de las virtudes

Santo Tomás, que cuidó en su enseñanza teológica especialmente los comentarios de San Pablo³, interpreta esta exhortación paulina con la *vida de las virtudes* propia del hombre. Lo hace de un modo muy directo: “revestíos de las armas de la luz, esto es de las virtudes, que se denominan armas porque nos protegen”⁴.

La mención de las virtudes no es casual en su comentario⁵, está muy relacionada con el otro texto paulino que se presenta en su mente como en paralelo al anterior, en el cual, hablando de las “armas de Dios”, describe una suerte de virtudes que acompañan el vivir cristiano:

“Estad firmes; ceñid la cintura con la verdad, y revestid la coraza de la justicia; calzad los pies con la prontitud para el evangelio de la paz. Embraced el escudo de la fe, donde se apagan las flechas incendiarias del maligno. Poneos el casco de la salvación y empuñad la espada del Espíritu que es la palabra de Dios” (Ef 6,14-16)⁶.

³ Cfr. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, (Paris: Cerf, 2015), 320-330.

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. Romani*, c. 13, lec. 3 (n. 1072): “induumur arma lucis”, id est virtutes, quae et arma dicuntur, in quantum nos muniunt”. Para toda esta parte se ha de seguir: Juan de Dios Larrú, *Cristo en la acción humana según los comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, (Roma: LUP, 2005), 369-386.

⁵ Ya se encuentra, en relación a la fe, en: Pedro Lombardo, *Collectanea in Epistolas S. Pauli. In Epistolam ad Romanos*, (PL 191,1510).

⁶ Está citada por Santo Tomás: cfr. Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. Romani*, c. 13, lec. 3 (n. 1072).

Hemos de tener en cuenta que el Aquinate usa la versión de la Vulgata que se traduce como “*induite arma lucis*”, que da más fuerza al “*revestíos*” con un sentido directamente cristológico y, en el marco conversivo de dirigirse a alcanzar una nueva vida que es una característica repetida en la epístola a los Romanos (cfr. *Rom* 6,1-12). Todo ello cuenta con un significado bautismal y que aquí se aplica apoyado en el signo ritual de vestirse de blanco después del baño del bautismo y tener en la mano una luz.

Para entender el marco significativo de la acción de revestimiento, nuestro Santo apunta al fundamento, que tiene que ver con un don previo de gracia que, por una comunicación del bien que parte de Dios, adquiere como fin el crecimiento del hombre como persona. Esto es lo que dice poco después el Angélico explícitamente en relación a la verdad de gracia que se realiza por una acción de Cristo en nosotros, lo que nos abre a un valor sacramental de la existencia cristiana:

“expone cómo debemos revestirnos de las armas de la luz, diciendo ‘*revestíos del Señor Jesucristo*’, en quien de modo abundantísimo estuvieron todas las virtudes... Pues nos revestimos de Cristo en primer lugar, por la recepción de los sacramentos”⁷.

Este dinamismo de gracia, que podría parecer oculto en una primera lectura del texto, se hace más explícito en su comentario al Evangelio de San Juan: “Está también presente en nosotros por la gracia, y por eso es el día de la gracia, en el que es necesario obrar las obras de Dios”⁸.

Sin duda, el conjunto de esta enseñanza nos introduce en un sentido profundo de virtud que no es el que normalmente hemos recibido de una visión teológica racionalista, que comprende la virtud como la aplicación de una norma, para no perder el camino. Nos hallamos en las antípodas de la visión

⁷ Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. Romani*, c. 13, lec. 3 (n. 1079): “*exponit quomodo debeamus induere arma lucis, dicens ‘sed induimini Dominum Jesum Christum’, in quo scilicet abundantissime fuerunt omnes virtutes, secundum illud Is. IV, 1: ‘apprehendent septem mulieres virum unum’. Induimus autem Iesum Christum, primo quidem, per sacramenti susceptionem*”.

⁸ Santo Tomás de Aquino, *Super Ioannis Evangelium*, c. 9, lec. 1 (n. 1305): “*Est etiam nobis praesens per gratiam: et tunc est dies gratiae, in quo scilicet oportet operari opera Dei, ‘donec dies est’ Rom XIII, 12*”.

estoica de virtud como medir la acción desde la corrección externa de una norma⁹. Santo Tomás, con una visión penetrante, ha sabido profundizar el significado de la luz de la que habla el Apóstol en cuanto guía de la vida cristiana. El argumento que lo sostiene nos es muy evocador. Según el Doctor Angélico, San Pablo habla de las virtudes como las “armas de la luz” en cuanto se refiere a una luz interior que permite integrar los deseos para que el hombre viva una plenitud. No consiste en transmitir un límite normativo al que adaptarse, sino en conducirnos en un camino de plenitud en un sentido cristológico fuerte. Esto implica un sentido claramente cognoscitivo: se menciona la virtud porque incluye la percepción de una grandeza humana, nos atrae a hacerla nuestra en nuestras acciones, esto es, una llamada interior que es, en verdad, una luz para el obrar.

Este primer paso nos obliga a una aclaración el uso del Aquinate de la imagen de la luz liga de modo directo el conocimiento virtuoso con la realidad de la ley natural que para él es una luz interior en el hombre que le permite dirigir sus acciones. Esta ley no es en primer lugar una norma cuyo contenido se ha de aplicar desde fuera para que las obras sean correctas sino, más bien una luz que permite comprender hacia dónde se dirige la vida por medio de los pasos que se hacen. Es muy importante esta mención, porque, con ello, nuestro teólogo está abriendo un lugar a Jesucristo en nuestra vida moral, es su rostro el que nos enseña la plenitud del hombre. Lo expresa de un modo muy preciso en su comentario al Evangelio de San Juan:

“Se puede decir luz participada por el hombre. No podemos nunca ver al Verbo mismo y a la luz misma, sino por su participación, que es en el mismo hombre, que es la parte superior de nuestra alma, es decir la luz intelectual de la que habla el *Sal IV*, 7: «se ha sellado sobre nosotros la luz de tu rostro», esto es, de tu Hijo, que es tu rostro, por el cual te manifiestas”¹⁰.

⁹ Para la distinción entre el concepto de virtud de Santo Tomás y el estoico, me permito remitirme a: Juan José Pérez-Soba, *¿Por qué las virtudes?*, (Madrid: Didáskalos, 2023), 61-65.

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Super Ioannis Evangelium*, c. 1, lec. 3 (n. 101): “Potest etiam dici lux hominum participata. Numquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspiciere possemus nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in *Ps IV*, 7: ‘signatum est super nos lumen vultus tui’, idest Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris”.

La mención del Salmo IV que aparece en este texto vincula nuestros actos, realizados en Cristo, con la luz de la ley natural que permite ordenar las acciones hacia su fin en cuanto es una participación de la inteligencia divina. Este es el argumento fundamental del Aquinate: “‘La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes’ (*Sal* 4,7), como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo –tal es el fin de la ley natural-, no fuese otra cosa que la luz divina impresa en nosotros”¹¹. Por esto, se puede señalar una relación entre las armas de la luz y la realización de la ley natural como sugiere Juan de Dios Larrú al analizar nuestro texto¹². Esto es debido precisamente por la primacía que tiene en el Dominico la Ley Nueva como ley suprema y participación máxima de la luz divina que nos guía¹³.

La presentación que hemos hecho está muy alejada de cualquier espiritualismo, porque la plenitud de la que se habla tiene que ver con la integridad del hombre, lo que nos permite crecer como personas. Es lo que se comprende, como San Agustín enseña, en la intimidad humana que se inserta en el doble movimiento entre la interioridad y la transcendencia en el camino que se ha de reconocer como *vía de la interioridad*: “No vayas fuera, vuelve a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad, y si encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo”¹⁴. Esta es la dinámica propia de la virtud, de ningún modo es limitativa de la acción, sino dinámica en vista de una plenitud y a la que nos invita nuestro maestro.

La transfiguración de la carne: Cristo es la luz, su valor cristológico

Podría pensarse que, por su intencionalidad dirigida a la excelencia y su valor cristológico, la virtud nos haría ver un bien puramente espiritual,

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2: “signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Ps IV,7), quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad legem naturalem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis”; citado también en: Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 42.

¹² Cfr. Juan de Dios Larrú, *Cristo en la acción humana según los comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, 368-369.

¹³ Cfr. Fernando Simón Rueda, *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la Encíclica Veritatis splendor*, (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2011).

¹⁴ San Agustín, *De Vera Religione*, 39, 72 (CCL 32,234).

cuanto en verdad lo que hace es *iluminar un corazón de carne* con todos sus deseos. La novedad no está en la aparición de un deseo nuevo, cuanto en unirlos dinámicamente en torno a un Amado único que es Cristo. Esta labor de integración afectiva es esencial para cualquier virtud, lo que le concede un sentido especial a la castidad en cuanto cristiana. Podemos afirmar que, para Santo Tomás, esta es la verdad más profunda de la castidad, transfigurar el cuerpo del fiel cristiano por medio del Amor más grande que llena nuestra vida.

La castidad, en la perspectiva que presentamos, conlleva un conocimiento especial, muy diverso de la mera aplicación de una norma y del rechazo de aquello que le es contrario, más bien, conlleva una propia belleza y plenitud. Esto se ve en el Doctor Angélico, que llega a presentar la castidad como el ejemplar principal para el conocimiento por connaturalidad¹⁵. Este tipo de conocimiento, con un fundamento afectivo fundamental, está entonces abierto a un valor espiritual singular que debe ser bien comprendido. Es la razón propia de la virtud en cuanto cognoscitiva, tal como lo explica nuestro Doctor:

“como el hombre se dispone a situarse rectamente acerca de los principios universales por la inteligencia natural y por el hábito de la ciencia; así para que se sitúe con rectitud acerca de los principios particulares de lo operable, que son los fines, es necesario que se perfeccione por algunos hábitos por los que se le hace al hombre de algún modo connatural juzgar rectamente del fin. Y esto se hace por la virtud moral, porque ‘según es cada uno, así le aparece el fin’, como se dice en el libro III de la Ética”¹⁶.

¹⁵ Cfr. para este tipo de conocimiento: José Miguel Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista)*, (Pamplona: Universidad de Navarra, 1964); Rafael Tomás Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, (Paris: Vrin, 1980); Marco D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*, (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992).

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 5: “Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem ver per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se haberat circa principia particularia agibilibus, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quod fiat quodammodo homini connaturale recto iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat

Respecto de la castidad, encontramos que nuestro autor da un paso más en la calificación de su forma cognoscitiva, pues aparece de modo explícito la relación de su valor de *connaturalidad* con los dones del Espíritu Santo en donde, para Santo Tomás, el conocimiento por *connaturalidad* tendrá un papel especial como un “gustar” a Dios¹⁷. Podemos apuntar que, para el Aquinate, este sentido espiritual es decisivo en el conocimiento propio de la castidad, porque implica la verdad de la integridad humana¹⁸. Por tanto, se ha de entender de qué modo la inclinación por *connaturalidad* constituye de hecho la primera forma de conocimiento moral, que en este texto se refiere al modo de inclinarse al fin, con la consideración implícita de que en el afecto está de algún modo incoado ese fin¹⁹. La importancia de este pasaje es que la castidad se pone como ejemplo de conocimiento, justo al hablar del don de sabiduría:

“La sabiduría implica una cierta rectitud del juicio según las razones divinas. La rectitud del juicio puede realizarse de dos modos, uno, según el uso perfecto de la razón; el segundo, por una cierta *connaturalidad* a lo que debe ser juzgado. Así en lo que corresponde a la castidad por la argumentación de la razón juzga rectamente quien ha aprendido la ciencia moral, pero por cierta *connaturalidad* juzga rectamente sobre ello quien tiene el hábito de la castidad. Así pues, sobre las cosas divinas por la argumentación de la razón le corresponde tener el juicio recto a la sabiduría que es una virtud intelectual, pero tener el juicio recto sobre estas cosas por una cierta *connaturalidad* a ellas pertenece a la sabiduría en cuanto es un don del Espíritu Santo, como dice Dionisio, en el cap. II de *Div. Nom.*, que Hieroteo era perfecto en las cosas divinas *no solo aprendiendo, sino padeciendo lo divino*. Este modo de compasión o *connaturalidad*

de fine virtutis, ‘quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei’, ut dicitur in III Ethic.”. La cita es de: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 3, c. 7 (1114a32-b1).

¹⁷ Cfr. José Noriega, «Guiados por el Espíritu». *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, (Roma: Mursia, 2000).

¹⁸ Como se desarrolla en: José Noriega, *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, (Madrid: Palabra, 2005).

¹⁹ Según la realidad de la dinámica afectiva: Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 760).

a las cosas divinas se hace por la caridad, que nos une a Dios, según lo de I Cor VI, *quien se une a Dios es un espíritu con él*²⁰.

El texto tiene un valor muy especial, porque toma una doble referencia tomada del amor esponsal en su capacidad cognoscitiva para hablar de la relevancia de la castidad en relación con el mismo conocimiento de Dios. Por una parte, destaca como base de tal conocimiento la unión íntima entre el amante y el amado en la que se integra la corporalidad y, como segunda aportación, lo hace desde la consideración que hace Dionisio a una pasividad afectiva. Esto se ve de modo singular en la referencia última de *1 Cor 6,17* que tiene su valor precisamente en cuanto San Pablo quiere dejar claro que no se puede dar el cuerpo de un cristiano a una prostituta. La realidad de ser una carne, que en el lenguaje bíblico aparece como “conocer”²¹ retoma aquí un valor diverso, pero referido a la verdad del reconocimiento afectivo de la otra persona.

Esto tiene que ver con un sentido *filial del cuerpo* en cuanto radicalmente recibido con una propia verdad²². Este sentido filial apunta entonces al *cuerpo de Cristo* del cual participamos, en donde las virtudes juegan un papel muy especial²³.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2: “sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti, sicut Dionysius dicit, in II cap. *de Div. Nom.*, quod Hierotheus est perfectus in divinis *non solum discens, sed et patiens divina*. Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor. VI, *qui adhaeret Deo unus spiritus est*”. He señalado con cursiva en el texto la connaturalidad para destacar que estructura todo el argumento.

²¹ Ya se refiere a ello: Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, Cat. 20, 2 (5.03.1980), (Madrid: Cristiandad, 2000), 147.

²² Como señalan: Carl Anderson y José Granados, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, (Burgos: Monte Carmelo, 2012), 50-56.

²³ Cfr. Livio Melina, *Participar en las virtudes de Cristo*, (Madrid: Cristiandad, 2004). Esta

Lo podemos ver en el misterio de la transfiguración de Cristo que San Máximo el Confesor ve como una manifestación de la plenitud de sus virtudes que atrae todo lo humano a ser transformado en Él. Podemos hablar así de esta acción de Cristo: “El Tabor, como ya vimos, manifiesta la obra del Espíritu en la humanidad de Cristo, que resplandece por la belleza de sus virtudes”²⁴. No es una transfiguración que quede en Cristo, como si fuera el único que la recibe, sino que manifiesta también la propia transfiguración del cristiano: “Pues de igual modo que *el hijo del hombre*, como está escrito, *llega con los ángeles en la gloria del Padre* (Mc 8,38), así también, el *Logos* de Dios se transfigura en los que son dignos, según el progreso de cada uno en la virtud, viniendo con sus ángeles en la gloria del Padre”²⁵. En este sentido, el cristiano lo vive con una especial referencia a las virtudes teológicas. Es lo que nuestro santo afirma cuando dice: “el *Logos* asciende a la montaña de la teología con aquellos que han adquirido fe, esperanza y amor y se transfigura delante de ellos”²⁶.

En el contexto del misterio de la Transfiguración es el mismo Cristo el que, en su conversación con Moisés y Elías, se presenta como plenitud de la Alianza a la que Dios permanece fiel, tiene que ver, entonces con una plenitud humana que Él representa y que, en la historia de la salvación, se ha de interpretar a partir de las características propias del amor esponsal que Dios asume en su revelación y Cristo realiza en su entrega corporal²⁷.

La transformación que Cristo nos comunica se inserta entonces según la lógica de los misterios de la vida de Cristo²⁸: son los misterios de luz, tal como Juan Pablo II quiso presentarlos en su comprensión del santo

lógica se encuentra también en San Buenaventura: cfr. Alejandro Holgado Ramírez, *Sponsus et exemplar. El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura*, (Siena: Cantagalli, 2014).

²⁴ Luis Granados, *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, (Siena: Cantagalli, 2012), 477. Para la significación de la vestidura blanca: *ibidem*, 147-153.

²⁵ San Máximo el Confesor, *Capita theologica et oeconomica*, 2, 15 (PG 90,1132 A-B).

²⁶ San Máximo el Confesor, *Quaestiones et dubia*, 191 (CCSG 10,134,41-43).

²⁷ Tal como expone para el Antiguo Testamento: Benedicto XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, nn. 9-11.

²⁸ Cfr. José Granados, *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*, (Salamanca: Sígueme, 2009).

Rosario²⁹. La plenitud de la vida en Cristo, se transmite al hombre en el don de su participación en el misterio pascual que adquiere una dimensión esponsal especial, como revelación del Amor más grande: “Esta revelación alcanza su plenitud definitiva en el don de amor que el Verbo de Dios hace a la humanidad asumiendo la naturaleza humana, y en el sacrificio que Jesucristo hace de sí mismo en la cruz por su Esposa, la Iglesia”³⁰.

Esta realidad nos presenta un punto esencial para la comprensión de la castidad por parte de un cristiano: la vive como *un don de Dios*. No se puede ceñir a las reglas prácticas formuladas acerca de ella, que son una ayuda exterior con una lógica distinta a la de los dones del Espíritu y las virtudes, en los que el fiel se ha de sostener para vivirla. Es lo que San Agustín experimentó en su vida, como una verdadera revelación de Dios:

“Toda mi esperanza, Dios y Señor mío, se funda únicamente en vuestra grandísima misericordia. Dad lo que mandas y manda lo que quieras. Nos mandasteis ser continentes, pero yo sé, dice el Sabio, que ninguno puede serlo, si Dios no le concede esta virtud, y también es un don de la Sabiduría increada el conocer de quién proviene esta dádiva. Porque la continencia es la virtud que nos reúne y nos reduce a ser una cosa sola, de cuya unidad habíamos degenerado haciéndonos de uno muchos y dividiendo nuestro corazón en multitud de cosas; y menos, Señor, os ama el que juntamente con Vos ama alguna otra cosa, que no la ama por Vos. ¡Oh amor, que siempre ardéis y nunca os apagáis! ¡Oh Dios mío, caridad infinita, encended mi corazón! Nos mandáis la templanza o continencia, pues da lo que mandas y manda lo que quieras”³¹.

²⁹ Cfr. Juan Pablo II, C.Ap. *Rosarium Virginis Mariae*, (16.10.2002).

³⁰ Juan Pablo II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 13.

³¹ San Agustín, *Confesiones*, l. 10, 29, 40 (CCL 27,176): “Et tota spes mea non nisi in magna ualde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod uis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum. Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluimus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, caritas, Deus meus, accende me! Continentiam iubet: da quod iubes et iube quod uis”. Citando *Sab* 8,21. La expresión da lo que mandas y manda lo que quieras como unión entre la gracia y el juicio de posibilidad está

Es un texto central para la doctrina de la gracia y comprendido desde la castidad como don divino en el interior del hombre. Lo propio de la virtud es incidir en el *juicio de posibilidad*, esto es, en no juzgar imposible lo que se nos presenta como un bien operativo. La castidad nos hace ver la belleza de un amor para siempre y generativo, pero podría verse como por encima de nuestras fuerzas. Es donde aparece el misterio del amor divino que, por su gracia, es capaz de regenerar al hombre y vencer su debilidad. Como clamaba San Agustín: “excitan al corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: «No puedo», sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil que se da cuenta por ella de su debilidad”³².

Está en juego una totalidad humana, que vivimos en un entramado de relaciones y que se sustenta en el don de Dios que ilumina nuestra identidad. En el fondo, sólo es comprensible desde una realidad de amistad con Cristo vivida como una vocación. El obispo de Hipona nos amonesta: “¿Pero, qué elegimos, si no somos primero elegidos? Porque ni siquiera amamos, si no somos primero amados”³³. La impronta agustiniana reside en responder al problema del mal³⁴, en ver el amor al mismo tiempo enraizado en la creación como el don primero en el que apoyarse, pero al que el hombre ha de responder desde su propia integridad, desde la llamada de Dios que nos ha elegido para vivir con Él. La novedad de nuestro autor reside en gran medida en el marco en el que sitúa los argumentos, en donde la *caridad* tiene un valor singular, en cuanto amistad con Dios en cuanto “*communicatio beatitudinis*”³⁵ y

recogido en: Juan Pablo II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 24.

³² San Agustín, *Confesiones*, l. 10, c. 1, 3, 4 (CCL 27,156): “excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: «Non possum», sed euigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae”. Para el tema del “bien posible” me permito remitirme a: Marco Panero, “Discernimento del bene possibile e l’*intrinsece malum*”, en *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor*, Juan José Pérez-Soba y Alberto Frigerio (a cura di) (Siena: Cantagalli, 2019), 159-187.

³³ San Agustín, *Sermo XXXIV*, 2 (CCL 41,424): “Sed quid eligimus, nisi prius eligamur? Quia nec diligimus, nisi prius diligamur”.

³⁴ Como explica: Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, (Madrid: Encuentro, 2001).

³⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1; para el significado de ello: Antonio Prieto Lucena, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre*

que ilumina las amistades humanas en el sentido de que permiten construir la vida. Esto es lo que conduce al Aquinate a calificar el matrimonio como “la máxima amistad” pues une las almas y los cuerpos³⁶.

Es una consideración primera de la dinámica de la castidad cristiana que califica la vida humana y que podemos definir del siguiente modo: vivir para una comunión de personas³⁷, por un medio sacramental. La acción de Dios es la que sostiene la grandeza a la que nos llama que queda especificada en los fines de las virtudes³⁸.

La templanza como el justo medio en los afectos

Entramos en la lógica dinámica de la virtud, en la que la templanza nos hace ver la mediación existente entre la corporeidad y el gusto³⁹. Josef Pieper, con gran agudeza, nos muestra la grandeza propia de la templanza mediante la mención que hace Santo Tomás al “tacto”⁴⁰, precisamente porque de este modo pone en el inicio de su movimiento virtuoso una sensibilidad y no una ponderación de realidades diversas. La templanza contiene una perfección para la sensibilidad humana y no es un límite que poner a una afectividad previa que está desordenada. No se trata de encontrar una armonización de

la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2007).

³⁶ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 123, (n. 2964); cfr. Francisco, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 123.

³⁷ Cfr. Livio Melina, “Actuar por el bien de la comunión”, en *La plenitud del obrar cristiano*, Livio Melina –José Noriega –Juan José Pérez-Soba (Madrid: Palabra, 2001), 383-384.

³⁸ Cfr. Daniel Granada, “Los fines de las virtudes como criterio de configuración del sujeto moral”, en Juan José Pérez-Soba –Alberto Frigerio (a cura di), *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor*, (Siena: Cantagalli, 2019), 359-367.

³⁹ Para la templanza: cfr. Alfonso Fernández Benito, *La templanza y sus virtudes en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, (Toledo: Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2006); Antonio Fuentes, *El placer de ser libre. Temple y dominio*, (Madrid: Rialp, 2013).

⁴⁰ Cfr. Josef Pieper, *La templanza*, en *Las virtudes fundamentales*, Josef Pieper (Madrid: Rialp, 1980), 273-275, a partir de: Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 141, a. 4, sc: “temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus”.

estímulos diferentes, cuanto de guiar la acción hacia lo mejor. Nos hallamos ante una visión distinta de Aristóteles en el que la templanza pide un orden de la razón ante unos afectos que no encuentran de por sí una dirección.

Para el Aquinate, heredero de una tradición del significado espiritual de los sentidos corporales⁴¹, concede al tacto una simbólica especial. Es para él el más espiritual de los sentidos porque su experiencia debe armonizar dimensiones muy elevadas de la persona: la inmediatez, la totalidad, la implicación personal. Existe entonces toda una fenomenología del tacto que conlleva un valor singular ligado directamente a la virtud, esto es debido a sus características que lo hacen único: la inmediatez de como sentimos el tacto, la totalidad al estar repartido por todo el cuerpo, y que nos tocan a nosotros y no a una parte de nuestro cuerpo, con ello, la identificación con lo sentido, porque no podemos ignorar su presencia. Todas estas dimensiones son características que se toman del valor personal que se manifiesta en el tacto y que son relevantes para la templanza.

Podemos retomar aquí los dinamismos personales virtuosos que se expresaban en el entramado de la interioridad y la trascendencia que conforman la dinámica de la interioridad. Reconocemos ahora en ellos el simbolismo propio del *tejer* que se manifiesta en el vestido. Es una tarea especialmente delicada ligada al cuerpo y que se realiza mediante la urdimbre y la trama que son los referentes a un *orden del corazón*⁴². Se trata de reconocer el valor del deseo humano en cuanto pide una respuesta libre hacia un fin que muestra y la felicidad como plenitud en la que todo el bien humano se alcanza y el hombre se sabe realizado. Esta dinámica básica que tiene una lógica amorosa⁴³, está llena de consecuencias en el modo de comprender la luz propia de la templanza. El papel de los deseos en el actuar humano no se puede comprender desde la sola consideración de quererlos dominar, contienen una llamada a la plenitud que excede el mero control racional⁴⁴. La

⁴¹ Propia de su época: cfr. Karl Rahner, “La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Âge en particulier chez S. Bonaventure”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 14 (1933), 263-299.

⁴² Es el símil que se encuentra en: Carlos Granados y José Granados (eds.), *El corazón: Urdimbre y trama*, (Madrid: Didáskalos, 2018), 32.

⁴³ Me he de referir a: Livio Melina, “Amor, deseo y acción”, en *La plenitud del obrar cristiano*, x Livio Melina –José Noriega –Juan José Pérez-Soba, (Madrid: Palabra, 2001), 319-344.

⁴⁴ Es lo que destacó con gran claridad: Maurice Blondel, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, en Idem, *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux*

virtud de la templanza no se puede entender, entonces, como la imposición de una medida racional externa a los deseos, cuanto hallar la dirección de los mismos hacia esa plenitud que es algo muy distinto de la mera satisfacción.

Es imposible descubrir toda la verdad de la sexualidad si se interpreta desde la satisfacción que comunica. La experiencia humana nos ofrece un juicio muy claro para ello: “La sexualidad promete mucho, pero cosecha poco”⁴⁵. En cuanto primera percepción parece prometer una grandeza fascinante, pero el placer que causa está en clara desproporción con ello, por lo que deja tantas veces un profundo sentido de vacío y es causa en muchos de la obsesión de repetir el placer para ocultar esa carencia.

La verdadera interpretación del deseo de Santo Tomás, lo dirige a la *unión real con el amado* y no al placer, nace de una unión afectiva, debe terminar en una unión personal⁴⁶. Esto es así hasta el punto de que nuestro autor no presenta el gozo como el fin intencional del deseo, sino como la respuesta afectiva a haber alcanzado el fin en dicha unión real con el amado⁴⁷. Podemos entender que esa relación entre el deseo y la plenitud el hombre la viva como una verdad de la luz interior que le guía en los actos y que sea tan importante para iluminar el corazón. Todo esto es decisivo en la comprensión tomista de la dinámica afectiva que llena de grandeza humana su forma de entender esta virtud, en especial en el sentido cognoscitivo que destaca el Aquinate y que siempre tiene que ver con la prudencia como virtud central en cuanto el conocimiento de bien y que mira a conducir al acto excelente⁴⁸. Es aquí donde podemos analizar las dos grandezas que contiene esta virtud: la honestidad y la modestia.

thèses., Maurice Blondel (Paris: Presses Universitaires de France, 1995).

⁴⁵ Así comienza: José Noriega, *El destino del Eros*, 9.

⁴⁶ Es la verdad de su dinámica: Santo Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 91 (n. 760): “ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu”.

⁴⁷ Es la dinámica que se desprende de: Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2; es una revelación profunda del sentido personal del amor que guía la comprensión del Angélico: cfr. Marco Panero, “La dottrina tomista dell’amor. Sondaggi intorno a STh I-II, q. 26, a. 2”, *Salesianum* 85/2 (2023), 238-259.

⁴⁸ Cfr. Livio Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Comento di san Tommaso all’Etica Nichomachea*, (Milano: ISU, 2005).

La honestidad, tan ligada a la percepción del bien honesto⁴⁹, mira entonces a ese bien que se busca por sí mismo, en cuanto contiene una excelencia humana, una integridad que conduce al hombre a salir de sí mismo y se dirige a una realidad que el excede: “se trata siempre de una voluntad de no ofender una dignidad, pero sobre todo aquí de una belleza de espíritu”⁵⁰. Es un bien trascendente que hace crecer al hombre y en el que puede percibir lo mejor de sí mismo, tiene un sentido operativo muy marcado, el hombre lo experimenta como parte de su acción y en cuanto actúa.

La modestia es una de las virtudes ligadas esencialmente a la templanza⁵¹. Es importante pararnos a considerarla y aprender su dinamismo. En ella se ha proyectado de modo especial la visión reductiva de la virtud y aparece a muchos como la expresión de un apocamiento y falta de valor, querer ocultar lo que se vale y quedarse en un puesto sin relevancia, todo lo cual haría al cristianismo muy poco atractivo y a la templanza una represión de lo humano. Por el contrario, en cuanto virtud Santo Tomás concede a la modestia su propio fin excelente el reconocimiento de que la medida de la acción no es nuestra, sino que nos conduce a algo mayor que nosotros mismos y este conocimiento virtuoso integra nuestros en esa dirección nueva, de forma que nunca se absolutizan, sino que se relacionan con ese fin más grande. Esta es la razón que resume su valor: “En el hombre existe también el deseo de tender hacia la excelencia, esto es, de poseer algo que está por encima de la propia condición”⁵². Este modo de dirigirse a lo que nos excede es la forma de integrar en la dinámica interna de la virtud la verdad que hemos visto de que la castidad el cristiano la vive siempre un don. Es una dimensión nueva, aportado por el cristianismo. En particular, esto dirige el modo de relacionarme sexualmente con el otro, consiste en saber no imponer al otro mi deseo, sino recibirlo como un don grande que me excede. La modestia,

⁴⁹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 145. Lo estudia: Oana Goția, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, (Siena: Cantagalli, 2011), 226-231.

⁵⁰ Michel Labourdette, *La tempérance*, en *Force et tempérance*, Michel Labourdette (Toulouse: Cours de théologie morale, 1961-1962), 70: “il s'agit toujours d'une volonté de ne pas avilir une dignité, mais ici surtout une beauté spirituelle”.

⁵¹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 160, muy en relación con la humildad: *ibidem*, 161. Para su sentido: cfr. Oana Goția, *L'amore e il suo fascino*, 255-258.

⁵² Oana Goția, *L'amore e il suo fascino*, 255: “Nell'uomo esiste anche il desiderio di tendere verso l'eccellenza cioè di possedere qualcosa che sia sopra la propria condizione”.

entonces, no es un ocultamiento de la dimensión sexual, ni una marginación de su valor, por el contrario, tiene un profundo sentido de testimonio, de ser capaz de mostrar la grandeza que se recibe y que somos capaces de vivir.

La castidad como totalidad a vivir, la virtud de la belleza

Toda la dinámica anterior nos conduce a una afirmación fundamental: la belleza a la que apunta la castidad no es la belleza física, se ha de entender desde una perspectiva más grande como integridad humana. Santo Tomás lo dice con gran fuerza: “la misma honestidad, en cuanto tiene una belleza espiritual, se vuelve apetecible”⁵³. Se debe en gran medida al valor de promesa que contiene el amor en la experiencia del hombre. Decimos a una persona que la queremos, pero debemos prometer el amor para construir una vida y esto no es sino una respuesta a la promesa de plenitud que experimentamos en la presencia de la persona amada. La promesa llega a conformar a la persona que ama desde la belleza que contiene y le seduce⁵⁴. No es una sola armonía entre las partes, sino una luz que hace ver una plenitud nueva y atractiva, de aquí que la belleza es admirable y atrae siempre en referencia a esa grandeza.

El afecto que se siente y el enamoramiento que se vive como un proceso de implicación personal⁵⁵, sólo se pueden explicar desde la atracción y asunción interna de una totalidad de sentido que se ha de denominar ideal de vida. La castidad, por ello, tiene un sentido integrativo de los afectos en esa dirección. Esto le da un sentido profundo del *tiempo de la maduración*, una disposición

⁵³ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 145, a. 2, ad 1: “Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualement decorem appetibile redditur”. Para toda la cuestión de la belleza de la castidad es esencial el profundo estudio de: Oana Goția, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, (Siena: Cantagalli, 2011).

⁵⁴ Para estas reflexiones: cfr. Juan de Dios Larrú, *La promesa: forma del amor*, (Madrid: Didáskalos, 2023).

⁵⁵ He procurado una primera aproximación en: Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *Encuentro junto al pozo: cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno*, (Madrid: Palabra, 2020).

interior que asume todo lo humano y enseña a construir una vida entera desde la experiencia del amor esponsal⁵⁶.

Todo apunta a la formación en el hombre de una disposición interior hacia dos realidades humanas que cuentan con su grandeza propia: el pudor y la veneración. Nos revelan algo esencial en la castidad, el hecho de que en ella se juega la identidad del hombre. En este sentido, es muy ilustrativo acudir a Vladimir Soloviev que ve la generación de la conciencia en las dos dimensiones experienciales que hemos señalado, que se entrelazan para que el hombre tenga una impresión profunda de la grandeza de lo humano en su crecimiento personal⁵⁷ y en vista de la salvación divina. Esta última referencia es decisiva para el pensador ruso, pues es muy consciente que Dios nos salva mediante la verdad de un amor esponsal, porque nos cura de nuestro egoísmo en una expresión profunda de la identidad del hombre. Su argumentación es exquisitamente personalista, porque se basa en que el hombre no puede ser medio para otra cosa, sino amado por sí mismo, pues así lo ama Dios y le permite llegar a la unión con Él⁵⁸.

El conocimiento de la castidad está, por todo ello, lleno de humanidad. No se trata sólo de la verdad contenida en la unión en el acto sexual, más bien dispone cualquier manifestación sexual en la construcción de una vida plena, que adquiere así el valor de una *fecundidad* y que incluye, por eso mismo, el sentido más profundo de la virginidad, que no es negación de un acto, cuanto afirmación de una donación singular⁵⁹. Desde la belleza la fecundidad

⁵⁶ Cfr. Eugenia Scabini, "Dall'innamoramento all'amore: un passaggio critico", *Anthropotes* 32 (2016), 57-66.

⁵⁷ Cfr. Vladimir Soloviev, *La justification du bien. Essai de Philosophie Morale*, (Paris: Aubier, 1939), 164: "Déjà les deux fondements de la moralité –pudeur et pitié– ne se réduisent ni à un certain *état psychique* de telle ou telle personne, ni à l'exigence générale rationnelle du devoir"; da una importancia especial al pudor: *ibidem*, 141-142: "Mais le fait que l'homme a honte au-dessus de tout de ce qui est de l'essence de la vie animale, de la manifestation principale et suprême de l'existence naturelle, prouve directement qu'il est un être supra-naturel et supra-animal. C'est en *cette pudeur* que l'homme se révèle pleinement humain".

⁵⁸ Cfr. Vladimir Solov'ev, *Il significato dell'amore e altri scritti*, (Milano: La casa di Matrona, 1988), 66: "La verità, come forza viva che si impossessa dell'interiorità dell'uomo e lo libera effettivamente dalla falsa autoaffermazione, si chiama amore".

⁵⁹ Como se expone en: Juan Pablo II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 11. Es una cuestión presente en Karol Wojtyła desde el inicio: cfr. Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, (Madrid:

se comprende como apertura radical a un tercero⁶⁰, presente siempre en el amor como un modo de no encerrarse en un mundo sólo de dos.

Un camino a acompañar

La consideración del verdadero objeto de la castidad nos hace plantearnos su grandeza que parece de verdad que se nos escapa, y es necesario de nuevo entender su posibilidad real en la vida del hombre. La imposibilidad de la sola ley de conducir a la plenitud del amor es una verdad que debe guiar la enseñanza de la virtud de la castidad que contiene la sensibilidad ante una belleza humana y no se puede reducir a una lista de recomendaciones de prudencia timorata.

El contenido de belleza que guía toda esta virtud, en primer lugar, implica en sí mismo una clara superación de cualquier sentido meramente represivo de la castidad. Este es el que a veces se ha proyectado sobre esta virtud. Ser virtuoso supondría, o vivir por encima de cualquier impulso sexual, como si no existiera; o dominarlo racionalmente, por una represión del mismo. En ambos casos la virtud no aportaría ninguna excelencia, todo lo referido a la sexualidad sería ajeno al crecimiento del hombre. Ante tamaña reducción de lo humano, podemos percibir un poco la enorme violencia interna que contiene esta comprensión reductiva.

Esto es lo que supo comprender Sigmund Freud en su descubrimiento del subconsciente; una represión sistemática de la sexualidad es causa de patologías psicológicas graves⁶¹. Esto ha provocado, sin duda, un profundo resentimiento en muchas personas. Podemos observar en la actualidad como una especie de obsesión de que lo único malo en la sexualidad sería su represión

Palabra, 2008), 117-124; es motivo de una discusión posterior: cfr. Karol Wojtyła, "Sul significato dell'amore sponsale. In margine alla discussione", en Idem, *Amore sponsale. Scritti su matrimonio e famiglia*, c. 4, (Siena: Cantagalli, 2021), 167-234.

⁶⁰ Lo afirma de forma fenomenológica: Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, (Paris: Grasset, 2003), 285-342.

⁶¹ Cfr. Jonathan Lear, "Freud sobre la sexualidad", en *Diccionario sobre el sexo, el amor y la fecundidad*, José Noriega y René & Isabelle Ecochard (eds.), (Madrid: Didáskalos, 2022), 369-373.

y la comprensión equivocada del cristianismo al considerarlo como simplemente represivo⁶².

En particular, es necesario referirnos al fantasma del *voluntarismo* que tanto mal causa en lo que concierne al modo de vivir la sexualidad. Se trata de una comprensión de la acción humana que la reduce al momento de la elección consciente, a modo de un querer puro, esto la separa toda la dinámica de la acción de su fundamento afectivo, que se observa como exterior al núcleo personal y como meramente sensitivo, incapaz de asumir un valor espiritual. Es lo que contenía el ideal estoico de la *apatheia*, de presentar como modelo de la elección perfecta la que se realiza sin inclinación afectiva alguna⁶³. Es un modo muy pernicioso de guiar nuestras acciones, que conduce a divisiones internas grandes como se me en muchas ocasiones en la confesión de personas muy arrepentidas por pecados sexuales, pero que no saben cómo salir de ellos, porque lo desean hacer de un modo simplemente voluntarista.

Me parece que esta falta de integración propia del voluntarismo es parte muy importante de lo que está detrás del terrible fenómeno de la pedofilia y de abusos sexuales, también a adultos, que se han dado incluso en tantos fundadores de movimientos eclesiales en los últimos cincuenta años. La Iglesia todavía no ha hecho una reflexión adecuada de esto, que implica directamente la virtud de la castidad⁶⁴. No se puede pretender superar esos abusos con medidas meramente penales. No corresponde a la realidad humana, por lo que se ve en gran medida lo farisaico de la situación de una condena absoluta de un abuso sexual, en una sociedad que favorece la excitación sexual de todo tipo de una forma abusiva. Esto es una llamada importante para la Iglesia.

La castidad nos pide una específica educación para amar⁶⁵, no se puede enseñar la virtud de la castidad a base de normas preventivas, pues deja la

⁶² Esto es manifiesto en la revolución sexual de los años 60: cfr. Gabriele Kuby, *La revolución sexual global: la destrucción de la libertad en nombre de la libertad*, (Madrid: Didáskalos, 2017).

⁶³ Para su influjo en el cristianismo: cfr. Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, (Paris: Éditions du Seuil, 1957).

⁶⁴ Como reflexión basada en los apuntes del papa emérito Benedicto XVI sobre los abusos: cfr. Livio Melina y Tracy Rowland (eds.), *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los "Apuntes" de Benedicto XVI*, (Madrid: Didáskalos, 2021).

⁶⁵ Cfr. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, (Barcelona: Plaza & Janés, 1994),

impresión de que se tratara de un tema malo de por sí. Es necesario transmitir la grandeza de la belleza que contiene en lo que se denomina pureza de corazón⁶⁶. El modo verdaderamente humano de llevar a cabo esta enseñanza es en el *acompañamiento*, que tiene como primer referente la convivencia familiar y que exige el apoyo en un vínculo positivo en el que se descubren en la vida los significados fundamentales de la sexualidad⁶⁷. Es una tarea de máxima urgencia en el que la Iglesia ha de poner un interés preferencial y que pasa en la actualidad de modo especial por los itinerarios catecumenales para novios⁶⁸.

Una espiritualidad consecuente

La primacía del don en la dinámica de esta virtud es la que introduce su enseñanza en una espiritualidad que la sostiene. Lo hemos escuchado en el comentario del mismo Santo Tomás cuando se refiere al conocimiento por connaturalidad que corresponde a la sabiduría: “el que se une al Señor es un espíritu con él” (1 Cor 6,17). Esta afirmación sirve para unir el ser una carne (cfr. 1 Cor 6,16) en el sentido de realizar un designio divino en una unión de personas: “lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre” (Mt 19,6), con ser templo del Espíritu santo (1 Cor 6,18) en un sentido profundamente corporal.

Es en este espacio propio de Dios en el hombre en el que se asienta de verdad la espiritualidad conyugal que es todavía una asignatura pendiente

132. El Papa Francisco ha insistido claramente en la formación afectivo-sexual: cfr. Francisco, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, nn. 280-286; sigue siendo un referente para ello: Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas sobre educación sexual*, (1.11.1983).

⁶⁶ Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Pureza y virginidad*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954).

⁶⁷ Para su contexto: cfr. Montserrat Gas-Aixendri, “Un cambio de mirada ante el acompañamiento familiar”, en *Un cambio de mirada ante el acompañamiento familiar, Quaderns de Politiques Familiars. Journal of Family Policies* Sección monográfica 8 (2022), 6-11.

⁶⁸ Según el magnífico documento: Dicasterio de los Laicos, la Familia y la Vida, *Itinerarios catecumenales para la vida matrimonial. Orientaciones pastorales para las iglesias particulares*, (15.06.2022). Para su fundamento antropológico: cfr. Juan Antonio Reig Pla, “L’itinerario per fidanzati: un camino di riscoperta della fede e della vocazione”, *Anthropotes* 32 (2016), 67-80.

en nuestra pastoral⁶⁹. Todavía pesa en nosotros mucho la adaptación, con algunas correcciones, de caminos espirituales propios del estado religioso al ámbito secular. Es evidente que en muchos casos se transmite una valoración inadecuada de los bienes propios de la convivencia familiar, que tienen una relevancia grande en la construcción de la vida de sus miembros y que no pueden comprenderse exclusivamente desde la categoría del sacrificio. Vemos la aportación del concepto de virtud que hemos glosado, desde la consideración de la necesaria integración afectiva que está presente en el su dinamismo de realización de una historia de amor.

Esto tiene que ver con la caridad conyugal como fuerza integradora máxima desde la realidad del vínculo matrimonial⁷⁰ que es la base de toda la comunión de la familia. Una caridad que asume la entera dinámica afectiva presente en la vida familiar, apoyándose en la gracia sacramental del matrimonio⁷¹. En esto es de verdad relevante la explicación propuesta por el Papa Francisco: “En definitiva, la espiritualidad matrimonial es una espiritualidad del vínculo habitado por el amor divino”⁷².

Se trata de desvelar el don divino que está presente en el matrimonio por esa acción del Espíritu Santo que obra la *caridad* conyugal que todo lo fecunda e impregna todas las acciones propias de la vida familiar que son parte, entonces, de su espiritualidad⁷³.

Al tratar del Espíritu se nos hace mucho más manifiesta la cuestión de la fecundidad que es una *clave decisiva* en la encíclica *Humanae vitae* como un significado inherente a la sexualidad que requiere su integración en la

⁶⁹ Cfr. Juan de Dios Larrú, *El sello en el corazón. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar*, (Burgos: Monte Carmelo, 2015).

⁷⁰ Cfr. Luis de Prada García, *La caridad conyugal: una amistad que construye una vida. Estudio teológico-pastoral en Familiaris consortio y Carta a las familias* (Juan Pablo II), (Madrid: Didáskalos, 2017).

⁷¹ Una propuesta en: Carlo Rocchetta, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, (Bologna: Grafiche Dehoniane, 1996).

⁷² FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 315; en relación con lo que afirmaba antes: *Ibidem*, n. 211: “La pastoral prematrimonial y la pastoral matrimonial deben ser ante todo una pastoral del vínculo”.

⁷³ Como se ve en: Luis de Prada García, *La caridad conyugal: una amistad que construye una vida*, 297-335.

vida de los hombres⁷⁴. Es la carne la que es fecunda, por lo que no se puede separar nunca del hecho de ser “una carne” (cfr. Gén 2,24)⁷⁵. Es el Espíritu Santo en su misión el que es principio de toda fecundidad que comienza en la carne de Cristo y que fecunda toda la acción de la Iglesia, por lo que se une de forma especial a una dinámica propio de la fe. Por lo que la Iglesia en el Bautismo es como un “útero espiritual”⁷⁶ que genera al cristiano en la fe, y que se realiza de modo privilegiado en la familia.

La dimensión del don propia de la caridad se asienta en los dones del Espíritu Santo. La realidad de la virtud de la castidad incluye entonces una relación sagrada particular, algo que Juan Pablo II destacaba en sus catequesis de la Teología del Cuerpo, precisamente en relación al don de *piEDAD*⁷⁷. Este don tiene que ver directamente con la dimensión filial y es el soporte de la castidad. Tiene que ver, entonces, con la asunción del significado filial del cuerpo, para comprender su dimensión sponsal. Sólo en la medida en que nos damos cuenta de que hemos recibido el cuerpo, somos capaces de entregarlo en plenitud:

“Si la pureza dispone al hombre para «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto», como leemos en 1 Tes 4,3-5, la piedad, que es don del Espíritu Santo, parece servir de modo particular a la pureza, sensibilizando al sujeto humano sobre esa dignidad que es propia del cuerpo humano en virtud del misterio de la creación y de la redención”⁷⁸.

⁷⁴ Cfr. Pablo VI, C.Enc. *Humanae vitae*, n. 12: “Esta doctrina, muchas veces expuesta por el Magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador”.

⁷⁵ Cfr. Alain Mattheeuws, “L’una caro et le don mutuel de la fécondité”, en *Una caro. Il linguaggio del corpo e l’unione coniugale*, José Granados (a cura di) (Siena: Cantagalli, 2014), 225-241.

⁷⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 12.

⁷⁷ Cfr. Francisco José Cortes Blasco, *El esplendor del amor sponsal y la communio personarum. La doctrina de la castidad en las Catequesis de San Juan Pablo II sobre El amor humano en el Plan Divino*, (Siena: Cantagalli, 2018), 403-408.

⁷⁸ Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, Cat. 57 (18.03.1981), (Madrid, Cristiandad, 2000), 323-324.

Madre del amor hermoso

“Yo soy la madre del amor hermoso, del temor, del conocimiento y de la santa esperanza” (*Eccl* 24,18). La hermosura, conocida es principio de esperanza, la seguridad de poder vivir ese amor de un modo pleno. El cristianismo hace mucho más necesaria la virtud. La virtud nos apuntaba al juicio de posibilidad, la hermosura de la castidad que nace de esa integridad humana ha de pasar una dificultad propia, la de aquellos que lo juzgan imposible, demasiado grande para un hombre caído.

Por eso, el amor hermoso no se presenta desde la consideración de un hombre aislado y sin relaciones. Parte de la convicción profunda de que “no es bueno que el hombre esté solo” (*Gen* 2,18). Por eso se invoca una maternidad, que ofrece un vínculo que nos liga con la verdadera fuente del amor que no se agota⁷⁹. Karol Wojtyła se lo preguntaba en su poesía *Rayos de paternidad*, Karol Wojtyła donde Adán, la figura del hombre aislado y sin identidad, que tiene una dificultad grande de aceptar su paternidad, la recibe al fin como revelada por la Madre. Es la Madre la que hace de manantial para generarlo en el amor, es la que puede recuperar a Adán en su soledad, desde la realidad de una paternidad que le redime. Es ésta la que le llena de luz: “Todas las veces que nace un niño te encuentro de nuevo, Adán. Eres tú mismo el que naces, ahora, y vengo a tu encuentro con la luz que quiero encenderte por dentro”⁸⁰.

No es la experiencia de un momento que nos deslumbre, la luz de la que hablamos es un camino a recorrer. En particular, es una tarea educativa que la Iglesia ha de afrontar con una especial incidencia en la pastoral juvenil,

⁷⁹ Recordemos la poesía de Juan Pablo II sobre la fuente cuyo significado se vuelca en el amor: cfr. Juan Pablo II, “Fuente”, en *Tríptico romano*, Juan Pablo II, (Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003), 23. Fue el argumento de mi primera conferencia en Zaragoza: cfr. Juan José Pérez-Soba, “La familia en el proyecto de Dios”, en *La familia cristiana garantía del futuro. Jornadas de la familia, Zaragoza 2003*, Autores Varios (Zaragoza: Arzobispado de Zaragoza, 2004), 5-24.

⁸⁰ Karol Wojtyła, “Raggi di paternità”, en *Tutte le opere letterarie. Poesie e drammi*, Karol Wojtyła (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993), 547: “Tutte le volte che nasce un bambino ti ritrovo di nuovo, Adamo. Sei tu stesso che nasci, allora, e ti vengo incontro con la luce che voglio accenderti dentro”.

tal como Juan Pablo II lo proponía con mucha fuerza⁸¹. La enseñanza de la castidad en toda su belleza devuelve al hombre una esperanza verdadera en que la salvación de Dios ha llegado a su corazón.

Entramos ahora en el sentido *definitivo* de ser revestidos de Cristo tal como nuestro Doctor lo explica a partir de la parábola de los invitados a las bodas en su versión de Mateo (*Mt* 22,2-14), en el que encontramos el pasaje que nos parece duro por la condena del que no llevaba vestido de boda (*Mt* 22,11-14). Santo Tomás lo expone en consonancia a todo lo que hemos explicado:

“Vio a un hombre que no tenía el vestido nupcial’. ¿Qué es este vestido? Es Cristo. Porque somos de Cristo, revistámonos de Cristo. (...) Esto es, por la conformidad de las obras, como dice *Rom* XIII, 14: ‘revestíos del Señor Jesucristo’. Por tanto, tener el vestido nupcial es revestirse de Cristo por la buena obra, por la conversación santa, por la caridad verdadera”⁸².

Ahora el vestido alcanza un nuevo sentido del que también se hace eco San Juan. “Se le ha concedido vestirse de lino resplandeciente y puro –el lino son las buenas obras de los santos” (*Ap* 19,8). Este es el vestido nupcial de la Iglesia, la Esposa del Cordero (*Ap* 19,7). El *byssinum* resplandeciente (bu,ssinon kaqaro.n) de los justos en el cielo del libro del *Apocalipsis* se ha de comprender como la prenda propia de los invitados a la boda de Cristo y entendido como un modo de revestirse de Cristo. Nos hallamos ante “personas que no han manchado sus vestiduras, y pasearán conmigo en blancas vestiduras” (*Ap* 3,4); los justos “que han lavado y blanqueado sus vestiduras en la Sangre del Cordero” (*Ap* 7,14), a los que, después, se les atribuye la virginidad, por lo que “siguen al Cordero adondequiera que vaya” (*Ap* 14,4).

⁸¹ Cfr. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, (Barcelona: Plaza & Janés, 1994), 132. El Papa Francisco ha insistido claramente en la formación afectivo-sexual: cfr. Francisco, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, nn. 280-286; sigue siendo un referente para ello: Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas sobre educación sexual*, (1.11.1983).

⁸² Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium Matthaei*, c. 22, lec. 1: “Vidit hominem non habentem vestem nuptialem’. Quae est ista vestis? Christus. Qui sumus Christi, Christum induamus. (...) Item per operum conformitatem; ad *Rom* XIII, 14: ‘induimini Dominum Iesum Christum’. Habere ergo vestem nuptialem est induere Christum per operationem bonam, per conversationem sanctam, per caritatem veram”.

Se refiere al *biso* (en latín *byssus*) la denominada “seda del mar”, que es un tejido propio del mediterráneo hecho a partir de los filamentos que segregan algunos moluscos, así los mejillones, pero en especial la “nacra”, para adherirse a las rocas. La tela que se teje con esos hilos es de por sí de un amarillo brillante y de un precio enorme. A pesar de la epidemia que sufre la nacra en la actualidad, todavía se tejen algunas telas de biso en algunos lugares de Sicilia y Cerdeña. Causaban tanta admiración que los marineros atribuían dotes curativas a esas prendas. Es el vestido que el justo recibe de Dios por medio de sus obras y que brilla en el cielo para siempre.

Ahora, el vestido que en este mundo representa lo pasajero, lo que mudamos muchas veces, alcanza en cambio por Cristo un sentido definitivo. Se comprende bien la insistencia de San Juan en este vestido brillante de los justos, se trata del testimonio de un Amor eterno, una eternidad que no es otra cosa que amar completamente, llenarse de luz. Así lo es el Cordero como la luz de la ciudad definitiva (Ap 22,5).

Tal vez en el Apocalipsis, centrado en lo definitivo de la historia de la humanidad, todo queda centrado en la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén (Ap 21,2), pero no podemos olvidar que lo que Jesús nos ha prometido es distinto, más familiar: se trata de llegar a la *casa del Padre* (Jn 14,2). Es en ella en la que hemos de entrar revestidos de Cristo. En ella se comprende la parábola de la luz (Mt 5,14-16) en la que, tras hablar de la ciudad que es una luz que guía en la oscuridad (Mt 5,14), se refiere a la lámpara de la casa (Mt 5,15), que no deslumbra, sino que tiene como misión iluminar todas las cosas para que se compartan, eso es lo que hace el testimonio cristiano: “Brille así vuestra luz a los hombres, para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre que está en los cielos” (Mt 5,16)⁸³.

El ambiente acogedor de una casa reside en la luz de una lámpara que guía las buenas obras hechas para construir una comunión. María guarda esa luz y, en particular, por la pureza que emana como luz hace posible la castidad en el cristiano. Es Ella la que, en su maternidad, puede redimir a Adán envuelto en la soledad. Por eso llega a decir en la obra antes apuntada de Karol Wojtyła

⁸³ De nuevo esta cita bíblica se encuentra en el comentario de Santo Tomás que nos ha guiado: Santo Tomás de Aquino, *Super Ep. Romani*, c. 13, lec. 3 (n. 1072).

Rayos de paternidad: “Soy Yo [la Madre] la que discretamente transformo su soledad en mi maternidad”⁸⁴.

La generación, dar a luz, es la verdad que guía toda la castidad, consiste al final “en la irradiación de la paternidad. Se vuelve al padre a través del hijo”⁸⁵. Es una auténtica revelación que nos llama: “Es preciso entrar en la irradiación de la paternidad, sólo en ella todo se convierte en plena realidad”⁸⁶. Podemos hacerlo con la Madre, pertrechados con las armas de la luz.

⁸⁴ Karol Wojtyła, “Raggi di paternità”, en *Tutte le opere letterarie. Poesie e drammi*, Karol Wojtyła (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993), 544: “Sono Io [la Madre] che discretamente trasformo la sua solitudine nella mia maternità”.

⁸⁵ Karol Wojtyła, “Raggi di paternità”, 522: “in questo l’irradiazione della paternità. Si ritorna al padre attraverso il figlio”.

⁸⁶ Karol Wojtyła, “Raggi di paternità”, 522: “Occorre entrare nell’irradiazione della paternità, in essa soltanto tutto diventa realtà piena”.

Bibliografía

Anderson, Carl y José Granados. *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*. Burgos: Monte Carmelo, 2012.

San Agustín. *Confesiones*, (CCL 27).

San Agustín. *De Vera Religione*, (CCL 32,169-260).

San Agustín. *Sermo XXXIV*, (CCL 41,):

Arendt, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Encuentro, 2001.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, en *ARISTOTELES OPERA*, ex recensione Immanuel Bekker. Berolini. Ed. Academia Regia Borussica, W. de Gruyter et socios, 1960, II: (1094a-1181b).

Benedicto XVI. Carta Encíclica *Deus caritas est*, (25.12.2005).

Blondel, Maurice. *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, en *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

Caldera, Rafael Tomas. *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1980.

Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas sobre educación sexual*, (1.11.1983).

Cortes Blasco, Francisco José. *El esplendor del amor sponsal y la comunio personarum. La doctrina de la castidad en las Catequesis de San Juan Pablo II sobre El amor humano en el Plan Divino*. Siena: Cantagalli, 2018.

D'Avenia, Marco. *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.

de Prada García, Luis. *La caridad conyugal: una amistad que construye una vida. Estudio teológico-pastoral en Familiaris consortio y Carta a las familias (Juan Pablo II)*. Madrid: Didáskalos, 2017.

Dicasterio de los Laicos, la Familia y la Vida, *Itinerarios catecumenales para la vida matrimonial. Orientaciones pastorales para las iglesias particulares*, (15.06.2022).

Fernández Benito, Alfonso. *La templanza y sus virtudes en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Toledo: Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 2006.

Francisco, Exhortación Apostólica *Amoris laetitia*, (19.03.2016).

Fuentes, Antonio. *El placer de ser libre. Temple y dominio*. Madrid: Rialp, 2013.

Gas-Aixendri, Montserrat. “Un cambio de mirada ante el acompañamiento familiar”. *Un cambio de mirada ante el acompañamiento familiar, Quaderns de Politiques Familiars. Journal of Family Policies* Sección monográfica 8 (2022): 6-11.

Goñi, Oana. *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*. Siena: Cantagalli, 2011.

Granada, Daniel. “Los fines de las virtudes como criterio de configuración del sujeto moral”, en *Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor*. Juan José Pérez-Soba –Alberto Frigerio (a cura di). Siena: Cantagalli, 2019: 359-367.

Granados, Carlos y José Granados (eds.). *El corazón: Urdimbre y trama*. Madrid: Didáskalos, 2018.

Granados, José. *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*. Salamanca: Sígueme, 2009.

Granados, Luis. *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*. Siena: Cantagalli, 2012.

Holgado Ramírez, Alejandro. *Sponsus et exemplar. El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura*. Siena: Cantagalli, 2014.

Juan Pablo II. Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, (22.11.1981).

Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, (6.08.1993).

Juan Pablo II. Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, (16.10.2002).

Juan Pablo II. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994.

Juan Pablo II. *Hombre y mujer lo creó*. Madrid: Cristiandad, 2000.

- Juan Pablo II. *Tríptico romano*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.
- Kuby, Gabriele. *La revolución sexual global: la destrucción de la libertad en nombre de la libertad*. Madrid: Didáskalos, 2017.
- Labourdette, Michel. *Force et tempérance*. Toulouse: Cours de théologie morale, 1961-1962.
- Larrú, Juan de Dios. *Cristo en la acción humana según los comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*. Roma: Lateran University Press, 2005.
- Larrú, Juan de Dios., *El sello en el corazón. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar*. Burgos: Monte Carmelo, 2015.
- Larrú, Juan de Dios. *La promesa: forma del amor*. Madrid: Didáskalos, 2023.
- Mattheeuws, Alain. “L’una caro et le don mutuel de la fécondité”, en *Una caro. Il linguaggio del corpo e l’unione coniugale*. José Granados (a cura di). Siena: Cantagalli, 2014: 225-241.
- Lear, Jonathan. “Freud sobre la sexualidad”, en *Diccionario sobre el sexo, el amor y la fecundidad*. José Noriega y René & Isabelle Ecochard (eds.). Madrid: Didáskalos, 2022: 369-373.
- Marion, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.
- San Máximo el Confesor, *Capita theologica et oeconomica*, (PG 90,1083-1176).
- San Máximo el Confesor, *Quaestiones et dubia*, (CCSG 10).
- Melina, Livio. “Actuar por el bien de la comunión”, en *La plenitud del obrar cristiano*. Livio Melina –José Noriega –Juan José Pérez-Soba. Madrid: Palabra, 2001: 383-384.
- Melina, Livio. “Amor, deseo y acción”, en *La plenitud del obrar cristiano*. Livio Melina –José Noriega –Juan José Pérez-Soba. Palabra: Madrid 2001: 319-344.
- Melina, Livio. *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Comento di san Tommaso all’Etica Nichomachea*. Milano: ISU, 2005.
- Melina, Livio. *Participar en las virtudes de Cristo*. Madrid: Cristiandad, 2004.

Melina, Livio y Tracy Rowland (eds.). *La Iglesia en el banquillo. Un comentario a los "Apuntes" de Benedicto XVI*. Madrid: Didáskalos, 2021.

Noriega, José. *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*. Madrid: Palabra, 2005.

Noriega, José. «Guiados por el Espíritu». *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*. Roma: Mursia, 2000.

Pablo VI, Carta Encíclica *Humanae vitae*, (25.07.1968).

Panero, Marco. "La dottrina tomista dell'amor. Sondaggi intorno a STh I-II, q. 26, a. 2". *Salesianum* 85/2 (2023): 238-259.

Pedro Lombardo, *Collectanea in Epistolas S. Pauli. In Epistolam ad Romanos*, (PL 191-192).

Pérez-Soba, Juan José. "La familia en el proyecto de Dios", en *La familia cristiana garantía del futuro. Jornadas de la familia, Zaragoza 2003*. Autores Varios. Zaragoza: Arzobispado de Zaragoza, 2004: 5-24.

Pérez-Soba, Juan José. *Encuentro junto al pozo: cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno*. Madrid: Palabra, 2020.

Pérez-Soba, Juan José. *¿Por qué las virtudes?*. Madrid: Didáskalos, 2023.

Pero-Sanz Elorz, José Miguel. *El conocimiento por connaturalidad. (La afectividad en la gnoseología tomista)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1964.

Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 1980.

Prieto Lucena, Antonio. *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", 2007.

Rahner, Karl. "La doctrine des «sens spirituels» au Moyen-Âge en particulier chez S. Bonaventure". *Revue d'Ascétique et de Mystique* 14 (1933): 263-299.

Reig Pla, Juan Antonio. "L'itinerario per fidanzati: un camino di riscoperta della fede e della vocazione". *Anthropotes* 32 (2016): 67-80.

Rocchetta, Carlo. *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*. Bologna: Grafiche Dehoniane, 1996.

Scabini, Eugenia. "Dall'innamoramento all'amore: un passaggio critico". *Anthropotes* 32 (2016): 57-66.

Seesemann, Heinrich y Georg Bertram, "pate,w(katapate,w(peripate,w(evmperipate,w", en *TWNT*, V: 940-946.

Simón Rueda, Fernando. *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la Encíclica Veritatis splendor*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", 2011.

Soloviev, Vladimir. *La justification du bien. Essai de Philosophie Morale*. Paris: Aubier, 1939.

Solov'ëv, Vladimir. *Il significato dell'amore e altri scritti*. Milano: La casa di Matriona, 1988.

Spanneut, Michel. *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

Santo Tomás de Aquino, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur "Summa contra Gentiles"*. Pietro Caramello –Pietro Marc –Ceslas Pera (eds.). 3 Vol. Taurini: Marietti 1961-1967.

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, en *Opera Omnia*, ed. Leonina, IV-XI. Romae: ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888-1903.

Santo Tomás de Aquino, *Super epistolam ad Romanos lectura*, en *Super epistolas S. Pauli lectura*, I. Raphael Cai (ed.). Taurini-Romae: Marietti, ⁸1953: 1-230.

Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Raphael Cai (ed.). Taurini-Romae: Marietti ⁶1972.

Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*. Raphael Cai (ed.). Taurini-Romae: Marietti ⁵1951.

Torrell, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf, 2015.

von Hildebrand, Dietrich. *Pureza y virgindad*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1954.

Wojtyła, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra, 2008,

Wojtyła, Karol. *Amore sponsale. Scritti su matrimonio e famiglia*. Siena: Cantagalli, 2021.

Wojtyła, Karol. *Tutte le opere letterarie. Poesie e drammi*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

La doctrina eucarística de Santo Tomás de Aquino

The Eucharistic doctrine of Saint Thomas Aquinas

† José Rico Pavés
Obispo de Asidonia-Jerez

Resumen

El estudio analiza la doctrina eucarística de Santo Tomás de Aquino en donde subraya que la eucaristía no solo contiene a Cristo, sino que es Cristo mismo presente. Señalando que la eucaristía es sacrificio porque hace presente de nuevo la pasión misma de Cristo, que es el único y verdadero sacrificio. El Aquinate no parte de una definición previa de sacrificio que luego aplica al sacramento, sino que partiendo del único sacrificio de Cristo en la cruz comprende el sacramento. La pasión de Cristo es verdadero sacrificio por constituir la ofrenda plena y definitiva. La eucaristía hace presente el único sacrificio de Cristo, al que se une la Iglesia, como cuerpo unido a su Cabeza. La eucaristía es, en efecto, sacramento-sacrificio. En cuanto sacramento se recibe, en cuanto sacrificio se ofrece, uniendo así la dimensión sacramental a la sacrificial.

Palabras clave: Eucaristía, Santo Tomás de Aquino, Transustanciación, Sacrificio, Sacramento, Presencia real

Abstract

The study analyses the Eucharistic doctrine of Saint Thomas Aquinas, emphasising that the Eucharist not only contains Christ, but is Christ himself present. It points out that the Eucharist is a sacrifice because it makes present once again the very passion of Christ, which is the one true sacrifice. Aquinas does not start from a prior definition of sacrifice that he then applies to the sacrament, but rather understands the sacrament based on Christ's unique sacrifice on the cross. Christ's passion is a true sacrifice because it constitutes the full and definitive offering. The Eucharist makes present the

one sacrifice of Christ, to which the Church is united, as a body united to its Head. The Eucharist is, in effect, a sacrament-sacrifice. As a sacrament it is received, as a sacrifice it is offered, thus uniting the sacramental dimension with the sacrificial dimension.

Key words: Eucharist, Saint Thomas Aquinas, Transubstantiation, Sacrifice, Sacrament, Real Presence

Introducción

La teología eucarística alcanza una cima en el siglo XIII no superada después en los siglos siguientes. Confluyen en este periodo varios factores que posteriormente no se han vuelto a repetir: i) ante todo, la continuidad con los Padres de la Iglesia en el modo de recibir y leer las Escrituras; ii) el desarrollo de una teología del signo sacramental que integra al lenguaje de algunos Padres, como san Ambrosio y san Agustín, los recursos de la filosofía platónica y aristotélica; iii) las síntesis teológicas del siglo precedente, expresión de la mejor teología escolástica desarrollada en armonía con la teología monástica; y, iv) la armonía entre piedad popular (devoción) y liturgia (culto) centrada en el misterio eucarístico. En la altura máxima de esa cima se encuentra Santo Tomás de Aquino.

La aportación del Aquinate a la teología eucarística se puede resumir en dos títulos con que la posteridad le ha honrado: “poeta de la eucaristía”¹ y “doctor eucarístico”². El primero expresa el reconocimiento por los textos del *Oficio de la fiesta del Cuerpo de Cristo* y por otros himnos eucarísticos, como el *Adoro Te devote*³. El segundo, otorgado por la tradición y confirmado por el papa Pío XI, manifiesta la altura de la teología tomista que, a propósito de la eucaristía, alcanza una de sus cumbres más elevadas. Ambos títulos permiten recorrer, además, la biografía de Santo Tomás tomando como hilo vertebrador su relación con la eucaristía.

¹ Cf. S. TERÁN, *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento* (Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”, San Miguel de Tucumán 1979); E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época* (BAC M 93, Madrid 2009) 364-375.

² Cf. Pío XI, Carta Encíclica *Studiorum duces* (29-6-1923); E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 375-397.

³ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis* (ed. Vivès 29,335-343); para el contexto y discusión sobre la autenticidad de esta obra, cf. P.M. GY, «L’Office du Corpus Christi et St. Thomas d’Aquin. Etat d’une recherche»: RSPT 64 (1980) 491-507; J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 147-150. 381. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Oratio post corporis et calicis elevationem* [Himno “Adoro Te devote”] (ed. Vivès 32,823). El himno *Adoro Te devote* no pertenece al Oficio; fue compuesto por santo Tomás en fecha que se desconoce como oración para el momento de la elevación del cuerpo de Cristo, posterior a la consagración, cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 150-154. 381; Id., «“Adoro Te”. La plus belle prière de saint Thomas»: *La Vie Spirituelle* 78 (1998) 29-36; E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 372.

Cuando el papa Urbano IV instituyó la fiesta litúrgica del *Corpus Christi* en 1264 y encomendó a santo Tomás la redacción de los textos para la liturgia de ese día, el Aquinate gozaba ya de un considerable prestigio como maestro de teología y padre de espiritualidad. Sin embargo, la obra más importante del dominico (la *Suma Teológica*), aún estaba por escribir. Trasladado a Roma para fundar un Estudio Provincial, en septiembre de 1265, santo Tomás concibe la idea de preparar una síntesis de teología que reemplace, como instrumento para la docencia, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Comienza entonces la redacción de la *Suma*, que continuará en París y Nápoles, hasta diciembre de 1273, en que interrumpe el proyecto cuando estaba escribiendo la exposición sobre el sacramento de la penitencia.

La última parte completa de la *Suma* que santo Tomás redactó antes de la gracia mística que le lleva a dejar de escribir hasta su muerte, acaecida unos meses después, es la dedicada a la eucaristía. Ahí encontramos la formulación más completa de su enseñanza eucarística y, tal vez, la cumbre de su reflexión teológica. Por tanto, aunque históricamente sus primeras enseñanzas sobre la eucaristía se encuentran en obras previas a la institución de la fiesta del *Corpus*, nos ocuparemos primero de su aportación en los textos litúrgicos para ver después su contribución en la *Suma*, compendio de toda su enseñanza.

Poeta de la eucaristía

El *Officium de festo Corporis Christi* fue compuesto durante la estancia del Aquinate en Orvieto⁴, poco antes de la institución de la fiesta litúrgica del

⁴ En el verano de 1264, un sacerdote de Bohemia, Pedro de Praga, se dirigió a Italia con el fin de obtener una audiencia con el Papa Urbano IV, quien durante el verano se había trasladado a Orvieto, junto con algunos cardenales y numerosos teólogos, entre ellos santo Tomás de Aquino. Pedro de Praga, después de haber sido recibido por el Papa, emprendió el camino de regreso hacia Bohemia, pero en el camino se detuvo en Bolsena, donde celebró la Misa en la iglesia de Santa Cristina. En el momento de la consagración, mientras el sacerdote pronunciaba las palabras de Cristo en la última cena, sucedió el milagro, descrito así en una placa de mármol: «de pronto, aquella Hostia apareció visiblemente como verdadera carne de la cual se derramaba roja sangre excepto aquella fracción, que la tenía entre sus dedos, lo cual no se crea sucediese sin misterio alguno, puesto que era para que fuese claro a todos que aquella era verdaderamente la Hostia que estaba en las manos del mismo sacerdote celebrante cuando fue elevada sobre el cáliz». Gracias a este milagro, el Señor fortificó la fe de Pedro de Praga, sacerdote que dudaba

Corpus, llevada a cabo por el papa Urbano IV con la Bula *Transiturus de hoc mundo* (11-8-1264)⁵. El *Oficio* consta de cuatro himnos eucarísticos: *Pange lingua*, para las Vísperas; *Sacris Solemnis*, para las “Matutinas” (actual “Oficio de lecturas”); *Verbum supernum*, para las Laudes; y *Lauda Sion*, a modo de secuencia en la Misa⁶. Se compone, además, de las antífonas, lecturas, responsorios y oraciones de cada hora litúrgica⁷. Entre las antífonas, destaca la del *Magnificat* que la Iglesia todavía hoy mantiene para las II Vísperas: «Oh sagrado banquete, en que se recibe a Cristo, se recoge la memoria de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria futura»⁸. Forman parte también del *Oficio* el responsorio: «V. Les diste el pan del cielo. R. Que contiene en sí todo deleite»⁹ y la oración que todavía hoy se emplea

de la real presencia de Cristo velado en las especies del pan y del vino. La noticia del milagro se difundió inmediatamente, y tanto el papa como santo Tomás de Aquino pudieron verificarlo. Después, Urbano IV no solo aprobó su autenticidad, sino que también decidió que el Santísimo Cuerpo del Señor fuese adorado a través de una fiesta particular y exclusiva. De esa forma decidió extender la fiesta del Corpus Christi, que hasta ese momento solo se celebraba en Lieja, a toda la Iglesia Universal; cf. A. LAZZARINI, *Il miracolo di Bolsena. Testimonianze e documenti dei secc. XIII e XIV* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1952); F. GENTILI, *Il miracolo eucaristico di Bolsena* (Elledici, Torino 2006).

⁵ Cf. URBANO IV, Bula *Transiturus*: BullTau 3, 705-708; DzH 846-847; P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques, I* (Fleuriet – Debecourt, Le Mans – Paris 1851) 333-334; Mansi 23, 1076-1080; T. BERTAMINI, «La bolla *Transiturus* di papa Urbano IV e l’Ufficio del *Corpus Domini* secondo il codice di S. Lorenzo di Bognanco»: *Aevum* 42 (1968) 29-58; E. FRANCESCHINI, «Origine e stile della bolla *Transiturus*»: Id., *Scritti di filologia latina medievale, I*, (Ed. Antenore, Padova 1976) 322-365; B.R. WALTERS – V. CORRIGAN – P.T. RICKETTS, *The Feast of Corpus Christi* (The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2006); F. PALACIOS BLANCO, *El Romano Pontífice y la Liturgia: Estudio histórico-jurídico del ejercicio y desarrollo de la potestad del Papa en materia litúrgica* (Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2018) 148.

⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Officium de festo Corporis Christi* (ed. Vivès 29,335 [*Pange lingua*]; 336 [*Sacris Solemnis*]; 340 [*Verbum upernum*]; 341-342 [*Lauda Sion*]).

⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Oraciones eucarísticas* (Editorial Tradición, México 1989); comentario en E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 364-375; F.M^a. AROCENA, *Los himnos de la tradición*, 173-177.

⁸ «O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Ad secundas Vesperas. Ad Magnificat Antiphona»: Id., *Officium de festo Corporis Christi* (ed. Vivès 29,341); cf. CCE 1402; E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 373.

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Ad primas Vesperas»: Id., *Officium de festo Corporis Christi* (ed.

en el culto eucarístico fuera de la Misa¹⁰. Hay también quien atribuye a santo Tomás la oración *Anima Christi*, aunque hoy se sabe que es posterior¹¹.

Como bien se ha observado¹², la composición del *Oficio* supone un momento decisivo en la evolución teológica y espiritual del Aquinate. Los textos se centran en la celebración del misterio de Jesucristo, Dios y hombre perfecto, contenido todo entero en el sacramento del altar, de modo que no habla de recibir el cuerpo o la sangre de Cristo, sino de recibir *a Cristo* (“Christus sumitur”) o incluso *a Dios* (“Deus sumitur”). Con esta formulación anticipa una de las afirmaciones definitivas que encontraremos en la *Suma*: no es solo que Cristo *está en* la eucaristía, sino que la eucaristía *es* Cristo mismo. La presencia eucarística de Cristo es expresión de su amor: para que no nos viéramos privados de su presencia corporal mientras peregrinamos en este mundo, Cristo mismo nos une a Sí en el sacramento por la realidad de su cuerpo y de su sangre:

Esta presencia se ajusta a la caridad de Cristo, por la que asumió un cuerpo real de la misma naturaleza que la nuestra para nuestra salvación. Y, porque es connatural a la amistad compartir la vida con los amigos [...] Cristo nos ha prometido su presencia corporal, como premio [...] Mientras tanto, sin embargo, no ha querido privarnos de su presencia corporal en el tiempo de la peregrinación, sino que nos une con Él en este sacramento por la realidad de su cuerpo y de su sangre. Por eso dice en Jn 6,57:

Vivès 29,336); E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 373.

¹⁰ «Oh Dios que en este sacramento admirable nos dejaste el memorial de tu pasión, te pedimos nos concedas venerar de tal modo los sagrados misterios de tu cuerpo y de tu sangre, que experimentemos continuamente en nosotros el fruto de tu redención. Tú que vives y reinas, etc (Deus, qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue quaesumus, ita nos Corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regas, etc.): SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Ad Primas Vesperas. Oratio»: ID., *Officium de festo Corporis Christi* (ed. Vivès 29, 336); cf. E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 373.

¹¹ Cf. Z. GARCÍA VILLADA, «Nota sobre el origen y el autor del Anima Christi»: *Estudios Eclesiásticos* 1/4 (1922) 276-379; T. NATALINI, *La preghiera Anima Christi in un documento forlivese della prima metà del sec. XV* (Tip. A. Raffaelli, Forlì 1961); E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino*, 375.

¹² Cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 153.

«Quien come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él». Por tanto, este sacramento es signo de la más grande caridad y aliento de nuestra esperanza, por la unión tan familiar de Cristo con nosotros¹³.

La eucaristía es signo del amor extremo y aliento de la esperanza. Por eso, como se canta en los himnos, se puede gustar su dulzura y su suavidad, prenda de la gloria futura. La reflexión teológica no es ajena a la participación litúrgica y a la vida espiritual, sino que ahí encuentra su criterio decisivo de autenticidad¹⁴. Los textos litúrgicos compuestos por santo Tomás son teología hecha oración de la Iglesia, nacida de ella y orientada a ella¹⁵. Como en seguida veremos, además de fundarse en el testimonio bíblico, formulan de manera condesada el misterio que la teología indaga con más palabras.

Doctor eucarístico

Antes de dictar la redacción de la *Suma Teológica*, san Tomás se había ocupado del misterio eucarístico en obras de diferente género que permiten identificar hasta cuatro modos de acercarse a él: i) acercamiento sistemático, en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, primera gran obra del Aquinate comenzada siendo bachiller sentenciario durante su primera estancia en París (1252-1254)¹⁶; y en la *Suma Contra Gentiles*, iniciada en París y completada en Italia (1259-1265)¹⁷; ii) acercamiento que podemos llamar “disputado”, en cuanto se abordan algunas *cuestiones disputadas* en

¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.75 a.1 (BAC N 83,609-610).

¹⁴ Cf. R. CANTALAMESSA, “*Esto es mi cuerpo*”. *La Eucaristía a la luz del “Adoro Te devote” y del “Ave verum”* (Ediciones Monte Carmelo, Burgos 2005).

¹⁵ Así concluía san Juan Pablo II su última encíclica dedicada a la eucaristía: «Hagamos nuestros los sentimientos de santo Tomás de Aquino, teólogo eximio y, al mismo tiempo, cantor apasionado de Cristo eucarístico, y dejemos que nuestro ánimo se abra también en esperanza a la contemplación de la meta, a la cual aspira el corazón, sediento como está de alegría y de paz: *Bone pastor, panis vere, / Iesu, nostri miserere...*»: SAN JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17-4-2003) 62.

¹⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* IV dd.8-13 (ed. Vivès 10,173-332); cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 58-66. 357.

¹⁷ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *CG* IV,61-69 (ed. Vivès 12,571-579; BAC N 102-916); cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 115-134. 357-358.

torno al misterio eucarístico, no de manera monográfica, sino abordando algún punto particular dentro de un tratado de temática más amplia, como en el *Tratado contra los errores de los griegos*, escrito a comienzos de 1264, donde sale al paso de quienes niegan que se pueda consagrar con pan ázimo¹⁸; o en el *Tratado sobre las razones de la fe*, compuesto poco después de 1265, donde explica qué significa comer el cuerpo de Cristo¹⁹; iii) acercamiento catequético, en el opúsculo *Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia*, compuesto a petición del arzobispo de Palermo, Leonardo, hacia 1265, quien le pedía una breve exposición sobre el credo y los sacramentos como instrumento para salir al paso de los errores que se difunden en estas materias²⁰; y, finalmente, iv) acercamiento bíblico, en los comentarios *A la primera Carta a los Corintios (In Ep. Ad Corinthios Prima)*, enseñados probablemente durante la estancia romana (1265-1268)²¹, y en su *Exposición sobre el evangelista san Juan (In Ioannem evangelistam expositio)*, compuesta durante su segunda época de enseñanza en París (1268-1272)²². La parte de la *Suma Teológica* dedicada a la eucaristía recoge las enseñanzas de esas obras, agrupándolas de forma ordenada y superando su precisión y riqueza.

Tras una referencia al lugar que corresponde a la eucaristía con relación a los demás sacramentos en la parte introductoria de los sacramentos en general²³, la enseñanza sobre el misterio eucarístico se desarrolla en once cuestiones (cf. *STh* III qq.73-83). Estas cuestiones se pueden agrupar en torno a dos grandes preocupaciones: i) exponer todo lo relativo a la naturaleza

¹⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Cont. errores graec.* II,39 (ed. Vivès 29,371-372; BAC M 89,715-718); cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 141-142.

¹⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De rat. fid.* 8 (ed. Vivès 27,138-139; BAC M 89,756-757); cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 142-143.

²⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De art. fid.* II,3 (ed. Vivès 27,179-180; BAC M 87,1186-1188); cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 144. 376. La segunda parte de este opúsculo, dedicada a los sacramentos, será asumida en el Concilio de Florencia (1439) por el *Decreto para los Armenios*.

²¹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In 1 Cor.* cap.11, lectt. 5-7 (ed. Vivès 20,728-740); cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 269-277. 364.

²² Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ioan.* cap.6, lectt. 4-8 (ed. Vivès 20,36-57); cf. J.P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, 216-219. 363-364.

²³ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.65 a.3 (BAC N 83,508-510).

sacramental de la eucaristía, teniendo como fondo la distinción agustiniana entre *sacramentum*, *res et sacramentum* y *res*; y, ii) presentar los aspectos relacionados con la comunión (“uso” del sacramento) y celebración de la eucaristía (ministro y rito). Agrupar las cuestiones en torno a estas dos grandes preocupaciones permite advertir la importancia que tiene en la teología de santo Tomás la liturgia²⁴.

La eucaristía en la *Suma Teológica* (III, qq.73-83)

1. Naturaleza sacramental de la eucaristía

[**sacramentum**] el signo visible

- ¿por qué es sacramento? Necesidad, institución y preparación en AT (q.73)
- materia del sacramento: pan y vino; el agua añadida al vino (q.74)

[**res et sacramentum**] la presencia sustancial de Cristo

- conversión sustancial (q. 75)
- presencia sustancial (q. 76)
- permanencia de los accidentes (q. 77)
- la forma del sacramento (q.78)

[**res**] efecto de la eucaristía

- el efecto del sacramento (q. 79)

2. Celebración y uso (recepción) del sacramento

- Modos y condiciones para recibir la comunión (q.80)
- El uso del sacramento por parte de Cristo en la última cena (q. 81)
- Ministro de la eucaristía (q. 82)
- Rito de la eucaristía (q.83)

²⁴ Cf. C. MORGÁ IRUZUBIETA, *Adoro Te devote* (Ediciones Palabra, Madrid 2000); C. BOROBIA ISASA, *La liturgia en la teología de santo Tomás de Aquino* (Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2009).

Para santo Tomás²⁵, la eucaristía es a la vez sacrificio y sacramento. Es sacrificio en cuanto se ofrece; es sacramento en cuanto se recibe. De esa forma, el efecto sacramental está en quien lo toma y el sacrificial en quien lo ofrece o en aquellos por quien se ofrece²⁶. Al igual que los teólogos del momento, santo Tomás vincula el sacrificio eucarístico al sacrificio de la cruz: «A este sacramento se le denomina *sacrificio* en cuanto representa la pasión misma de Cristo»²⁷.

Importa advertir que santo Tomás utiliza el verbo *repraesentare* (“representa”) en el sentido fuerte de “hacer de nuevo presente”²⁸. La eucaristía no es una simulación, como podría ser una “representación” teatral, sino la actualización del único sacrificio de la Cruz, realizado de una vez para siempre. Al hablar de la pasión de Cristo, ya explicó que fue un verdadero sacrificio:

Propiamente se llama sacrificio la obra hecha con el honor que de verdad le es debido a Dios, con el fin de aplacarle. Y de ahí proviene lo que dice Agustín en el libro X *De Civ. Dei*: «Es verdadero sacrificio toda obra hecha para unirnos con Dios en santa sociedad, es decir, la referida a aquel fin bueno mediante el cual podemos ser verdaderamente bienaventurados»²⁹. Ahora bien, Cristo, como se añade en el mismo lugar, «en la pasión se ofreció a sí mismo por nosotros»³⁰, y el mismo hecho de haber sufrido voluntariamente la pasión fue una obra acepta a Dios en grado sumo, como que procedía de la caridad. Por lo que resulta evidente que la pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio. Y, como el propio Agustín añade luego en el mismo libro, «de este verdadero sacrificio fueron muchos y variados signos los

²⁵ Cf. A. DE SUTTER, «La notion de présence et ses différentes applications dans la Somme Théologique de saint Thomas»: *Ephemerides Carmeliticae* 18 (1967) 46-69; J.L. LARRABE, «La doctrina teológico-pastoral sobre la eucaristía en Tomás de Aquino»: *Communio (Dominicos de la Provincia de Andalucía)* 20/2 (1987) 173-207; J.A. MARTÍNEZ PUCHE, «Eucaristía»: Id., *Diccionario teológico de Santo Tomás de Aquino* (Edibesa, Madrid 2003) 326-336.

²⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III 79 a.5 (BAC N 83,662).

²⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.73, a.4, ad 3 (BAC N 83,595).

²⁸ Cf. Blaise 791.

²⁹ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civ. Dei* X,6 (BAC N 171,609).

³⁰ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civ. Dei* X,6 (BAC N 171,611).

antiguos sacrificios de los santos, estando representado este único sacrificio por muchas figuras, como si se expresase una misma cosa con diversas palabras, a fin de recomendarla mucho sin fastidio»³¹; y, «teniendo en cuenta que en todo sacrificio deben tenerse presentes cuatro cosas, como escribe Agustín en *IV De Trin.*³², a saber: a quién se ofrece, quién lo ofrece, qué se ofrece, por quiénes se ofrece, el mismo único y verdadero mediador que nos reconcilia con Dios por medio del sacrificio pacífico, permanecía uno con aquel a quien lo ofrecía, hacia uno en sí mismo a aquellos por quienes lo ofrecía, siendo uno mismo el que ofrecía y lo que ofrecía»³³.

El Aquinate hace suya la noción agustiniana de sacrificio, recuperando dos expresiones literales: «obra hecha para unirnos a Dios en santa sociedad (alianza)» y «Cristo se ofreció a Sí mismo por nosotros». La obra buena hecha para unirnos a Dios, en que consiste el sacrificio, es la realizada por Cristo de una vez por todas, es decir, su ofrecimiento por amor, en unión al Padre, para salvarnos. El primer pasaje de san Agustín citado por santo Tomás concluye con una referencia explícita a la eucaristía: «Este es el sacrificio de los cristianos: unidos a Cristo formamos un solo cuerpo. Este es el sacramento tan conocido de los fieles que también celebra asiduamente la Iglesia, y en él se le demuestra que es ofrecida ella misma en lo que ofrece»³⁴.

Para santo Tomás, pues, la eucaristía es sacrificio porque hace presente de nuevo la pasión misma de Cristo, que es el único y verdadero sacrificio. El Aquinate no parte de una definición previa de sacrificio que luego aplica

³¹ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civ. Dei* X,20 (BAC N 171,643).

³² SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trin.* V,14,19 (BAC N 39,310).

³³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.48 a.3 (BAC N 83,376).

³⁴ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civ. Dei* X,6 (BAC N 171,611-612). La feliz expresión agustiniana «en lo que la Iglesia ofrece ella misma se ofrece» («in ea re quam offert, ipsa offeratur») permite despejar equívocos sobre la Misa como verdadero sacrificio, que no se entiende como un sacrificio añadido al sacrificio único de la cruz o separado de este. A la vez ilumina la dimensión eclesial del sacrificio eucarístico (la eucaristía es sacrificio de Cristo *y de la Iglesia*, es decir, del “Cristo total”) y qué significa “ofrecer” la Misa: actualizar la unión a Cristo (“por Él, con Él y en Él”) en su ofrenda por la fe y la caridad, y la participación en el sacramento («Este es el sacrificio de los cristianos: unidos a Cristo formamos un solo cuerpo»: «Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo»).

al sacramento, sino que partiendo del único sacrificio de Cristo en la cruz comprende el sacramento. La pasión de Cristo es verdadero sacrificio por constituir la ofrenda plena y definitiva. La eucaristía hace presente el único sacrificio de Cristo, al que se une la Iglesia, como cuerpo unido a su Cabeza. La eucaristía es, en efecto, sacramento-sacrificio. En cuanto sacramento se recibe, en cuanto sacrificio se ofrece³⁵. Constituye una aportación genial de santo Tomás haber unido la dimensión sacramental a la sacrificial.

De nuevo se descubre aquí la importancia de la liturgia para la comprensión de la dimensión sacrificial de la eucaristía. Puesto que la eucaristía hace de nuevo presente (“re-presenta”) el único sacrificio de Cristo, la *celebración* de este sacramento puede ser entendida como una *cierta imagen representativa* («imago quaedam repraesentativa») de la pasión de Cristo.

La celebración de este sacramento, como se ha dicho antes (q.76 a.2 ad 1; q.79 a.1), es cierta imagen representativa de la pasión de Cristo, que es verdadera inmolación³⁶.

De la misma manera que la celebración de este sacramento es una imagen representativa de la pasión de Cristo, así también el altar es la representación de su cruz, sobre la que Cristo se inmoló en su cuerpo físico³⁷.

No es que la liturgia teatralice la pasión mediante una ficción que permite recordar un hecho pasado, sino que la liturgia es una “cierta imagen” que hace presente lo acontecido una vez por todas. «En el sacramento se hace recuerdo de lo que se hizo de una vez”. El sacerdote representa la pasión de Cristo no solo con las palabras, sino también con los hechos»³⁸. Esta es la

³⁵ «La comunión pertenece a la razón de sacramento, pero la oblación pertenece a la razón de sacrificio»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.79 a.7 ad 3 (BAC N 83,665).

³⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.83 a.1 (BAC N 83,706).

³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.83 a.1 ad 2 (BAC N 83,706).

³⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* IV d.12 exp. text. (ed. Vivès 10,315). La frase entrecomillada es la sentencia de Pedro Lombardo que Santo Tomás comenta. Importa notar cómo, mientras en el *Comentario a la Sentencias* el Aquinate mantiene el término “recordatio” empleado por Pedro Lombardo, en la *Suma* (cf. en párrafo siguiente *STh* III q.74 a.1) utiliza el término bíblico “memorial”. El uso de la palabra “memorial” se descubre ya en el *Oficio de la fiesta del Corpus Christi*, cf. «Ad Primas Vesperas. Oratio»: Id., *Officium de festo Corporis Christi* (ed. Vivès 29,

clave que permite a santo Tomás ofrecer una explicación mistagógica de cada uno de los elementos de la celebración eucarística³⁹.

En razón de este principio, se explica también por qué la materia del sacramento es el pan y el vino: al ser memorial de la pasión, se toman por separado uno y otro, como sacramento del cuerpo y de la sangre:

Por consiguiente, el pan y el vino son la materia adecuada de este sacramento. Y esto por varias razones [...] Segunda, teniendo en cuenta la pasión de Cristo, en la que su sangre fue separada de su cuerpo. Por eso, en este sacramento, que es memorial de la pasión del Señor, se toman por separado el pan, como sacramento de su cuerpo, y el vino, como sacramento de su sangre⁴⁰.

La consagración separada del pan y del vino se realiza «para representar la pasión de Cristo» («ad repraesentandam passionem Christi»):

Cristo está por entero bajo cada una de las especies, y no sin razón. Porque, en primer lugar, esto sirve para representar la pasión de Cristo, en la que la sangre fue separada de su cuerpo, por lo que en la forma de la consagración de la sangre se menciona su derramamiento. En segundo lugar, esto es congruente con el uso del sacramento, de tal manera que separadamente se ofrezca a los fieles el cuerpo de Cristo como comida, y la sangre, como bebida. En tercer lugar, por lo que se refiere al efecto. Ya hemos visto anteriormente (q.74 a.1) que el cuerpo se nos da para la salud del cuerpo, y la sangre para la salud del alma⁴¹.

El carácter representativo de las palabras y hechos de la celebración está fundado en la afirmación incuestionable de la presencia del verdadero cuerpo de Cristo. Lo mismo se debe decir del gesto de la fracción. No es la sustancia del cuerpo de Cristo lo que se fracciona, pues, el cuerpo de Cristo resucitado es impassible e incorruptible; la fracción es de las *especies*, en cuanto estas son

336).

³⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.83 a.5 (BAC N 83,717-721).

⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.74 a.1 (BAC N 83,599).

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.2 ad 1 (BAC N 83,623-624).

el sacramento (el signo) del verdadero cuerpo de Cristo: «pues, así como las especies sacramentales son el sacramento del verdadero cuerpo de Cristo, así también la fracción de estas especies es el sacramento de la pasión del Señor, pasión que tuvo lugar en el verdadero cuerpo de Cristo»⁴².

Lo que el sacramento hace presente (la pasión de Cristo) ilumina, en fin, el efecto que produce en el hombre. En el costado traspasado de Cristo crucificado han tenido origen los misterios sagrados (los sacramentos). Por eso, beber del cáliz en la eucaristía es como acercarse a beber del costado mismo de Cristo, según la feliz expresión de san Juan Crisóstomo que el Aquinate hace suya.

Segundo, el efecto de este sacramento se deduce de lo que este sacramento representa, que es la pasión de Cristo, como se dijo más arriba (q.74 a.1; q.76 a.2 ad 1). Por eso, el efecto que la pasión de Cristo produjo en el mundo, lo produce este sacramento en el hombre. Y así, comentando las palabras de Jn 19,34: «Inmediatamente salió sangre y agua», dice san Juan Crisóstomo⁴³: Puesto que aquí tienen principio los sagrados misterios, cuando te acerques al cáliz tremendo, acércate como si bebieras del costado mismo de Cristo». Por lo que el mismo Señor dice en Mt 26,28: «Esta es mi sangre que será derramada por vosotros para el perdón de los pecados»⁴⁴.

Se debe notar que la dimensión sacrificial de la eucaristía es desarrollada por santo Tomás al hilo de su dimensión sacramental y de la exposición sobre la presencia sustancial de Cristo. En rigor, a excepción del primer artículo de la cuestión 83 dedicada al rito de celebración de la eucaristía, donde se pregunta si se inmola Cristo en este sacramento, no encontramos otras cuestiones monográficas dedicadas a la eucaristía como sacrificio. Dos razones apuntan a ello: i) la primera es circunstancial, en cuanto observamos cómo en el siglo XIII la dimensión sacrificial de la eucaristía es todavía, como en el periodo patrístico, una verdad pacíficamente confesada; y, ii) la segunda es de lógica interna, en cuanto el interés principal de santo Tomás está centrado en la exposición sobre la presencia real de Cristo: cómo se produce esta

⁴² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.77 a.7 (BAC N 83,642).

⁴³ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. Jn* 85,3 (BP a 55,277).

⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.79 a.1 (BAC N 83,657).

presencia (conversión sustancial, q.75), cómo es esta presencia (verdadera, real y *per modum substantiae*, q.76) y cómo permanece (q.77). Ciertamente, si el Aquinate es proclamado *Doctor eucarístico*, es, en gran medida, por su enseñanza sobre la presencia de Cristo en el sacramento del altar.

A la *conversión* del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo dedica santo Tomás la cuestión 75, en la que plantea ocho problemas: a.1) en este sacramento, ¿está el cuerpo de Cristo en verdad, solo en figura o como signo?; a.2) ¿permanece la sustancia del pan y del vino en este sacramento después de la consagración?; a.3) ¿se aniquila?; a.4) ¿se convierte en el cuerpo y en la sangre de Cristo?; a.5) ¿permanecen los accidentes después de la conversión?; a.6) ¿permanece la forma sustancial?; a.7) ¿es instantánea esta conversión?; a.8) ¿es verdadera la fórmula “del pan se hace el cuerpo de Cristo”?

El punto de partida es la confesión de fe, que se apoya en la autoridad divina, como había proclamado en el himno *Adoro Te devote*: «Vista, tacto, gusto, en Ti fallan; / mas con el solo oído todo es creído. / Creo lo que dijo el Hijo de Dios, / nada hay más verdadero que la palabra de la Verdad»⁴⁵.

Que en este sacramento está el verdadero cuerpo de Cristo y su sangre, no lo pueden verificar los sentidos, sino la sola fe, que se funda en la autoridad divina. Por lo que acerca de las palabras de Lc 22,19: «Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros», dice san Cirilo⁴⁶: «No dudes de que esto sea verdad, sino recibe con fe las palabras del Salvador, ya que, siendo la verdad, no miente»⁴⁷.

Realizada la confesión de la fe apoyada en la Palabra divina, santo Tomás expone la conveniencia de este misterio. La presencia eucarística de Cristo es conforme a la perfección de la Nueva Alianza, que lleva a cumplimiento los sacrificios antiguos, los cuales solo eran figura del sacrificio de la pasión. La presencia eucarística de Cristo se ajusta a su caridad: el que asumió nuestra naturaleza para salvarnos, nos ha prometido como premio su presencia

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Oratio post corporis et calicis elevationem* [Himno “Adoro Te devote”] (ed. Vivès 32,823).

⁴⁶ SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis*, 22,6 (BP a 67,476-477).

⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.75 a.1 (BAC N 83,609).

corporal; mientras peregrinamos en este mundo, en la eucaristía nos regala su presencia, como signo de esperanza y prenda de la gloria futura. La presencia eucarística de Cristo es, por último, conforme a la perfección de la fe, cuyo objeto es lo que no se ve, como en este caso.

En la eucaristía las sustancias del pan y del vino tras la consagración no permanecen, por tres motivos: si permanecieran, no sería verdadero cuerpo y verdadera sangre; las palabras de Cristo “esto es mi cuerpo” no serían verdaderas; y, el sacramento no podría ser objeto de adoración. Cristo no se hace presente por traslado de un lugar a otro (no abandona el cielo para estar en el altar), sino por la conversión de la sustancia del pan y del vino, de ahí que, para salvar la verdad del sacramento, se deba sostener que, después de la consagración, no permanecen las sustancias del pan y del vino.

Por tanto, no queda más solución que la de que el cuerpo de Cristo no puede hacerse presente en el sacramento más que por conversión de la sustancia del pan y del vino en él. Ahora bien, lo que se convierte en otra cosa, una vez que se hace la conversión, ya no permanece. Por consiguiente, para salvar la verdad de este sacramento, no queda más que afirmar que la sustancia del pan, después de la consagración, no puede permanecer⁴⁸.

Que no permanezcan las sustancias del pan y del vino no significa que se aniquilen, pues, si eso ocurriera, no se podría verificar la verdad de las palabras de Cristo “esto es mi cuerpo”⁴⁹, es decir, la consagración no consiste en una aniquilación del pan de modo que, a partir de la nada, se “creara” el cuerpo de Cristo.

En el artículo 2 ya se había establecido que la presencia de Cristo en el sacramento se realiza por la conversión de la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo. Pero ¿es eso posible? En este punto comprueba santo Tomás la necesidad de recurrir a las razones de la fe, pues la sola razón no encuentra solución. La conversión que acontece en el sacramento no es equiparable a la que percibimos en el orden natural, sino que es totalmente sobrenatural y realizada por el poder de Dios. Invoca entonces dos testimonios patrísticos para corroborar el carácter sobrenatural de esta conversión: por un lado, un

⁴⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.75 a.2 (BAC N 83,611).

⁴⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.75 a.3 (BAC N 83,613).

pasaje de san Ambrosio, quien sostiene que de igual manera que la encarnación del Verbo se realizó al margen del orden natural, así también acontece en la eucaristía; y, por otro, un texto de san Juan Crisóstomo que invita a leer las palabras de Jesús en Cafarnaún en sentido espiritual y no carnal⁵⁰.

Las conversiones que suceden en el orden natural, por parte de un ser creado, solo pueden ser de la forma, es decir, un mismo sujeto puede cambiar la forma, pero, por sí mismo, nunca podrá dejar de ser totalmente una sustancia para convertirse totalmente en otra. «Pero Dios es acto infinito y sus acciones abarcan todos los niveles del ser». Dios puede, en efecto, producir la conversión de todo el ser.

Y esto es lo que sucede por el poder divino en este sacramento. Porque toda la sustancia del pan se convierte en toda la sustancia del cuerpo de Cristo, y toda la sustancia del vino, en toda la sustancia de la sangre de Cristo. Por donde se ve que esta conversión no es formal, sino sustancial, y no está contenida entre las conversiones que siguen el curso de la naturaleza, por lo que puede decirse que su nombre propio es el de transustanciación⁵¹.

Santo Tomás asume un término que ya estaba en uso en autores precedentes y que, incluso, el magisterio había empleado en su forma verbal⁵². El Aquinate considera que el término transustanciación es apropiado para designar

⁵⁰ «Esta conversión, sin embargo, no es como las conversiones naturales, sino que es totalmente sobrenatural y realizada por el solo poder de Dios. Por lo que dice san Ambrosio en su libro *De Sacramentis*: «Es claro que la Virgen engendró al margen del orden natural. Y lo que consagramos es el cuerpo nacido de la Virgen. Por consiguiente, ¿a qué buscas orden natural en el cuerpo de Cristo, cuando el mismo Señor Jesús ha nacido de la Virgen al margen del orden natural?». Y san Juan Crisóstomo comentando aquello de Jn 6,64: «“Las palabras que os he dicho”, o sea, a propósito de este sacramento, “son espíritu y vida”, dice: Es decir, son palabras espirituales que nada tienen de carnal, ni siguen un proceso natural, ya que están libres de toda necesidad terrena y de las leyes que rigen aquí abajo»»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* q.75 a.4 (BAC N 83,614); cf. SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Los misterios* 9,53 (BP a 65,163); SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. Jn* 47,2 (BP a 54,188).

⁵¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* q.75 a.4 (BAC N 83,614).

⁵² Cf. CONCILIO DE ROMA (1079) (Hefele V/1,249 ; DzH 700); INOCENCIO III, *De sacro Altaris mysterio* 4,7 (PL 217,860-861; ed. Fioramonti, 266); CONCILIO IV DE LETRÁN (1215), Símbolo de Fe *Firmiter* (DzH 802; FIC 535).

la conversión sustancial que acontece en la consagración, pues consiste en el cambio de toda una sustancia en toda otra sustancia⁵³.

Tras la transustanciación permanecen, sin embargo, los accidentes del pan y del vino, como consta por los sentidos. Pero ¿por qué vemos una cosa y confesamos otra? ¿Por qué no se muestran a los sentidos el cuerpo y la sangre de Cristo? Santo Tomás responde dando tres razones, que considera una sabia disposición de la providencia divina: primera, para evitar el horror que supondría comer y beber carne y sangre humanas; segunda, para no exponer este sacramento a la burla de los infieles; y, tercera, «para que el hecho de recibir invisiblemente el cuerpo y la sangre del Señor aumente el mérito de nuestra fe»⁵⁴. A la permanencia de los accidentes volverá el Aquinate a dedicar, no ya otro artículo, sino toda una cuestión, analizando la problemática ahí incluida (cf. *infra* q.77).

La cuestión 75 se completa respondiendo todavía a otras cuestiones relacionadas con la conversión sustancial que acontece en la eucaristía. Puesto que es conversión *de toda la sustancia*, no es coherente afirmar que la *forma* del pan permanece tras la consagración; “toda la sustancia” significa que tanto la materia como la forma del pan cambian⁵⁵. A la pregunta de si la conversión sustancial sucede progresivamente, mientras se pronuncian las palabras de la consagración, o si acontece de forma instantánea, santo Tomás responde lo segundo, es decir, que la conversión es instantánea, por tres motivos: «Primero, porque la sustancia del cuerpo de Cristo, punto de llegada de esta conversión, no admite un más y un menos. Segundo, porque en esta conversión no hay un sujeto que se vaya preparando sucesivamente. Tercero, porque se realiza por el poder infinito de Dios»⁵⁶. Finalmente, se cierra la cuestión con unas precisiones sobre el modo de formular la conversión sustancial, en concreto, se pregunta si es verdadera la proposición “del pan se hace el cuerpo de Cristo”; como en esta conversión quedan algo de lo que

⁵³ «Como en este sacramento toda una sustancia se cambia en toda otra sustancia, a esta conversión se la llama propiamente *transustanciación*»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* q.75 a.8 (BAC N 83,620).

⁵⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.75 a.5 (BAC N 83,615-616).

⁵⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.75 a.6 (BAC N 83,616).

⁵⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.75 a.7 (BAC N 83,618).

había (los accidentes), algunas expresiones se pueden emplear siempre que se entiendan correctamente:

Pero, porque en este sacramento, después de la conversión, queda algo de lo que había antes, o sea, los accidentes del pan, como se ha dicho ya (a.5), pueden admitirse con cierta semejanza algunas de las locuciones siguientes: “El pan sea el cuerpo de Cristo”, o “el pan será el cuerpo de Cristo”, o “del pan se hace el cuerpo de Cristo”, con tal de que con el nombre pan no se sobreentienda la sustancia del pan, sino en general esto que se contiene bajo los elementos de pan, bajo los cuales primeramente estaba contenida la sustancia del pan, y, después, el cuerpo de Cristo⁵⁷.

Al *modo de estar Cristo presente en la eucaristía* dedica el Aquinate la cuestión 76, en la que propone ocho interrogantes: a.1) ¿está Cristo por entero en este sacramento?; a.2) ¿está Cristo por entero en cada una de las especies?; a.3) ¿está Cristo por entero bajo cada parte de las especies?; a.4) ¿se encuentran en este sacramento las dimensiones totales del cuerpo de Cristo?; a.5) ¿está el cuerpo de Cristo en este sacramento localmente?; a.6) ¿se mueve el cuerpo de Cristo al mover la hostia o el cáliz después de la consagración?; a.7) ¿puede ser visto el cuerpo de Cristo con los ojos en este sacramento?; a.8) ¿permanece el verdadero cuerpo de Cristo en este sacramento cuando milagrosamente se aparece bajo la forma de niño o de carne?

La primera pregunta se refiere a la integridad de la presencia de Cristo. Establecido que, en virtud de la encarnación, Cristo se compone de tres sustancias (alma, cuerpo y divinidad)⁵⁸, santo Tomás recuerda que es absolutamente

⁵⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.75 a.8 (BAC N 83,620).

⁵⁸ En cuanto hombre verdadero, en Cristo el alma está unida al cuerpo, y, en cuanto Dios verdadero, la divinidad está unida a la humanidad en la única Persona del Verbo. «Cristo es llamado hombre unívocamente con los demás hombres por pertenecer a la misma especie, de acuerdo con lo que dice el Apóstol en Flp 2,7: «Hecho semejante a los hombres». Pero es propio de la especie humana que el alma esté unida al cuerpo, pues la forma no constituye la especie sino en cuanto es acto de la materia; y esto es lo que concluye la generación, por la que la naturaleza se encamina a su propia especie. Por eso es necesario sostener que en Cristo el alma se unió al cuerpo; y lo contrario es herético, porque destruye la veracidad de la humanidad de Cristo»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.2 a.5 (BAC N 83,21); cf. también *STh* III q.5 a.1-3 (BAC

necesario confesar según la fe católica que todo Cristo (*totus Christus*) está en este sacramento. La presencia íntegra se justifica por dos razones: por la fuerza misma del sacramento, como exige la verdad de las palabras de Cristo (“esto es mi cuerpo”, “esta es mi sangre”) que constituyen la forma del sacramento; y por la natural concomitancia, ya que carne y sangre están unidas, y no se dan la una sin la otra.

Es necesario confesar según la fe católica que Cristo está por entero en este sacramento. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que cada una de las partes de Cristo se encuentra en este sacramento de dos maneras: una, por la propia virtud del sacramento; otra, por la natural concomitancia. En virtud del sacramento, está bajo las especies de este sacramento aquello en lo que se convierte la preexistente sustancia del pan y del vino, tal y como queda significado en las palabras de la forma, que aquí, como en los otros sacramentos, son eficaces, como cuando se dice: “Esto es mi cuerpo”, “Esta es mi sangre”. Por natural concomitancia, sin embargo, está en este sacramento aquello que realmente está unido a lo que es punto de llegada en la conversión. Porque cuando dos cosas están realmente unidas, donde está una realmente, ha de estar la otra también. Solamente el pensamiento puede separar las cosas que realmente están unidas⁵⁹.

Las preguntas siguientes sirven para añadir precisiones necesarias: la presencia íntegra de Cristo (todo y entero) se cumple en cada una de las especies (a.2) y en cada una de las partes en las que estas se dividen (a.3). Después se pregunta cómo permanecen los accidentes del pan y del vino que determinan la dimensión de las especies sagradas (a.4) y la localización (a.5), lo que lleva a afirmar que «propiamente hablando, Cristo está en este sacramento inmóvilmente» (a.6)⁶⁰. Recordemos que Berengario consideraba incompatible la afirmación de la presencia real de Cristo en el sacramento con la ubicación del cuerpo glorioso del cuerpo de Cristo en el cielo. Una comprensión materialista de la sustancia impedía al de Tours superar esa objeción. La clarificación de santo Tomás en este punto es determinante: el cuerpo de

N 83,48-53).

⁵⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.1 (BAC N 83,622).

⁶⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.6 (BAC N 83,628).

Cristo no está en este sacramento como en un lugar, sino a modo de sustancia («*corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae*»). En efecto, las dimensiones accidentales ofrecen a la sustancia del cuerpo de Cristo una nueva locación no natural, sino sobrenatural. Cristo está en el sacramento *per modum substantiae*, es decir, no locativamente (*localiter*), como está una cosa física en otra; ni con presencia definitiva, como la que tiene el alma en el cuerpo, sino al modo como una sustancia está presente en sus dimensiones accidentales. La sustancia, aunque no ocupa lugar, dice relación con los accidentes que la localizan. En la eucaristía es la sustancia del cuerpo de Cristo la que está donde están los accidentes de pan; la sustancia del cuerpo de Cristo está en un lugar concreto en virtud de las dimensiones del pan, pero no está ocupando un lugar ni sufre la acción o pasión que proporcionan los accidentes:

El cuerpo de Cristo no está en este sacramento según el modo propio de la cantidad dimensiva, sino más bien a modo de sustancia (*per modum substantiae*). Ahora bien, todo cuerpo localizado está en el lugar según el modo de la cantidad dimensiva, o sea, conmensurando con ese lugar su propia cantidad dimensiva. De donde se deduce que el cuerpo de Cristo no está en este sacramento localmente (*localiter*), sino a modo de sustancia, o sea, del mismo modo que la sustancia está contenida por sus propias dimensiones. Porque en este sacramento la sustancia del cuerpo de Cristo sucede a la sustancia del pan. Luego, de la misma manera que la sustancia del pan no estaba bajo sus dimensiones localmente, así la sustancia del cuerpo de Cristo tampoco lo está. Sin embargo, la sustancia del cuerpo de Cristo no es el sujeto de esas dimensiones como lo era la sustancia del pan. Y, por eso, el pan, por razón de sus dimensiones, estaba allí localmente, porque se relacionaba con el lugar a través de sus propias dimensiones. Pero la sustancia de Cristo se relaciona con ese lugar a través de dimensiones ajenas⁶¹.

La sustancia del cuerpo de Cristo está ahí mientras duran los accidentes de pan. Cuando éstos se corrompen, deja de estar presente la sustancia del cuerpo de Cristo, sin que por ello sufra menoscabo alguno. Eso implica que los

⁶¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.5 (BAC N 83,627).

accidentes de pan permanecen sin sujeto de inhesión. Dios mismo mantiene milagrosamente a los accidentes, supliendo la acción de las causas segundas.

Las preguntas finales de esta cuestión revelan hasta qué extremo santo Tomás quiere abordar el misterio eucarístico de una forma lo más completa posible. Se pregunta si los santos o si con un cuerpo glorioso, o si los ángeles o los demonios pueden ver el cuerpo de Cristo tras el velo del sacramento (a.7). El Aquinate distingue dos modos de visión: la corporal y la intelectual, que se llama visión en sentido metafórico. Ningún ojo corporal puede ver el cuerpo de Cristo, porque está presente en el sacramento a modo de sustancia (*per modum substantiae*), y «la sustancia, en cuanto tal no es visible a los ojos corporales, ni captable por ningún otro sentido, ni por la imaginación, sino solamente por la inteligencia, que tiene por objeto propio “lo que es la cosa” (“quod quid est”)»⁶². En el caso de los ángeles o demonios, tampoco pueden *por su propia naturaleza* percibir el cuerpo de Cristo en el sacramento:

Puesto que el modo de estar Cristo en este sacramento es totalmente sobrenatural, es directamente visible para la inteligencia sobrenatural, o sea, la divina; y es visible, de modo consecuente, para las inteligencias bienaventuradas, tanto del ángel como del hombre, quienes, participando la luz de la inteligencia divina, ven las cosas sobrenaturales en la visión de la divina esencia. Pero la inteligencia del hombre viador no puede verle más que por la fe, como las demás cosas sobrenaturales. Pero es que ni siquiera la inteligencia angélica es capaz de percibirlo por sus medios naturales. Luego tampoco los demonios pueden ver intelectualmente a Cristo en este sacramento, sino solamente por la fe, a la que asienten no voluntariamente, sino constreñidos por la evidencia de los signos, según se dice en Sant 2,19: «Los demonios creen y se estremecen»⁶³.

La última pregunta tiene que ver con otro aspecto de gran importancia en el contexto eclesial del siglo XIII, que no pasa desapercibido a la reflexión teológica de santo Tomás: ¿qué sucede realmente en los llamados milagros eucarísticos en los que aparece carne o Jesús en forma de niño? ¿está ahí verdaderamente el cuerpo de Cristo? Es interesante advertir cómo razona

⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.7 (BAC N 83,629-630).

⁶³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.7 (BAC N 83,630).

el Aquinate: no cuestiona que, efectivamente, se produzca el milagro y se vea carne, sangre o la figura de un niño pequeño, sino que se fija en el culto que tributa la Iglesia al sacramento cuando eso aparece milagrosamente: la Iglesia mantiene la misma adoración que tributa al sacramento antes de acontecer el milagro. Si eso sucede, es porque Cristo está ahí presente: «en tales apariciones se tributa a lo que aparece la misma reverencia que antes, lo cual, ciertamente, no se haría si no estuviese allí Cristo, a quien damos culto de latría. Luego también está Cristo en este sacramento cuando tienen lugar tales apariciones»⁶⁴. Reconocida la presencia a partir del culto, se puede verificar la aparición de dos maneras: como una visión subjetiva, reservada solo a unos videntes, o como visión objetiva, que todos pueden percibir. Santo Tomás defiende la autenticidad de ambas formas, con algunos matices. En el caso de una visión subjetiva, que solo perciben unos videntes sin que otros vean alteración alguna en las especies, para advertir que no es un fenómeno ilusorio, como el que provocan los magos o ilusionistas, lo que se debe comprobar es que esa visión no daña la fe de la Iglesia, es decir, que no se da ninguna alteración en la verdad que la Iglesia confiesa, a saber, «que en este sacramento está el verdadero cuerpo de Cristo»⁶⁵. En el caso de una visión objetiva, es decir, con alteración de las especies perceptible por todos, no es equiparable a la visión de Cristo resucitado, pues su cuerpo glorioso solo puede ser percibido ahí donde se encuentra (en el cielo) y, además, las apariciones del Resucitado antes de la ascensión siempre eran por un tiempo limitado, mientras que en los milagros la figura de carne permanece largo tiempo. En este caso, permanece la anterior cantidad dimensiva del sacramento, es decir, no se altera su tamaño y se cambian milagrosamente otros accidentes, como «la figura, el color, etc., para que se vea carne, sangre o la figura de un niño. Y, como se acaba de decir, no se trata aquí de un fenómeno ilusorio, porque esto acontece para indicar una verdad, a saber,

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.8 (BAC N 83,631).

⁶⁵ «No se trata aquí, sin embargo, de un fenómeno ilusorio, como el que tiene lugar en las prestidigitaciones de los magos, porque estas figuras se forman por disposición divina en los ojos para manifestar una verdad, a saber, que en este sacramento está el verdadero cuerpo de Cristo. Y así es como se apareció Cristo, sin que hubiese fenómeno ilusorio, a los discípulos que iban a Emaús [...] Y, puesto que en estos casos no se da ninguna inmutación en el sacramento, es claro que por estas apariciones Cristo no deja de estar en este sacramento»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.8 (BAC N 83,631).

para demostrar con esta aparición milagrosa que en este sacramento está verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo»⁶⁶.

En la cuestión 77, santo Tomás vuelve a la *permanencia de los accidentes en el sacramento eucarístico*, planteando ocho preguntas: a.1) ¿están sin sujeto los accidentes que permanecen?; a.2) ¿es la cantidad dimensiva el sujeto de los otros accidentes?; a.3) ¿pueden estos accidentes ejercer alguna acción sobre otros cuerpos?; a.4) ¿pueden corromperse?; a.5) ¿puede engendrarse algo de ellos?; a.6) ¿pueden alimentar?; a.7) ¿se fraccionan las especies sacramentales?; a.8) ¿puede mezclarse alguna cosa con el vino consagrado?

Los sentidos muestran que, tras la consagración, los accidentes del pan y del vino permanecen, aun cuando ya ha desaparecido su sustancia. Por otro lado, la sustancia del cuerpo y de la sangre no puede ser el sujeto de esos accidentes, porque ni el cuerpo humano puede ser determinado por esos accidentes ni el cuerpo glorioso de Cristo, en su estado actual, puede alterarse para recibir esos accidentes. ¿Cómo permanecen entonces los accidentes del pan y del vino? Santo Tomás, que ya había avanzado la respuesta⁶⁷, sigue en este punto el parecer de Pedro Lombardo⁶⁸, añadiendo un fundamento más firme: los accidentes permanecen sin sujeto de inhesión, sostenidos directamente por el poder divino.

Por consiguiente, hay que concluir que los accidentes en este sacramento permanecen sin sujeto. Lo cual puede realizarse por virtud divina. Pues, como el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, Dios, que es la causa primera de la sustancia y del accidente, puede, por su infinita virtud, conservar el ser del accidente cuando desaparece la sustancia, que es la que le conservaba como causa propia, de la misma manera que puede producir otros efectos de causas naturales sin esas mismas causas, como formó el cuerpo humano en el seno de la Virgen sin semen viril⁶⁹.

⁶⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.8 (BAC N 83,631).

⁶⁷ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.76 a.5 (BAC N 83,627).

⁶⁸ Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* IV d.12,1 (PL 192,864); IV d.12,5 (PL 192,865).

⁶⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.77 a.1 (BAC N 83,633).

Aunque en la eucaristía están sin sujeto de inhesión, los accidentes, sustentados por el poder divino, tienen su consistencia gracias a uno de ellos, la cantidad dimensiva (el tamaño), que actúa como sujeto de los demás accidentes (a.2). Dada esa consistencia, las especies pueden actuar con otras cosas externas (a.3), es decir, pueden ser percibidas por los sentidos, y pueden corromperse (a.4):

Aunque no permanezca el sujeto [del pan y del vino], permanece, sin embargo, el ser que estos accidentes tenían en el sujeto, un ser propio y connatural al sujeto. Por eso, este ser puede corromperse por un agente contrario, lo mismo que se corrompía la sustancia del pan y del vino, aunque esta corrupción no se daba si no iba precedida de la alteración de los accidentes [...] si la alteración fuera tan profunda que corrompiera la sustancia del pan y del vino, no permanece el cuerpo y la sangre de Cristo en este sacramento. Y esto, tanto por parte de las cualidades: como cuando cambian tanto el color, el sabor y las otras cualidades del pan y del vino que en modo alguno se hacen compatibles con la naturaleza del pan y del vino, como por parte de la cantidad: como si se pulveriza el pan o se minimiza tanto el vino que ya no quedan allí las especies de pan y de vino⁷⁰.

Es decir, la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo permanece tanto como permanecen los accidentes del pan y del vino cuando están en su sustancia propia. «Las especies sacramentales, aunque sean formas que no existen en una materia, tienen, sin embargo, el mismo ser que antes tenían en la materia»⁷¹. Al corromperse los accidentes, cesa en el sacramento la presencia de Cristo. La corrupción de los accidentes sigue su curso natural, aunque presupone el hecho milagroso de estar sostenidos por la potencia divina sin sujeto de inhesión:

La corrupción de las especies sacramentales no es milagrosa, sino natural. Sin embargo, presupone el milagro de la consagración, es decir, que esas especies sacramentales mantengan sin el

⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.77 a.4 (BAC N 83,638).

⁷¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.77 a.4 ad 2 (BAC N 83,638).

sujeto el ser que antes tenían en el sujeto, de la misma manera que un ciego, curado milagrosamente, ve de modo natural⁷².

Consecuencia natural de la corrupción de las especies es que de ellas se puede engendrar algo, como sucede con cualquier elemento material, cuya corrupción no significa aniquilación sino transformación en otra cosa (a.5). Esto mismo sucede cuando se comulgan las especies eucarísticas: al ser comidas o bebidas, manteniendo sus propiedades como alimento, se asimilan y transforman en quien las toma (a.6). «El cuerpo de Cristo no se come en su propio ser, sino en su ser sacramental», por eso, cuando se distribuye a los fieles la comunión o se realiza el gesto de la fracción «el cuerpo de Cristo no queda fraccionado, sino la especie sacramental. Y la confesión de Berengario ha de ser entendida de modo que la fracción y la trituration dental se refiera a las especies sacramentales, bajo las cuales está el verdadero cuerpo de Cristo» (a.7)⁷³. El estudio de la permanencia de los accidentes se cierra con el caso concreto de la especie del vino: ¿qué pasaría si se añadiera al cáliz con el vino consagrado otro líquido? Lo dicho anteriormente se aplica a este caso: si la mezcla se hiciese con tal cantidad que alterase los accidentes del vino, desaparecería la sangre de Cristo (a.8)⁷⁴.

Balance y perspectivas

La aportación de santo Tomás a la teología eucarística es incomprensible sin la referencia continua a la liturgia y a la celebración. La exposición ordenada de la *Suma Teológica* parte del testimonio bíblico recibido en diálogo con los santos Padres. La argumentación se asienta en la filosofía del ser, con especial referencia a la obra de Aristóteles. El resultado es una formulación

⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.77 a.4 ad 3 (BAC N 83,638).

⁷³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.77 a.7 ad 3 (BAC N 83,642-643).

⁷⁴ «Pues bien, ya quedó demostrado que el cuerpo y la sangre de Cristo permanecen en este sacramento todo el tiempo que las especies permanecen numéricamente las mismas, porque lo que se consagró fue este pan y este vino. Por consiguiente, si la mezcla se hiciese con tal cantidad de cualquier líquido que se difundiese por todo el vino consagrado produciendo un compuesto, desaparecería la identidad numéricamente, y la sangre de Cristo desaparecería de allí también. Pero si la cantidad del líquido mezclado es tan pequeña que no puede difundirse por el todo, sino a una parte de las especies, dejaría de estar la sangre de Cristo en esa parte del vino consagrado, pero permanecería en las demás»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.77 a.8 (BAC N 83,644).

precisa que no solo será referencia para una escuela teológica, sino que llegará a ser la expresión adecuada de la fe de la Iglesia.

Una de sus contribuciones más destacadas es la calificación de la presencia real como presencia “a modo de sustancia” (*per modum substantiae*). Con esa fórmula se depura toda concepción cafarnaítica y sensual de la presencia eucarística. Se explica también que la corrupción de las especies no signifique la corrupción del cuerpo de Cristo, si bien este deja de estar presente cuando las especies no son ya perceptibles. Volveremos a encontrar muchas de las expresiones del Aquinate en los siglos futuros, como en las decisivas contribuciones magisteriales del Concilio de Florencia (1439) y del Concilio de Trento (1545-1563). En la Parte sistemática de nuestro manual la luz de las enseñanzas tomistas también estará presente.

Importa volver a recordar que el último tema completo redactado por Santo Tomás en la *Suma* es el relativo al sacramento de la eucaristía. Dos días antes de fallecer, estando ya muy enfermo, se confesó, recibió el viático y, como era costumbre, pronunció una profesión de fe eucarística. Bartolomé de Capua refiere la forma más extensa de esa profesión que nos ha llegado a través de la biografía de Guillermo de Tocco:

Yo te recibo, premio de la redención de mi alma, yo te recibo, viático de mi peregrinaje, por el amor de quien he estudiado, envejecido, sufrido; te he predicado, te he enseñado; nunca jamás he dicho nada en contra de Ti, y si lo he hecho ha sido por ignorancia y no me obstino en mi error; si he enseñado mal con relación a los sacramentos o a otra cosa, me someto al juicio de la santa Iglesia romana, en obediencia a la cual dejo ahora esta vida⁷⁵.

Es muy significativo que lo último que Santo Tomás redactó de manera completa en la *Suma* fue la parte dedicada a la eucaristía. Y que tras recibir una gracia mística celebrando la Santa Misa abandonara la redacción de la *Suma*⁷⁶. Cuando el papa Urbano IV instituyó la fiesta litúrgica del Corpus

⁷⁵ Vita S. Thomas Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco, 58: *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati* (Ed. a D. Prümmer et M.H. Laurent, Toulouse 1911-1937) 131-132.

⁷⁶ «Cuando el mismo fray Reginaldo veía que fray Tomás había cesado de escribir, le dijo:

Christi en 1264 y encomendó a santo Tomás la redacción de los textos para la liturgia de ese día, el Aquinate gozaba ya de un considerable prestigio como maestro de teología y padre de espiritualidad. Sin embargo, la obra más importante del dominico (la *Suma Teológica*), aún estaba por escribir. Y esa obra enmudeció cuando la conciencia del don recibido en la celebración desbordó definitivamente el conocimiento que hasta entonces poseía del misterio. Entonces, el reconocido poeta de la eucaristía y eximio doctor eucarístico padeció la inefable grandeza del *Sacramentum caritatis* y, con su silencio, fue místico testigo del Amor de los amores.

Padre, ¿cómo habéis abandonado tan grande obra, que comenzasteis para alabanza de Dios e iluminación del mundo? Al cual respondió dicho fray Tomás: *no puedo*. Le insistía continuamente el mismo fray Reginaldo a que fray Tomás continuase los escritos, y, a su vez, fray Tomás le respondía: *Reginaldo, no puedo, porque todo lo que he escrito me parece paja*. Todavía fray Reginaldo le insistió a que dijese la causa por qué había cesado de escribir..., y, después que importunó mucho a preguntas, le respondió fray Tomás: Te conjuro por el Dios vivo omnipotente y por la fe que tienes a nuestra orden y por la caridad que ahora te compromete, a que lo que te voy a decir no se lo digas a nadie mientras yo viva. Y añadió: *Todo lo que escribí me parece paja en comparación de las cosas que vi y me fueron reveladas*»: *Proceso de canonización de Santo Tomás*, n. 79, testimonio de B. de Capua, en *Fontes vitae St. Thomae*, 377 (citado en S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, 123-124).

Edith Stein y Tomás de Aquino: un diálogo en el tiempo

Edith Stein and Thomas Aquinas: a dialogue across time

José Luis Caballero Bono

jlcaballerobo@upsa.es

<https://orcid.org/0000-0003-1915-0191>

Resumen

Este artículo ofrece un panorama de la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en Edith Stein a partir de su traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*. Se presentan las características de esa traducción. A continuación, se analiza la influencia de la traducción en las obras de la autora. Se trata también la presencia y la ausencia del tomismo en *Ser finito y ser eterno*. Se concluye con unas consideraciones sobre el “tomismo” de Edith Stein y el redescubrimiento de la metafísica tomista en el s. XX. Al final se añade como apéndice el prólogo de Martin Grabmann a la traducción.

Palabras clave: Tomás de Aquino, *De veritate*, Edith Stein, abstracción, intuición de esencias, filosofía del ser

Abstract:

This article examines the reception of Thomas Aquinas's thought in the work of Edith Stein, stemming from her translation of the *Quaestiones Disputatae de Veritate*. It discusses the features of her translation and analyzes the influence of this work on her own. It further addresses both the presence and absence of Thomistic theory in *Finite and Eternal Being*. It concludes with a reflection on Edith Stein's “Thomism” and the revival of Thomistic metaphysics in the twentieth century. It includes an appendix with Martin Grabmann's prologue to Stein's translation.

Key words: Thomas Aquinas, *De veritate*, Edith Stein, abstraction, intuition of essences, philosophy of being

Introducción

La primera vez que Edith Stein nombra a Tomás de Aquino y reporta una cita suya es en un texto sin nombre que es el primero que escribió después de la conversión. Tras haber pasado por diversos títulos según los editores, considero que se ha dado con el título correcto en la edición última de las obras completas de la autora: “Freiheit und Gnade”, esto es, “Libertad y gracia”. Tenemos que considerar este texto del otoño de 1921. La conversión había sido en junio de 1921.

El contexto en el que mienta a santo Tomás es el de la eucaristía y los sacramentos en general. Dice Edith que quien recibe la comunión, el Cuerpo del Señor, verá santificado su propio cuerpo, pues el hombre no es un ser puramente espiritual. Lo que el sacramento obra es un restablecimiento de la relación original entre cuerpo y alma, donde el cuerpo resulta santificado y no oprimirá al alma. Los sacramentos, entonces, están orientados a la organización psicofísica del hombre. Como dice Sto. Tomás, y aquí viene la cita, “*vita spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem*”. La vida espiritual guarda alguna conformidad con la vida corporal. Y aquí ha de entenderse por vida corporal toda la vida natural del hombre. La cita es del *respondeo* de la q. 65 de la III Parte de la *Suma Teológica*, artículo 1, donde Tomás examina el número de los sacramentos¹. Dice Edith que, perteneciendo lo sensible a la naturaleza humana, lo espiritual se alcanza más fácilmente si se lo hace visible. Ha sido una grata sorpresa para mí recuperar este dato, porque yo no soy un perito en Tomás de Aquino, pero la primera vez que leí directamente a Tomás de Aquino fue en relación con esto, con los sacramentos. Naturalmente que no hay que suponer que Edith estaba leyendo la *Suma teológica*. La cita probablemente proviene de algún catecismo o libro que ella estaba manejando en su preparación para el bautismo.

De aquí a su decisión de traducir las *Quaestiones disputatae de veritate* hay todavía un trecho. La narrativa convencional dice que el jesuita Erich Przywara le sugiere hacer esa traducción y ella la comienza en 1925. Edith había empezado a trabajar en Pascua de 1923 como profesora de literatura en Espira. Y allí estará hasta Pascua de 1931. Resulta creíble que ella haya iniciado la traducción en 1925, porque en una carta de septiembre de ese año

¹ Edith Stein, “Freiheit und Gnade”, en “*Freiheit und Gnade*” und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (1917-1937)* (Freiburg i.B.: Herder, 2014), 56.

dice que los dos primeros cursos como profesora ha hecho alguna traducción y añade:

“Ahora querría emprender algo de más envergadura, a saber, una confrontación con santo Tomás. He comenzado también con el estudio de las *Quaestiones Disputatae*, pero hasta ahora no se ha conseguido la necesaria continuidad, y debo esperar a ver qué pasa con esto”².

El contexto y otras cartas permiten pensar que se está refiriendo a las *Quaestiones disputatae de veritate*, y que ya en esos meses finales de 1925 resolvió acometer la tarea.

Otro tema es si la iniciativa provino efectivamente de Przywara. Éste relata que ella le pidió consejo y añade: “Convinimos en una traducción y comentario de la magna, casi desconocida, *Quaestio disputata de veritate* de Tomás de Aquino”³. Dado el revisionismo actual de algunas narrativas sobre Edith Stein, no sería de extrañar que la idea partiera de ella y en el jesuita buscara solo una confirmación. Pues la idea misma de verdad le interesaba sobremanera.

Poco después de la conversión había traducido una obra de Alexander Koyré, también discípulo de Husserl, los *Entretiens sur Descartes*. La traducción se publicó en 1923 con el título *Descartes und die Scholastik (Descartes y la escolástica)*. Esta obra pretendía resaltar lo mucho que Descartes debía al pensamiento agustiniano y tomista. Algo que nos suena al trabajo doctoral de Étienne Gilson. Probablemente esta obra ha afianzado en Edith Stein una constante en su ocupación con Tomás de Aquino, la de confrontar una filosofía respaldada por la Iglesia con la filosofía moderna y contemporánea.

La traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*

Tomás mantiene las *disputationes* sobre la verdad cuando rebasa los treinta años de edad, en París y a lo largo de cuatro años, entre el otoño de 1256 y la

² Carta de 13/09/1925 a Fritz Kaufmann, en Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933)* (Freiburg i.B.: Herder, 2000), 73.

³ Erich Przywara, “Die Frage Edith Stein”, en Waltraud Herbstrith (Hg.), *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen* (Mainz: Matthias Grünewald, 1993), 161.

primavera o el otoño de 1259. Consideran los expertos que estas *disputationes* no fueron solemnes, pues son tantas que habrían paralizado la vida universitaria. Quizá solo la cuestión primera fue discutida como acto solemne. Las demás habrían tenido lugar como disputas ordinarias en el aula.

Edith Stein acomete la traducción cuando rebasa también los treinta años. Y el tiempo que le lleva es un poco más del que le llevó a Tomás el redactarlas.

Las cuestiones sobre la verdad son en total 29, y las podemos dividir en dos partes, aunque el autor no lo haya hecho. Una primera parte va desde la cuestión 1 a la cuestión 20, y ahí se trata de la verdad y el conocimiento. Después de la cuestión primera hay una secuencia que se refiere a Dios (qq. 2-7), otra a los ángeles (qq. 8-9) y otra a los hombres (qq. 10-20); sin que esto signifique que cualquiera de estos sujetos esté ausente de cualquiera de las secuencias. La segunda parte va desde la cuestión 21 a la cuestión 29. Se refiere al bien y al apetito del bien, que es la voluntad. Esto tampoco significa que el conocimiento esté ausente en esta parte, como tampoco lo estaba la voluntad en la primera parte.

Observemos que, en esa primera parte, en la tercera serie que he señalado, la que se refiere a los hombres, Tomás sigue un esquema que usa en otras ocasiones: primero las cosas en sí, y luego algunas circunstancias históricas. Por eso, desde la q. 10 a la 17 se refiere a las estructuras del conocimiento humano, donde encuentra la mente como imagen de la Trinidad. En cambio, las cuestiones 18 a 20 se refiere a algunos casos concretos en los que se ha encontrado el conocimiento humano: el conocimiento propio del primer hombre, el del hombre después de la muerte y la ciencia de Cristo.

¿Qué decir de la traducción en cuanto tal? El jesuita holandés Jan Nota, que conversó con la carmelita exiliada Teresa Benedicta de la Cruz unos meses antes de su deportación, habla de “traducción magistral”⁴. No podemos aceptar sin matices esa denominación. Porque lo que Edith hace no es lo que habitualmente entendemos por una traducción. Es decir, no es una traducción literal. Por eso, aunque la palabra “traducción” es utilizada por ella y

⁴ Jan H Nota, “Edith Stein – Philosophin und Karmelitin”, en Waltraud Herbstritt (Hg.), *Edith Stein*, 145.

por su prologuista, Martin Grabmann, tanto ella como él se sirven también de otras palabras, como “elaboración” (*Bearbeitung*)⁵. ¿A qué nos referimos?

Cada cuestión se divide en artículos. El esquema estándar de un artículo del *De veritate* es el siguiente:

1. Planteamiento de la pregunta, aduciendo a continuación la respuesta que va a ser rebatida. Un ejemplo es el artículo 1 de la cuestión 1: “¿Qué es la verdad? Parece que lo verdadero es absolutamente lo mismo que el ente”.
2. Argumentos a favor de esta respuesta inicial que va a ser rebatida. La terminología puede resultar un tanto confusa porque Tomás le llama a esto objeciones. Pero en realidad son razones a favor de esa tesis que él, efectivamente, va a objetar.
3. *Sed contra*, es decir, réplicas a esos argumentos.
4. Respuesta principal. Esta *responsio principalis* es el *corpus articuli*, donde Tomás argumenta su propia posición.
5. Respuesta a las objeciones y sus réplicas una a una. Es palmario que también en esta parte está el pensamiento de Tomás de Aquino.

Pues bien, ¿qué hace Edith Stein? En lugar de seguir este orden, que —todo hay que decirlo— puede resultar un tanto tedioso, ella adelanta la solución principal contenida en el *corpus articuli*, la prosigue con una selección de las objeciones y respuestas, y añade un comentario filológico y filosófico al final de cada cuestión.

La traducción se publicó en dos volúmenes, en 1931 y 1932. No le da el título original, sino un título más husserliano, por así decir: *Investigaciones de Sto. Tomás de Aquino sobre la verdad*. El hecho de que adoptara este método y, en general, que una advenediza procedente de la fenomenología

⁵ Carta de 5-7/10/1928 a Fritz Kaufmann, en Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen I*, 89; Martin Grabmann, “Geleitwort”, en Edith Stein, *Übersetzungen IV. Thomas von Aquin, Über die Wahrheit 2* (Freiburg i.B.: Herder, 2008), 927.

se atreviera con un texto de esta magnitud provocó reacciones. En primer lugar, negativas.

El P. Laurentius Siemer, provincial de los dominicos de Teutonia, escribió a Edith en tono crítico, pero se ha perdido su carta. Lo que sí tenemos es la respuesta de ella que él cedió amablemente a las carmelitas de Colonia:

“Gracias de corazón por su bondadosa carta y su sincero juicio. No tema haberme hecho daño con ello, o haberme causado dolor, como cuando se toca una vieja herida. Nadie, como yo, sabe lo poco que conozco el tomismo”⁶.

Más encarnizada es la crítica de Josef Pieper. De este autor podríamos esperar que no perdonara la renuncia al género de la *quaestio disputata*. Porque para él, la *disputatio* es sencillamente la cifra de la búsqueda dialogada de la verdad, y una característica irrenunciable de la obra tomasiana. Sin negar que exista esta crítica, encontramos otra de Pieper en términos muy duros en un libro suyo de 1947, *La verdad de las cosas. Una investigación sobre la antropología de la Baja Edad Media*. Allí dice:

“el lector que desconoce el texto original, que toma en la mano la única traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*, se duele porque la traductora, la discípula de Husserl Edith Stein, ha falseado del todo precisamente el núcleo del fundamental artículo primero y, por cierto, no en sus explicaciones, sino en la traducción misma”⁷.

Por otro lado, ya el benedictino Petrus Wintrath había manifestado a Edith discrepancias con la traducción de las primeras páginas⁸.

Personalmente no tengo una impresión de conjunto negativa de la traducción. Considero que Edith tiene una gran capacidad para captar los conceptos y los problemas fundamentales. Aunque sí es posible que su formación

⁶ Carta de 04/11/1934 a Laurentius Siemer, en Edith Stein, *Autorretrato epistolar ((1916-1942))*, (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1996), 207.

⁷ Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, (München: Kösel, 1947), 126.

⁸ Carta de 12/06/1932 a Petrus Wintrath, en Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen I*, 220.

ajena al tomismo le haya llevado a algún error de comprensión, como parece haber sido en la cuestión primera.

En un sentido muy diferente al de Pieper se manifiesta Martin Grabmann, que firma el prólogo a la traducción. Este texto de Grabmann lo incluimos, en traducción nuestra, como apéndice a este artículo. Él no solamente considera muy importante traducir textos de Tomás de Aquino a lenguas vernáculas, sino que debe hacerse de manera que el hombre contemporáneo los entienda. Y en este punto aprueba el proceder de la señorita Dra. Edith Stein al haber adelantado la *responsio principalis* y no haber respetado, en suma, la arquitectura de los artículos.

¿Cuál es mi opinión? En general me causa asombro que Edith encontrara tiempo para hacer esto. Pues eran años en que tenía mucha carga docente, y muchas redacciones y ejercicios por corregir. También asombra su conocimiento del latín, superior a la media de su generación. Se han hecho ya estudios sobre la praxis steiniana de la traducción y no voy a repetir lo publicado. Pero sí quiero llamar la atención sobre un detalle. La cuestión 10 del *De veritate* se titula “Sobre la mente” (*De mentis*). Edith traduce este título como “Der Geist”, es decir, “El espíritu”. “Geist”, en alemán, tiene diversos significados, pero muy frecuentemente un significado cognitivo o intelectual. Por ejemplo, cuando se dice que un medicamento es bueno para el cuerpo, para el alma y para el *Geist*, que es como decir para la cabeza, para la mente. Esta acepción cognitiva de *Geist* es precisamente la que Edith trata de evitar a lo largo de su obra. Pero aquí la usa para traducir *mens*. Cuando, años más tarde, imparte el curso *La estructura de la persona humana*, dice que *Geist*, en latín, se dice *mens*. He aquí un eco de la labor de traducción.

Por último, por verdadera que pueda ser la crítica de Siemer o de Pieper, la traducción de Edith Stein permitió a muchos acercarse a esta obra de Tomás, entre ellos a Joseph Ratzinger. Este tradujo, a su vez, las *Quaestiones disputatae de caritate*.

Réplicas de la actividad de traducción

La ocupación intelectual con el Doctor Angélico se salda con la experiencia del alma mística de Sto. Tomás. En este sentido le escribe a Calista Kopf estas ya célebres palabras: “Que sea posible cultivar la ciencia como culto divino, es algo que me ha quedado bien claro después de haber entrado en contacto

con santo Tomás”⁹. En esta época de entusiasmo por Tomás de Aquino, Edith traduce algunos himnos suyos. Y llama la atención verla comenzar una carta con las palabras *Adoro te devote*¹⁰.

Además, es normal que tome la pluma para escribir recensiones de obras tomistas. Bien sea de algún tomista, como el libro de Michael Habermehl sobre la doctrina de la abstracción¹¹. O bien sea de Tomás mismo, en dos números de *Die christliche Frau*, al volumen primero de la edición alemana de las obras del maestro medieval.

Como un runruneo de la actividad traductora, Edith avisa en varios escritos de que la palabra *ratio* tiene diversidad de significados en Tomás. Y a fe que lleva razón, porque a vuelo de pluma se nos ocurren los siguientes: 1) Fundamento (vg., *ratio essendi*); 2) Logos o estructura de sentido del mundo; 3) Razón como capacidad o facultad; 4) Proporción; 5) Naturaleza o condición de algo; 6) Consideración o aspecto (vg., *sub ratione entis*).

Un efecto del paso por Tomás es también la incorporación de algunas novedades terminológicas, antes escasas o simplemente inexistentes, en los textos steinianos. Es el caso de “potencias del alma”, expresión que aparece en conferencias de los años veinte y treinta que no se centran en Tomás de Aquino. Lo propio cabe decir de “hábitos”. La famosa conferencia de 1930 en Salzburgo, “El *ethos* de las profesiones femeninas”, comienza hablando de hábitos.

Pero más allá de estos detalles hay una influencia en la producción escrita de finales de los años veinte y en los años treinta. Vamos a abordarlo distinguiendo entre escritos alineados con el tomismo, la obra *Potencia y acto*, y la obra *Ser finito y ser eterno*.

Los escritos alineados con el tomismo

Ante todo, hay que decir que nada de lo que es fundamental en el pensamiento de Edith Stein proviene de Tomás de Aquino. Nada. Y estoy en condiciones

⁹ Carta de 12/02/1928 a Calista Kopf, en Edith Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, 63.

¹⁰ Carta de 28/04/1929 a Adelgundis Jaegerschmid.

¹¹ Edith Stein, “Michael Habermehl, *Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin*”, *Philosophisches Jahrbuch* 46 (1933), 502-503.

de discutirlo si es necesario. Esto lleva aparejada esta afirmación: la puerta de entrada adecuada para comprender a Edith Stein es la fenomenología, no el tomismo.

Con esto no estoy afirmando que la aproximación a Edith Stein desde la óptica del tomismo carezca de interés. Puede tener interés, incluso un interés erudito. Pero no nos da el verdadero retrato, ni la verdadera medida de Edith Stein.

Dicho esto, es pertinente depositar la atención en un par de textos pretendidamente tomistas, y también en su intervención en la Jornada de la Sociedad Tomista en Juvisy.

El primer texto es un diálogo ficticio entre Tomás de Aquino y Husserl. Se titula “¿Qué es filosofía? Una conversación entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino”¹². Este texto fue escrito para un volumen homenaje a Husserl por su 70 cumpleaños. Este había de ser el 8 de abril de 1929, por tanto, mientras Edith estaba sumergida en la traducción, y el volumen, que era un número del anuario dirigido por Husserl salió ese mismo año. Digamos que por una vez se ajustó a la fecha prevista.

Martin Heidegger, que coordinaba el volumen, obligó a Edith a darle un tono más académico, con lo cual también cambió el título de la versión publicada. Considero que con ello se pierden algunos detalles interesantes de la versión dramatizada.

En su imaginación, Edith hace una prolepsis situando la escena el 8 de abril, después de que se han marchado los invitados de la casa de Husserl y este se sienta en su gabinete de trabajo. Sabemos que ella luego estuvo efectivamente ese día en la fiesta, junto con otros filósofos europeos como Gadamer o Zubiri. Pero de momento todo es imaginario. Es la caída de la tarde, la hora en que los alemanes —al menos antes— acostumbran a tener un poco de conversación. Y en esas entra Tomás de Aquino, vestido de dominico, en el

¹² Hay traducción de Alicia Valero Martín: Edith Stein, *¿Qué es filosofía? Una conversación entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, (Madrid: Encuentro, 2001). Previamente había traducido la versión que Edith publicó Melchor Sánchez de Toca Alameda: Edith Stein, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino”, *Diálogo Filosófico* 6, No. 17 (1990), 148-169.

despacho de Husserl. Este le invita a sentarse en un viejo sofá de cuero que tenía desde su época de *Privatdozent*. Este sofá es el mismo en el que Edith se había sentado en 1913 para decirle a Husserl que, en su segunda gran obra que acababa de aparecer, se había desviado hacia el idealismo.

Este detalle es indicativo de una cosa: que Tomás de Aquino es ella. En Edith todo es muy autobiográfico. Además, nos avisa de que el texto va a contener una cierta crítica a Husserl. Pero en honor a la verdad, también pondrá de relieve coincidencias entre la fenomenología y el tomismo.

Así, los dos personajes consideran la filosofía como saber riguroso. Y Tomás se encarga de recordarle a su interlocutor que quien le llevó a esa convicción fue un tomista: Brentano.

Pero hay una diferencia de partida, y es que el fenomenólogo trabaja con un concepto natural de razón, al que atribuye posibilidades ilimitadas. Fray Tomás, en cambio, considera que la fe es también una fuente de sabiduría. Es un punto firme, ese punto que la fenomenología se ve constreñida a buscar denodadamente. Y por supuesto que el ideal del conocimiento solo se cumple en Dios, como afirma la autora, sin duda recordando las primeras cuestiones *de veritate*. Todo esto condiciona dos modos de hacer filosofía: uno teocéntrico, y otro más bien egocéntrico. Y, con todo, los dos modos buscan una comprensión del mundo para basar sobre ella un comportamiento práctico en él. Pero Tomás de Aquino no somete el mundo a reducción, como hace Husserl, para tener que encontrarlo luego en una investigación de la labor constitutiva de la conciencia. Estas divergencias dan paso a una convergencia fundamental, y es la proximidad que la filósofa ve entre la intuición eidética de Husserl (la intuición de esencias) y la abstracción tomista. Es lo que más páginas lleva.

Este punto es recurrente en la autora. Aparece donde menos se lo espera. Por ejemplo, en el primer curso impartido en Münster, “Problemas de la educación actual de las muchachas” (1932).

Cuando ese mismo año 1932 participa en la Jornada sobre fenomenología y tomismo en Juvisy, cerca de París, Edith habla muy poco de Tomás y de tomismo. Más bien se preocupa de explicar a los circunstantes, entre los que se encontraban Gilson y Maritain, cómo fueron los orígenes de la fenomenología, las intenciones originales de su fundador. Pero en lo poco que alude

a Tomás está otra vez la semejanza entre intuición eidética y abstracción. Sin embargo, aquí se permite afirmarla solo de manera provisional. Quiero reproducir lo que dice en el protocolo que se ha conservado: “La pregunta de si el proceder del análisis de esencias en Tomás y en la fenomenología sean lo mismo, solo puede ser respondida sobre la base de un análisis comprensivo de abstracción e intuición”¹³. Quiero destacar estas palabras porque precisamente yo pongo en duda que lo que Husserl llama esencia y lo que Tomás llama *quidditas* sean exactamente lo mismo.

Pero antes de la Jornada de Juvisy, ya en 1930, tenemos una intervención de Edith Stein que es tomista de intento y, considerada como un todo, es probablemente el texto más tomista de ella. Si hasta aquí hemos visto que predomina el interés gnoseológico, de teoría del conocimiento, este texto — que es una conferencia — trasciende al ámbito antropológico y aun al ámbito político. Correlativamente, aunque se percibe el mar de fondo de la comparación con la fenomenología, hay una estructuración clara que se pretende inspirada en el pensamiento de Tomás. Me estoy refiriendo a la conferencia “El intelecto y los intelectuales”. Edith propuso ella misma al profesor Emil Josef Vierneisel hablar de esto. La conferencia tuvo lugar el 2 de diciembre de 1930 en el auditorio 13 de la Universidad de Heidelberg. En ella, por una parte, la conferenciante sostiene una complementariedad entre intelecto y voluntad en la que, curiosamente, insistirá por aquellos años en Barcelona el P. Ramón Orlandis, y que llevará a su discípulo Jaime Bofill a rechazar el título de intelectualista para Sto. Tomás. Por otro lado, la conferencia plantea una tipología de intelectos, diversidad de inteligencias, diríamos hoy, un examen de ingenios. Pero todo cimentado en Tomás. La tesis es que el intelectual no trabaja solo para su gabinete, sino que tiene una influencia social. Esto es muy autobiográfico porque es precisamente lo que la ponente hace al dar conferencias. Y el análisis llega al tipo de entendimiento que es propio del político.

Diálogo con Tomás en “potencia y acto”

El primer escrito largo después de la traducción es el escrito de habilitación *Potencia y acto* (1932). Todavía no estaba toda la traducción editada.

¹³ Edith Stein, “Diskussionsbeiträge anlässlich der ‘Journées d’Études de la Société Thomiste’, Juvisy”, en Edith Stein, “*Freiheit und Gnade*” und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (1917-1937), (Freiburg i.B., Herder, 2004), 163.

Este complejo escrito recoge ecos de la ocupación con Tomás de Aquino, tanto en el campo metafísico como en el campo gnoseológico. En este punto sigo las investigaciones de Miriam Ramos, que ha estudiado la cuestión¹⁴.

En el campo metafísico, un problema es el de la relación entre la unidad y la multiplicidad. Unidad divina y multiplicidad de las ideas en Dios. Edith recurre a la solución de Tomás en la q. 3, a. 2, donde este identifica la esencia divina con las ideas, diciendo que la pluralidad es el resultado de la relación de la esencia divina con las criaturas reales y posibles, de manera que cada una representa de un modo distinto aquella esencia. Pero Stein observa que esto lleva a una aporía¹⁵. En el ser absolutamente actual no hay distinción entre ser y *quid*. Si la hubiera, podría no ser. Por su parte, la pluralidad de las ideas parece implicar una distinción según el *quid*, aun cuando las entendemos como inseparables del ser absolutamente en acto. Sin embargo, no es posible prescindir de la pluralidad de las ideas ni de la idea del ser absolutamente en acto. Ni tampoco pensar las ideas como algo al margen del ser absolutamente en acto. Pues si las ideas son los arquetipos para la creación, deben tener su fundamento en el ser absolutamente en acto. En definitiva, la solución que da el Aquinate en la q. 3, a. 2, al problema de la compatibilidad entre la unidad de la esencia divina y la pluralidad de las ideas no puede ser aceptada sin más por Stein desde el punto de vista de una ontología formal. Entiende que el Aquinate realiza su análisis en un plano de ontología material u ontología regional. Esto le lleva a considerar la relación entre ontología material y ontología formal. Y así a reconsiderar todo el problema: si existen las ideas y en qué consiste su estar en la mente divina. Stein llega a la conclusión de que en Dios las ideas son vida¹⁶. El ser de las ideas en la mente de Dios es ser en acto, y su potencialidad significa potencia activa de Dios, que puede “realizarlas” en las cosas; y potencia pasiva de las cosas, las cuales pasan del no ser al ser. Que las ideas no sean inoperantes, sino que tengan fuerza para llamar a la existencia se lo deben a su ser en Dios, que es el que las hace vivas y eficaces.

¹⁴ Miriam Ramos Gómez, “Entre Husserl y Tomás de Aquino. Aspectos metafísicos y epistemológicos del diálogo entre fenomenología y escolástica según Edith Stein”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 78, No. 1-2 (2022), 215-244.

¹⁵ Edith Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, (Freiburg i.B.: Herder, 2005), 51-53.

¹⁶ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 77ss.

En el terreno gnoseológico encontramos también otros motivos tomistas tratados por la autora en *Potencia y acto*. Además de la recurrente comparación entre abstracción e intuición eidética, señalamos los siguientes siguiendo a Miriam Ramos:

1. ¿Cuál es el punto de partida del filosofar?¹⁷. Se refiere a la q. 10, donde encuentra respaldo para afirmar que, para Tomás, como para la fenomenología, es posible fundamentar el filosofar partiendo del propio ser del sujeto. En cambio, en el capítulo IV de *Ser finito y ser eterno* adopta lo que ella llama vía aristotélica, la que parte de las cosas.
2. ¿Cuáles son los principios del conocimiento?¹⁸. Respecto al “hábito de los primeros principios”, Edith señala que algunos de esos principios del conocimiento, de conformidad con Tomás, no pertenecen a la lógica. Ejemplo: la idea de sujeto y predicado, y su interrelación, que subyacen al principio de identidad y al de no contradicción. Se nota la presencia de *Investigaciones lógicas*, de Husserl.

Para Edith, el entendimiento es peculiar del espíritu humano, que se caracteriza por la apertura y la autotransparencia. Pero esto con limitaciones por su finitud. Su actualidad no es suma en el hombre, y además hay limitación respecto de su alcance en comparación con Dios. En Dios no hay potencialidad.

El hábito es más que la potencia, está más cerca del acto e implica que el objeto de conocimiento es ya propio. Es más en lo noético y en lo noemático.

3. ¿En qué medida el conocimiento angélico puede servir para esclarecer el conocimiento humano?¹⁹ La claridad sobre el hábito de los primeros principios puede ayudar a entender, por analogía, qué significa que los ángeles conozcan por formas que les son propias por naturaleza,

¹⁷ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 18.

¹⁸ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 103. En relación con *De ver.*, q. 1; q. 2; q. 10; q. 15; q. 22, a. 10-13. Sobre la cuestión de en qué medida el hábito influye en el acto de conocimiento, vid. *Potenz und Akt*, 107, en relación con *De ver.*, q. 12, a. 1; q. 14, a. 7; q. 16, a. 1; q. 17, a. 1.

¹⁹ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 89. En relación con *De ver.*, q. 8 y q. 9. El tema está también en *Ser finito y ser eterno*, así como en *Ciencia de la cruz*.

y que delimitan el ámbito de sus objetos de conocimiento. A su vez, el conocimiento de los espíritus puros superiores ayuda a entender el conocimiento que parte del fondo del alma humana, cuando está implicado “todo el hombre”.

4. ¿Es posible una *mathesis universalis*?²⁰ *Mathesis universalis* es un nombre que Edith Stein y Husserl utilizan como sinónimo de ontología formal. Stein señala la diferencia entre esto y el conocimiento divino, pues mientras la *mathesis universalis* admite progreso, el conocimiento divino no, sino que abarca todo de una vez. Pero también identifica pasajes en que Tomás procede de una manera puramente formal, como cuando en la q. 1, a. 1, define la sustancia como lo que no es en otro y el accidente como lo que es en otro. Más adelante, en *Ser finito y ser eterno*, se da cuenta de que esto lo había dicho ya así Aristóteles.

Más allá del tomismo: *ser finito y ser eterno*

La obra *Ser finito y ser eterno*, que Edith acometió después de *Potencia y acto*, y que estaba terminada ya en 1936, no se puede decir que sea una obra alineada de intento con el tomismo.

Es cierto que la autora todavía trata de mantenerse fundamentalmente fiel al parecer de Tomás en algunos puntos, como la doctrina de los trascendentales o la analogía entre Dios y las criaturas como analogía de proporcionalidad (como había dicho Tomás en la q. 2). Cada una de estas cuestiones admitiría un comentario más amplio y ya se han estudiado; existe bibliografía al respecto²¹.

Hay otros puntos en que Edith se separa de Tomás. Por ejemplo, no admite como principio de individuación la materia sellada por la cantidad. Y, lo que podría parecer paradójico, considera que en los espíritus puros creados hay materia y no solo forma. Es decir, desestima el rechazo del hilemorfismo universal que había expresado Tomás en *De ente et essentia*. Un opúsculo, por cierto, que Edith también había traducido al alemán.

²⁰ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 56-63. En relación con *De ver.*, q. 2.

²¹ Francesco Valerio Tomasi, “La dottrina tommasiana dei trascendentali e dell’analogia nell’interpretazione di Edith Stein”, *Aquinas* 47, No. 2 (2004), 475-497.

De un libro tan pretencioso, complejo y hasta a ratos tedioso como *Ser finito y ser eterno* solo quiero hacer un apunte en torno a la distinción entre ser actual real y ser esencial. Aquí el peso principal lo tiene el ser esencial, como no podía ser menos desde la filiación fenomenológica de la autora. En el área del ser esencial el análisis llega a distinguir entre esencialidad, esencia y concepto.

La esencialidad es independiente del objeto y del sujeto del conocimiento. Es lo estrictamente a priori e intemporal. Cuando en *Una investigación sobre el Estado* hablaba la autora de la esencia del Estado, o de la estructura óptica del Estado, en realidad se estaba refiriendo a lo que ahora llama esencialidad. Es decir, a lo que corresponde a la idea de Estado independientemente de que existan Estados.

Por su parte, la esencia lo es de un ser actual real. Es algo que está del lado del objeto. Se aprehende sea como *quidditas* por abstracción, en la doctrina tomista, sea por intuición de esencias, en la doctrina husserliana.

Finalmente, el concepto está del lado del sujeto, es elaborado por el hombre para definir al objeto de conocimiento.

Según Edith, la alegría actual-real participa de la esencialidad “alegría” por el hecho de tener esencia. Apela aquí a un sentimiento, la alegría, que ella había venido citando desde la tesis doctoral. Parece un capricho del destino que Sto. Tomás también se refiere a la alegría en la q. 26 de *De veritate*. Pero Edith le critica que no describe la esencialidad “alegría”. Esto es solo una muestra, entre otras, de que el pensamiento de Tomás de Aquino no tiene suficientemente en cuenta el ser esencial. Es decir, padecería un déficit de ser esencial, mientras que la fenomenología padece un déficit de ser actual real.

Obviamente está debajo de estas palabras la contraposición entre realismo tomista e idealismo de la fenomenología trascendental. Ahora bien, en el binomio ser actual real / ser esencial, ¿dónde está el ser del que habla santo Tomás? Porque no se lo identifica. El ser esencial no es el ser tomista porque el ser de Sto. Tomás no es simplemente algo eidético, no es la esencia de la fenomenología a la que se accede mediante intuición esencial, esencia realizada de un ser actual real, ni tampoco es lo a priori por excelencia como lo es la esencialidad. El ser actual real tampoco es el ser tomista, porque puede

ser un ente. Nada desmerece de esta posibilidad el que se nos recuerde que Dios sería ser actual real que se identifica con su ser esencial²². El ser actual real “alegría” es la alegría efectiva que regocija. Pero la alegría actual real no es el ser, sino algo a lo sumo que tiene ser. Y, por tanto, ya es esencia en el sentido tomista, ser limitado. Cuando Edith habla del ser actual real se refiere a algo que puede ser sometido a reducción fenomenológica, puesto entre paréntesis. Pero, ¿el ser tomista puede ser reducido?

Edith asevera que la esencia ocupa un lugar intermedio entre la esencialidad y el ser actual real. Y que esto viene a resolver las deficiencias de Husserl y Sto. Tomás. Del primero porque el padre de la fenomenología ha roto el vínculo con la realidad, con el ser actual real. Y del segundo porque, con su binomio *essentia-esse*, santo Tomás no habría insistido lo bastante en el ser esencial.

En mi opinión, esta es una comprensión desviada de lo que significa el ser en Tomás de Aquino, y de la articulación que tiene la esencia con el ser en su pensamiento. Edith está hablando como si esencia y ser tuvieran que equilibrarse, y como si la esencia fuera algo absolutamente heterogéneo con el ser. Y esto, creo, es no haber entendido bien al santo doctor.

Consideraciones conclusivas

Edith Stein procuró un estudio directo de algunos textos de Sto. Tomás atraída por el aura de este autor y su respaldo en el magisterio de la Iglesia. No es cierto que no le interesaran los tomistas, como a veces se ha sugerido. En *Ser finito y ser eterno* cita a Gallus Manser, un autor muy riguroso, pero cuya valoración de lo nuclear del tomismo la juzgamos hoy equivocada.

Visto desde hoy, el tomismo de Edith Stein creemos que no acaba de hacer bien las cuentas con la concepción del ser que tiene Tomás de Aquino. Advierte, sí, que el ser es acto. Pero alguna vez confunde el ser con la existencia, aduciendo el binomio “esencia y existencia”. Esto lo han hecho otros tomistas, como Gilson. Pero Gilson tiene textos donde claramente distingue entre existencia y ser, denunciando la confusión. Al faltar esto en Edith Stein, un desliz como el señalado, por ejemplo en la Jornada de Juvisy, provoca

²² Nicola Salato, “Il problema dell’ontologia nel pensiero di Edith Stein”, *Humanitas* 79, No. 1-2 (2024), 454.

perplejidad. Como también la provoca que, en el diálogo teatralizado entre Husserl y Tomás de Aquino, el segundo le diga al primero que Dios comunica a cada ente “su género de ser, esencia y existencia”. Esto, en rigor, es entender que Dios comunica la esencia o naturaleza. No el ser, sino “su género de ser”. Esto suena a las ontologías regionales de la fenomenología.

Sin embargo, Edith tenía delante de sí las afirmaciones de Tomás, varias veces repetidas en las cuestiones *de veritate*, de que Dios da el ser a lo que existe.

La articulación entre ser y esencia, el hecho de que la esencia es el mismo ser en cuanto limitado, tasado, deprimido, tampoco es vista con inequívoca claridad. ¿O tal vez sí lo ha entrevisto? En la traducción, algunas veces ella traduce *essentia* no como *Wesen*, sino como *Seinsgehalt*. Y *Seinsgehalt* significa contenido de ser. Es decir, la esencia es el ser acotado, cercado, calificado, estructurado. Sin embargo, esto no es explícito en su obra.

Edith no conoció lo que hoy miramos como la mejor línea de redescubrimiento de la metafísica tomista, iniciada significativamente por Cornelio Fabro en la década de los años treinta, y por Gilson en la década de los años cuarenta. Pero esto era compartido por otras figuras del tomismo de la época. Pensemos que su prologuista, Martin Grabmann, alude en el texto del prólogo a que lo más característico o valioso de la *Suma Teológica* sería, en el sentir de algunos de sus contemporáneos, el pensamiento sobre moral recogido en la *Secunda Secundae*. Por su interés ofrezco, a continuación, una traducción propia de ese prólogo.

Apéndice: el prólogo de Martin Grabmann a la traducción de Édith Stein

«La *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino es, como exposición de conjunto sintetizadora y como máximo resultado de sistemática arquitectónica, la obra capital y maestra de santo Tomás de Aquino²³. Si bien no directamente nacida de la enseñanza, sin embargo, se ha convertido, particularmente desde el siglo XVI, en el clásico libro escolar de teología cuya

²³ Martin Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, (Freiburg i.B.: Herder, 1919). [Nota de M. Grabmann]

profundidad de pensamiento fue revelada por una multitud de comentarios. La época temprana, aun con toda la alta valoración de la teológica suma, también había utilizado las otras obras del Aquinate en gran medida: particularmente su gran obra primeriza, el comentario a las *Sentencias*, que tan valiosa es para la historia del desarrollo intelectual del santo; la *Suma contra los Gentiles*, como la gran discusión del maestro angélico con la filosofía árabe y sus adeptos escolásticos desde el punto de vista de una concordancia armónica entre filosofía y teología; las *Quaestiones disputatae*, que a causa de su carácter detallado y exacto abren el camino hacia la comprensión profunda de Tomás. Juan Capreolo, el *princeps Thomistarum* cuyas *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis* quizá son la obra científicamente más preciosa de la escuela tomista, ha utilizado las obras de santo Tomás en el más amplio radio, incluidos también los *opuscula*, para la exposición de la doctrina tomista que él después anuncia hacia todos los frentes.

El género literario de las *Quaestiones disputatae* es el de los precipitados literarios de las *disputationes* que el *magister* de teología ha celebrado, varias veces al año, sobre grandes cuestiones conectadas de la teología especulativa y de la filosofía, y representan el fruto maduro del mejor “poder” de un profesor, que, en estas *disputationes*, en discusión científica rigurosamente ordenada con otros, dio y fundamentó detalladamente decisiones definitivas (*determinatio*). Las *Quaestiones quodlibetales* son el precipitado literario de disputaciones celebradas dos veces al año, antes de Navidad y antes de Pascua, en las que se trataban cuestiones de los más diversos campos de la teología y de las ciencias fronterizas, sin gran unicidad sistemática, aun cuando es perceptible un cierto orden dentro de un quodlibeto. Sobre el método y la técnica de las disputaciones de las que han nacido estas dos formas de literatura escolástica teológica de *quaestiones* se han hecho investigaciones por parte de Ch. Thurot, el cardenal Ehrle, Mandonnet, Pelzer, Birkenmajer, Glorieux y otros, sin que hasta ahora se alcanzase una imagen perfectamente clara. Aquí se podrá llegar a claridad completa por vía inductiva, en especial cuando se considera también el funcionamiento de las clases de la facultad de artes, modélico en amplia medida. En cualquier caso, tanta claridad cuanto que estas *quaestiones*, tal como existen en manuscritos e impresos, representan el trabajo y la toma de postura definitivos del *magister*, y que particularmente la *responsio principalis* es la respuesta penetrante y detalladamente fundamentada de la cuestión, el producto espiritual exclusivo del profesor, aunque en las objeciones y su respuesta suenen otras voces.

Las *quaestiones disputatae* reflejan de la manera más clara la lucha y la búsqueda de la escolástica en torno a la verdad y la claridad, puesto que discuten con pormenor desacostumbrado y toman postura crítica respecto de otras concepciones. También los escolásticos, pues, si se exceptúa a Alberto Magno, han legado en buena medida *quaestiones disputatae*. De los teólogos franciscanos serían nombrados como compositores de tales *quaestiones disputatae* S. Buenaventura, su alumno Mateo de Acquasparta, Guillaume de la Mare, Ricardo de Mediavilla, Bartolomé de Bolonia, Gualterio de Brujas, entre otros. De la escuela tomista poseemos semejantes *quaestiones disputatae* de Bernardo de Trilia, Tomás Sutton, Nicolás Triveth, Juan de Nápoles, Herveus Natalis, etc. La mayor parte de las *quaestiones disputatae*, así como de los quodlibetos, han quedado sin imprimir.

Ninguno de los escolásticos, ni siquiera Mateo de Acquasparta, al que debemos *quaestiones de fide, de cognitione, de gratia*, etc. sumamente valiosas, ha utilizado en medida semejante el género literario de las *quaestiones disputatae* como santo Tomás de Aquino. La cronología es aquí muy debatida²⁴. Sin embargo, podrá decirse que estas *quaestiones* han acompañado al santo en todos los caminos principales de su fructífero a la par que profundo crear académico y literario inabarcable. A su primera actividad docente parisiense pertenecen las *Quaestiones disputatae de veritate*. De su estancia en Roma del año 1265 al 1267 aproximadamente, poseemos las *Quaestiones disputatae de potentia*. También en Italia, acaso en el tiempo en que Tomás paraba en la corte del papa Clemente IV en Viterbo, surgieron las *Quaestiones disputatae de anima y de spiritualibus creaturis*. Las restantes *Quaestiones disputatae de virtute in communi, de virtutibus cardinalibus, de caritate, de correctione fraterna, de spe, de malo, de unione Verbi incarnati*, pertenecen a la segunda actividad docente parisiense (1269-1272). Estas *quaestiones disputatae* discurren parcialmente en paralelo con la elaboración de la *Suma Teológica*. Las *Quaestiones disputatae de potentia*, que discuten con extrema profundidad problemas de la doctrina de Dios, de la Trinidad y de la creación, han sido compuestas aproximadamente al mismo tiempo que la *Prima* de la *Suma Teológica*, que trata los mismos campos. Las *quaestiones disputatae* de contenido ético y moral nacidas en París caen en el tiempo en que Tomás elaboraba su *Prima Secundae y Secunda Secundae*,

²⁴ M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, (Münster: Aschendorffs Verlagsbuchhandlung, 1931), 275-282. [Nota de M. Grabmann]

precisamente su moral sistemática, en la que los contemporáneos han visto su obra más significativa. Mediante este paralelismo temporal devienen las *quaestiones disputatae* en amplia medida un comentario, y por cierto un precioso y fiable comentario de la *Suma Teológica*; ellas aclaran, mediante su detallismo y profundidad, algún lugar de la gran obra capital en la que el príncipe de la escolástica, conforme al objetivo de escribir un manual para principiantes, ha sido más breve y conciso. Alguna cuestión que en la *Suma Teológica* es tratada más bien alusivamente, encuentra en las *quaestiones disputatae* una exposición detallada.

Los rasgos principales que corresponden en general a las *quaestiones disputatae* escolásticas valen en elevada medida de las *quaestiones disputatae* de Sto. Tomás de Aquino. El *corpus articuli*, la *responsio principalis*, la solución de la cuestión es de ordinario muy extensa. En las cuestiones de litigio se presentan y se juzgan críticamente las diversas opiniones, en lo cual se resalta con agradecimiento el contenido de verdad y lo incorrecto es desechado con serena objetividad. Los fundamentos y presupuestos filosóficos y teológicos de la propia solución y decisión son presentados metódicamente. La fundamentación de las bien formuladas tesis es sumamente cuidadosa y polifacética. También en las objeciones y en sus soluciones se esconde un rico contenido de pensamiento que completa e ilumina a la solución principal. J. M. Scheeben, cuyos juicios de valor son tan fiables y justos, se pronuncia entonces así sobre las *quaestiones disputatae* de Sto. Tomás: “Las llamadas *quaestiones disputatae*, una rica colección de detenidas monografías (63 *quaestiones* en 400 artículos) sobre los más importantes objetos de toda la teología, en las que Tomás ofrece el desarrollo de las cuestiones particulares de manera más libre y polifacética que en sus otras obras. De ahí que constituyen la clave para la comprensión de todas sus obras, en la medida en que son las que mejor introducen a su modo de ver, de expresarse y de tratar los asuntos”²⁵. Scheeben busca también una cierta disposición en estas *quaestiones disputatae*, un sistema bastante completo de la ontología, la doctrina del conocimiento y la ética teológico-filosóficas. Más tarde, también A. Portmann ha hecho objeto de una investigación la sistemática de las *quaestiones disputatae*²⁶.

²⁵ J. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik I* (Freiburg i.B.: Herder'sche Verlagshandlung, 1874), 433. [Nota de M. Grabmann]

²⁶ A. Portmann, “Die Systematik in den Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin”, *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 6 (1892), 48ss, 127ss. [Nota de M.

La doctrina del conocimiento de Sto. Tomás pertenece, con la ética, la filosofía del derecho, la filosofía social y del Estado, a las regiones en las que Tomás, en cierto sentido, puede ser visto como pensador moderno. El interés por la doctrina tomista del conocimiento en su significación actual ha sido despertado precisamente por la neoescolástica francesa y belga. La *Criteriología* del Cardenal Mercier, los escritos y tratados de su sucesor como cabeza de la escuela filosófica de Lovaina, L. Noël, la obra rompedora de J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, las obras de P. Rousselot, J. Maritain, P. Garrigou-Lagrange y E. Gilson entre otros, han confrontado eficazmente la doctrina tomista del conocimiento con el pensamiento filosófico moderno. En Alemania, el P. Przywara ha aludido repetidas veces a rasgos escolástico-tomistas en el pensamiento moderno, y a rasgos modernos en la doctrina escolástica del conocimiento. En los trabajos de J. Geyser, B. Jansen, Soehngen, entre otros, se han discutido problemas de la teoría tomista del conocimiento en una forma que también es interpelante para los filósofos del presente posicionados de otra manera. Tomás es el que ha tratado de manera más detallada las cuestiones de la teoría filosófica y también teológica del conocimiento en sus *Quaestiones disputatae de veritate*. J. de Tonquédec, en su obra *La critique de la connaissance*, ha añadido con razón un comentario al primer artículo de estas *Quaestiones de veritate*. E. de Bruyne observa acerca de las *Quaestiones disputatae de veritate*: “C’est une oeuvre étonnante qu’il produit là... La première question de cette Disputatio est ce que l’on a écrit de plus profond, de plus nuancé, de plus fort sur la nature du vrai dans tout le Moyen-Age”. En la segunda parte de las *Quaestiones disputatae de veritate* están en primer plano problemas psicológicos y éticos, toda la obra termina en la doctrina de lo sobrenatural, de la gracia. La consonancia entre filosofía y teología, entre naturaleza y sobrenaturaleza actúa precisamente en esta obra de una manera tan convincente sobre nosotros.

Las *Quaestiones disputatae de veritate* existían hasta ahora para el usuario sólo en la lengua latina original. El texto de las ediciones impresas de las *quaestiones disputatae* es en parte muy defectuoso y uno anhela que la dirección de la Editio Leonina, que está en las manos seguras y fuertes del P. Clemens Suermondt, quiera dedicarse lo antes posible a la edición crítica de este grupo tan importante de escritos de Tomás. Para la edición de las *Quaestiones de veritate* es determinante el descubrimiento de un extenso

Grabmann]

autógrafo en el Cod. Vat. lat. 781 por el P. Pelster. El texto latino será siempre el fundamento imprescindible, no sustituible por ninguna traducción, para la investigación sobre Tomás en sentido propio, que persigue también el devenir y la posición histórica de la doctrina tomista, de manera parecida a como el exégeta no puede pasarse sin las lenguas bíblicas originales. Sin embargo, hay amplios círculos, también de interesados que tienen una rigurosa actitud científica, que quieren sólo conocer los cursos de pensamiento de los escritos tomistas sin un objetivo histórico, y no se han posesionado de la necesaria formación escolástica formal como para poder entender al Tomás latino de manera correcta sin dificultad. Dificilmente podrán encontrar las líneas de conexión de la terminología tomista latina con la moderna forma filosófica de considerar y de concebir. A ello se añade un comprehensivo número de académicos católicos, satisfactoriamente cada vez mayor, que tienen cálido interés por la filosofía, la teología y también por la piedad de Sto. Tomás, pero que, ya por la fatiga y carga de su profesión, no están en situación de superar los muros de la latinidad para llegar al interior del edificio del pensamiento tomista. Desde esta tesitura ha surgido la exigencia de traducciones de la obra de Sto. Tomás en lenguas vivas. Que ya en la Edad Media se ha sentido esta necesidad, de eso son una prueba clara los extensos trozos de una traducción de la *Suma Teológica* al alto alemán medio, procedente de principios del s. XIV, que yo he encontrado en un manuscrito de Stuttgart²⁷. En época reciente se ha traducido ante todo la *Suma Teológica* al francés, al español, al holandés, al inglés, etc. Una nueva traducción francesa, que aparece en el marco de las *Éditions de la Revue des jeunes* en tomos pequeños muy manejables, trae también – este es el ideal – el original latino con la traducción francesa, y en el apéndice valiosas explicaciones breves. El general de la orden dominicana y destacado conocedor de Tomás, el P. M. Gillet, ha puesto al primer tomo un prólogo en el que subraya lo oportuno de una tal traducción.

En el área lingüística alemana poseemos la traducción de la *Suma Teológica* por Ceslaus Maria Schneider aparecida bajo el título “Katholische Wahrheit”, una obra meritoria para aquel tiempo, a la que no obstante le falta en buena medida la complacencia y la legibilidad del estilo, y dos buenas traducciones del *Compendium theologiae* del arzobispo Albert y del P. Soreth. El prematuramente fallecido profesor del Collegium Angelicum Romanum, P. Reginald

²⁷ M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, (München: Max Hueber, 1926), 432-439.
[Nota de M. Grabmann]

Schultes, había emprendido una nueva traducción de la *Suma Teológica* por incitación de la Asociación de Académicos Católicos.

La traducción de textos escolásticos en una forma que también sea comprensible y degustable para los hombres y pensadores modernos es, de acuerdo con la experiencia, un asunto muy difícil. No en vano, en la Edad Media al traductor se le ha llamado *interpretes*, toda buena traducción es un comentario, una interpretación. Con razón ha insistido tanto el cardenal Mercier en que en el *Institut Supérieur de Philosophie*, fundado por él a instancias del Papa León XIII en la Universidad de Lovaina, la filosofía fuera enseñada en francés, también por la consideración de que los estudiosos penetran mucho más en los textos de Sto. Tomás y de los escolásticos cuando son constreñidos a traducirlos con sentido a una lengua moderna.

Una tal traducción tiene el máximo éxito cuando el que la produce se siente tan profundamente familiarizado con el mundo de pensamiento escolástico cuanto entiende también el lenguaje de la filosofía del presente. Con estas características cuenta ahora la señorita Dra. Edith Stein, quien desde la inmersión en las corrientes filosóficas del presente se ha allegado al estudio de la escolástica. Dotada de este doble equipamiento ha emprendido la traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* y ha hecho accesible por primera vez en lengua alemana esta obra fundamental del Aquinate. Sin cancelar la peculiaridad de la terminología tomista ha conferido a la filosofía de Sto. Tomás un moderno vestido lingüístico y ha vuelto a ofrecer los cursos de pensamiento del Aquinate en un alemán fluido. La técnica de presentación de las *quaestiones disputatae* surgida a partir del método de la *disputatio*: las objeciones y los contraargumentos aducidos en *sed contra*, la *responsio principalis* y la solución de las objeciones, todo eso, aun cuando contemplado desde el punto de vista histórico es interesante, es menos interpelante para un hombre moderno posicionado sólo respecto al asunto y al contenido, y descansa más en la lengua latina que en la alemana. La señorita Dra. Edith Stein ha hecho bien, por eso, en reproducir en seguida la solución principal de la cuestión en el *corpus articuli* o en la *responsio principalis* y a continuación resaltar lo más importante de las objeciones y su solución. Desde luego que en Tomás las objeciones y su respuesta tienen a menudo el carácter de observaciones en las que se discuten cuestiones secundarias, se hacen compleciones y se disipan las últimas nieblas de la duda y de la inseguridad. Puesto que la traducción y reelaboración de las *Quaestiones disputatae* debe servir sobre todo a fines relacionados con el asunto y con

el contenido, el lector exigente en el aspecto histórico tomará sólo como una falta de belleza que las citas sean dejadas tal como se encuentran en la edición latina existente del texto. Habría sido recomendable una comprobación de las citas de Aristóteles por libros y capítulos, aun cuando la exacta comprobación y verificación de las citas es ante todo tarea de una edición crítica del texto latino que, como hemos dicho, todavía no poseemos. Para la comprensión de la estructura interna de toda la obra y para la aclaración de puntos de lectura difíciles son una guía y un indicador muy de agradecer las breves observaciones reasuntivas y aclarativas que la señorita Stein añade al final de las cuestiones en particular.

Concluyo este prolegómeno con el vivo deseo de que esta reelaboración de las *Quaestiones disputatae* de Sto. Tomás de Aquino, preparada por primera vez en alemán con gran dedicación y rica comprensión, llegue a muchas manos dentro y sobre todo fuera de los círculos interesados por la filosofía tomista y escolástica, destruya los prejuicios existentes contra este universo de pensamiento y quiera servir a la gran meta que es común de toda filosofía y que también lleva como título en la frente esta obra imperecedera, la indagación de la verdad.

Múnich, 15 de febrero de 1931

Martin Grabmann».

Teología pastoral y derecho canónico

Pastoral theology and canon law

José Antonio Molina Bazán

j.molina@unizar.es

<https://orcid/0000-0001-8182-5538>

Resumen

En este trabajo se aborda la relación entre teología pastoral y derecho canónico, afirmando que ambos constituyen un binomio inseparable al servicio de la misión de la Iglesia: la “salus animarum”. La pastoral se entiende como el servicio salvífico de la Iglesia, inspirado en la figura del Buen Pastor, que busca responder con creatividad y misericordia a las necesidades de cada tiempo. En este marco, la teología pastoral ha evolucionado hacia una disciplina que reflexiona sobre la acción eclesial, integrando teología, praxis, eclesiología, atención a los signos de los tiempos y diálogo con las ciencias humanas. El derecho canónico, por su parte, se fundamenta en la norma “missionis” y posee naturaleza eclesial y finalidad pastoral. Lejos de ser un cuerpo legal rígido, se caracteriza por su flexibilidad, apertura a la equidad y orientación al bien de los fieles. Finalmente, el autor propone la creación en cada diócesis de un Servicio diocesano de acogida a los fieles separados, inspirado en Amoris Laetitia. Este servicio actuaría como puente entre pastoral y tribunales eclesiásticos, ofreciendo acompañamiento, discernimiento y orientación canónica a las familias en crisis, con el objetivo de sanar heridas y fortalecer la vida cristiana.

Palabras clave: Teología pastoral, Derecho canónico, Pastoral judicial, Familias heridas, Servicio diocesano de acogida

Abstract

This work addresses the relationship between pastoral theology and canon law, affirming that both constitute an inseparable pairing in the service of the Church’s mission: the ‘salus animarum’. Pastoral care is understood as the salvific service of the Church, inspired by the figure of the Good Shepherd, who seeks to respond with creativity and mercy to the needs of each moment in time. Within this framework, pastoral theology has evolved

into a discipline that reflects on ecclesial action, integrating theology, praxis, ecclesiology, attention to the signs of the times, and dialogue with the human sciences. Canon law, for its part, is based on the norm 'missionis' and has an ecclesial nature and pastoral purpose. Far from being a rigid legal body, it is characterised by its flexibility, openness to equity and orientation towards the good of the faithful. Finally, the author proposes the creation in each diocese of a diocesan service to welcome separated faithful, inspired by *Amoris Laetitia*. This service would act as a bridge between pastoral care and ecclesiastical tribunals, offering accompaniment, discernment, and canonical guidance to families in crisis, with the aim of healing wounds and strengthening Christian life.

Key words: Pastoral Theology, Canon Law; Judicial Pastoral Care; Marriage and Family in the Church, Pastoral Accompaniment of Separated Faithful

Introducción

El presente artículo se centra en afirmar la pastoralidad del Derecho Canónico, así como la fundamentación de la necesidad de instaurar en las diócesis un *Servicio Diocesano de acogida a los fieles separados* y dotar al mismo de un *Reglamento* que regule su funcionamiento. Y ello en desarrollo y puesta en práctica de una *Teología Pastoral jurídico-matrimonial* que consideramos necesaria en toda diócesis. El Papa Francisco nos muestra el camino en la Exhortación Apostólica *Amoris Leticia* que en su punto 244 establece:

“[...] será, necesario poner a disposición de las personas separadas o de las parejas en crisis, un servicio de información, consejo y mediación, vinculado a la pastoral familiar, que también podrá acoger a las personas en vista de la investigación preliminar del proceso matrimonial”.

Y comenzamos nuestra reflexión con el primer apartado del presente trabajo exponiendo, aunque brevemente, ciertas nociones, conceptos y problemática sobre la Pastoral en la Iglesia; sobre la Teología Pastoral en general con una referencia al fundamento de la misma e indicamos cuatro núcleos o pilares desde el punto de vista epistemológico sobre los que se debate hoy la Teología pastoral.

En el siguiente apartado tratamos del concepto y fundamentación del Derecho Canónico y establecemos que el enfoque más útil es el que propone considerar la *norma missionis* como el elemento fundacional de dicha experiencia y que expresaría el origen del derecho canónico.

En el apartado tercero, tratamos sobre *la pastoralidad del Derecho canónico y su fundamentación eclesiológica*. Manifestamos que Pastoral y Derecho Canónico constituyen un binomio inseparable y ponemos de manifiesto la intrínseca naturaleza pastoral del Derecho Canónico¹. El Derecho Canónico posee una naturaleza eclesial y una finalidad pastoral; constituye una normativa jurídica que ordena los derechos y los deberes de los miembros de una sociedad; sociedad sobrenatural por supuesto, pero integrada por seres

¹ Afirmación de la profesora Carmen Peña: PEÑA GARCÍA, C. (directora), *Derecho Canónico y Pastoral. Concreciones y retos pendientes*, Editorial Dykinson, Madrid 202, p.15.

humanos que se mueven en el orden familiar, económico, administrativo, penal, judicial.

Finalmente, entramos en la parte práctica proponiendo la creación del *Servicio diocesano de acogida a los fieles separados*, estableciendo los apartados que consideramos ha de contener su Reglamento y un glosario con algunas definiciones a los efectos de la mejor comprensión y congruente recepción del *Servicio Diocesano de acogida a los fieles separados* en el contexto de una *pastoral judicial* renovada.

La pastoral de la Iglesia

En principio, solo con el enunciado de la palabra *pastoral* se evoca la figura del Buen Pastor que da la vida por sus ovejas; que las conduce a los mejores pastos; que las conoce; que es conocido por ellas –oye su voz y le siguen–; que busca la oveja perdida hasta encontrarla y la pone sobre sus hombros y la estrecha contra su corazón y la conduce al redil...

Podemos configurar la Pastoral como el servicio salvífico de la Iglesia, según señalaba Pablo VI. La Iglesia, imitando al Buen Pastor, siguiendo sus huellas, su ejemplo, cumple así la misión encomendada por el Divino fundador: apacienta los corderos y las ovejas, la totalidad del rebaño.

El objetivo de la Pastoral, podríamos decir que abarca todo aquello que pueda hacer más segura y más eficaz la labor evangelizadora de la Iglesia. Se podría afirmar también que la tarea Pastoral, partiendo de los principios teológicos, es la acción por la que se lleva a efecto la voluntad salvífica de Dios en la Iglesia de hoy, por medio de los diversos ministerios e instituciones. La pastoral es creativa, es flexible, se adapta a las diversas circunstancias y situaciones. Sabe hacerse todo a todos para salvarlos a todos. Está atenta a las necesidades de cada tiempo y de cada lugar. Tiene entrañas de misericordia para con los más necesitados.

Pero todo ello, para llevar a los hombres –para salvarlos– al misterio de Dios. Y lo hace conforme a unas normas divinas y eclesiales.

No se salva cada uno según su capricho. El poder salvífico nos viene de la Iglesia. Y se utiliza conforme a las normas de la misma Iglesia: normas amplias, ricas y respetuosas del caso concreto. Pero normas de la Iglesia. Una visión

de la Pastoral sin normas, o de normas sin sentido Pastoral, estaría lejos del Espíritu de la Iglesia.

Ahora bien, es preciso poner de manifiesto, siguiendo a Daniel Bourgeois², que, con fidelidad al Concilio Vaticano II y a través de una interpretación ortodoxa de esta herencia teológica, es posible mostrar lo que el padre Chenu había presentido: “existe un nivel específico del ser de la Iglesia que es “pastoral”³. Esta nota real y esencial de la Iglesia, dice Bourgeois, no se reduce a un simple arte de guiar a los fieles como el pastor hace con su rebaño. La vida pastoral de la Iglesia no equivale a la suma de las acciones de sus pastores (clérigos), unas acciones que los fieles (laicos) deberían aceptar con pasividad y docilidad. Si la dimensión pastoral de la Iglesia consiste en “una cierta visión de la economía de la salvación”⁴, incluye necesariamente todo lo que afecta a este encuentro de Dios con el hombre en el designio divino de salvación y a su manifestación.

En definitiva, la dimensión pastoral de la vida eclesial es una actividad práctica que, continúa diciendo Bourgeois, constituye un campo donde la realidad teológica de la salvación está en acto, es decir, *las realidades de la vida pastoral de la Iglesia constituyen la puesta en acto de la verdad de la salvación, accesible únicamente a través de un auténtico conocimiento teológico*. No hay otra experiencia teológica que el anuncio de la salvación, la acogida de la salvación, la celebración de la salvación; experiencias que todas pertenecen a la práctica pastoral, la cual *precede y fundamenta* toda reflexión teológica.

En sentido estricto, nos dice Artiles Sánchez: “La Pastoral incluye:

- a) La palabra revelada
- b) El estudio del hombre y del mundo en que vive.
- c) La actuación conjunta entre pastores y demás fieles.
- d) Conclusiones no vinculantes

² BURGEAIS, D., *La pastoral de la Iglesia*, EDICEP, C.B., Valencia, 2000, p. 27.

³ CHENU, M.-D., “Un concile pastoral”, *Parole et Mission* (1963) p. 185

⁴ *Ibidem*, p. 185.

e) Y todo en orden a la salvación del hombre”.

A esta enumeración de Artiles Sánchez nos permitimos añadir dentro de la pastoral la actividad que desarrolla el Derecho Canónico, como justificaremos en el apartado tercero.

El concepto de Teología Pastoral ha experimentado una evolución en el siglo XX, como consecuencia de cambios notables en la comprensión de sus contenidos y finalidades. Cabría señalar que esa evolución y cambios han tenido lugar en paralelo con los itinerarios de la teología, la vida de la Iglesia, y la manera de captar la relación entre la Iglesia y el mundo. Puede decirse que la disciplina ha ido abriendo camino en su esfuerzo por librarse de dos obstáculos, a saber: en primer lugar, a la idea de que la Teología pastoral sería un puro corolario práctico de la Teología sistemática; en segundo lugar, a la actitud de quienes pensaron que incumbía solamente a los pastores⁵. Y la Teología pastoral ha ido evolucionando desde una comprensión de esta disciplina como ciencia «práctica» del pastor hasta ser concebida en la perspectiva profunda e histórica de la acción de la Iglesia entera.

Fundamento de un estatuto de la teología pastoral

Fundamentamos un estatuto metodológico para la teología pastoral en la Iglesia católica y su tradición teológica con un texto del Magisterio que pone de manifiesto la importancia de la teología pastoral:

“Se hace, pues, necesario el estudio de una verdadera disciplina teológica: la teología pastoral o práctica, reflexión científica sobre la Iglesia que se construye cada día, con la fuerza del Espíritu, a lo largo de la historia; por consiguiente, sobre la Iglesia como “sacramento universal de salvación” (Cfr. LG 48), como signo e instrumento vivo de la salvación de Jesucristo en la Palabra, en los sacramentos y en el servicio de la caridad. La pastoral no es sólo un arte, ni un conjunto de exhortaciones, de experiencias, de recetas; posee plena dignidad teológica, porque recibe de la fe los principios de la acción pastoral de la Iglesia en la historia” (PDV. 57; cfr. CD.16, PO.19 y ES.7).

⁵ PELLITERO, R., *Evolución del concepto «Teología Pastoral». Itinerario y estatuto de una Teología de la acción eclesial*, SCRIPTA THEOLOGICA 32 (2000/2), pp. 434-434.

En este texto, efectivamente, encontramos una visión de la teología pastoral siguiendo tres dimensiones, a saber: *una primera dimensión* en la que se le califica como *científica*; tiene por objeto el misterio de la Iglesia en su realidad histórica y actual y que tiene prioridad a *la segunda dimensión* que se refiera a *la Iglesia como sociedad, como Pueblo de Dios*, como Cuerpo vivo y articulado; por último una dimensión en la que la teología pastoral es referida a la Iglesia como *sacramento de salvación*, es decir, en cuanto lleva en su mismo ser de Iglesia *una dimensión de significación*.

Consideramos muy significativo que un documento pontificio -como es la Exhortación apostólica *Pastores Dabo Vobis*, relacionado con la formación de los sacerdotes- tome partido por ese enfoque de la teología pastoral, pues prueba que ya han pasado los tiempos en los que la enseñanza de la teología trataba la teología pastoral como una especialidad de segundo orden, pues fue considerada como *medio de vulgarización*⁶ de datos fundamentales adquiridos en otras disciplinas (dogmática, ética, etc), que emplean otros métodos fundamentados en el rigor de la crítica, la perspectiva especulativa o el método dialéctico: la teología pastoral debía de ser considerada como una ciencia de tipo *práctico*, dado que su razón de ser consistía en formar pastores y prepararlos para la práctica cotidiana de su ministerio.

Para finalizar este apartado, siguiendo a Pellitero⁷, indicamos cuatro núcleos o pilares desde el punto de vista epistemológico sobre los que se debate hoy la Teología pastoral:

- a) *El binomio teología-praxis*. La Teología pastoral puede describirse como reflexión teológica sobre la relación eclesial entre teoría y «praxis» en la Iglesia.

En todo caso, esta disciplina tiene un lugar especial en aquellos foros en que se trata de «acompañar» a los cristianos a pensar su vida desde su fe vivida (su experiencia cristiana), para sacar todas las consecuencias que están implícitas en el plan salvífico de la Trinidad

- b) *El fundamento eclesiológico*. La acción pastoral, o en términos más amplios la acción apostólica o evangelizadora, es al mismo tiempo

⁶ Así lo califica Bougeois. Cfr. *La pastoral de la Iglesia*, p 40.

⁷ Cfr. PELLITERO, pp. 469-470

existencia eclesial de servicio a la verdad y a la libertad de los hombres de hoy.

La Teología pastoral se preocupa especialmente por la relación entre ministros y fieles. Ante la actual falta de vocaciones sacerdotales, la Teología pastoral debe mostrar la naturaleza teológica del ministerio sacerdotal (su representatividad de una salvación que viene «de arriba»), y la necesidad de que los fieles cuenten con este servicio.

- c) *La atención a los «signos de los tiempos».* El discernimiento, la interpretación a la luz del Evangelio, y la respuesta que piden esos signos -en cuanto portadores de impulsos del Espíritu Santo que actúa en los contextos históricos y sociales- es tarea de la Iglesia y de los creyentes, que se ha de realizar conjuntamente, mediante la recepción, la experiencia, el estudio y el diálogo.

No se trata, por tanto, de que sea la Teología pastoral o los teólogos pastorales los que planifiquen y decidan en cada momento «lo que hay que hacer», como si no hubiera más que una interpretación de los hechos y de los fenómenos.

La Teología pastoral ha de servir a la comunidad cristiana y a quienes en ella tienen la misión de tomar las decisiones prudentiales en orden a la acción, respetando y fomentando la pluralidad de opciones y de iniciativas que caben en el Pueblo de Dios.

- d) *El diálogo con las ciencias humanas.* Porque la Iglesia es, en Cristo y por el Espíritu Santo, *sacramentum mundi* y está llamada a recorrer el camino del hombre, la teología debe entrar en diálogo con las ciencias humanas.

En su diálogo con las ciencias —especialmente las que tienen que ver con la acción humana— la Teología pastoral debe mostrar que la acción de las personas sólo puede tener éxito si en la vida se cuenta con Dios. Y viceversa, la Teología pastoral se esforzará por mantener a la teología en contacto con las ciencias. Se trata de sostener la comunicación entre el esfuerzo científico y la realidad de Dios.

En conclusión, la Teología pastoral puede interpretarse como disciplina teológica que, al reflexionar sobre la acción de la Iglesia, facilita la reflexión sobre el sentido de la existencia del hombre.

El derecho canónico

Queremos iniciar este apartado con una cita del profesor Manuel Arroba Conde quien decía que “*El Derecho Canónico es instrumento para facilitar la vida cristiana*”⁸. Y sobre la fundamentación del derecho canónico, nos dice Arroba Conde⁹ que, por tratarse de una reflexión de naturaleza metajurídica, se presta a una pluralidad de enfoques y sensibilidades que van desde la acentuación de su naturaleza jurídica *sui generis*, por ser un ordenamiento surgido sobre la base de tipo religioso, hasta la juridicidad análoga a la de los ordenamientos seculares. Habiendo referenciado esta pluralidad de enfoques, no obstante, para entender al Derecho Canónico como experiencia concreta de la comunidad eclesial, el enfoque más útil es el que propone considerar la *norma missionis* como el elemento fundacional de dicha experiencia y que expresaría el origen del derecho canónico.

La expresión *norma missionis* alude al texto de Mt 28, 19¹⁰. Este mandato misionero es el que da sentido a la existencia misma de la Iglesia como testigo que anuncia un destino de salvación que, aún llamado a realizarse de modo definitivo en la vida eterna, ha de construirse ya en este mundo y cuyo servicio se ha diseñado con una disciplina jurídica para permanecer fieles a los contenidos esenciales del anuncio, para consolidarse como comunidad y para responder a los desafíos que, en el transcurso del tiempo, ha ido planteando el cumplimiento de la misión. El concepto de misión como fundamento radical del derecho de la Iglesia permite comprender que la comunidad eclesial ha ido estructurándose en función de la construcción del Reino en este mundo y de la posibilidad de hacer presente, de manera eficaz y a toda persona, el acontecimiento de salvación del que se siente portadora. El concepto de *norma missionis* es una buena síntesis entre las dimensiones institucional y personalista del derecho canónico. (ARROBA CONDE, Cfr. “Introducción al Derecho Canónico”, p.14).

⁸ Definición expresada en la Jornada de Formación celebrada por el Grupo Especializado de Derecho Canónico del Ilustre Colegio de Abogados de Granada con una conferencia titulada “*Estado actual de la Administración de Justicia en la Iglesia*” y celebrada el día 25 de febrero de 2021, Granada.

⁹ ARROBA CONDE, M. J. y RIONDINO, M., *Introducción al Derecho Canónico*, Ediciones Laborum, Murcia 2020, p. 15

¹⁰ “Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.

Por tanto, podemos decir, siguiendo a Tomás Rincón-Pérez que *el Derecho Canónico es el Derecho de la Iglesia, aquel por el que se rige his in terris el Pueblo de Dios para la consecución ordenada y justa del bien supremo de la salvación*¹¹.

Por otro lado, es el Concilio Vaticano II el que, refiriéndose a la naturaleza de la Iglesia, afirma:

“la sociedad provista de órganos jerárquicos y el Cuerpo Místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Pero ella “lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible” (Lumen Gentium, 8 y Sacrosanctum Concilium, 2.)

Con estas palabras el Concilio nos da la fundamentación de la existencia del Derecho Canónico y nos orienta en lo referente a su especificidad.

En efecto, porque la Iglesia es sociedad y sociedad provista de órganos jerárquicos, necesita del Derecho. Porque allí donde hay sociedad hay derecho: “Ubi societas, ibi ius”.

Así pues, la Iglesia como sociedad visible y jerárquica necesita normas para organizar y estructurar su carácter social y cumplir su misión. Como ya hemos indicado, el definitivo fundamento del Derecho Canónico está en Cristo, que instituyó la Iglesia con normas divinas y con la facultad de dar normas eclesiales. Porque Cristo, además de dar a su Iglesia normas divinas, le dio la misión de enseñar, santificar y regir al Pueblo de Dios de un modo fiel y eficaz. Esto, necesariamente, debe traducirse en la creación de normas. Y esta creación ordinariamente se realiza por medio de la Jerarquía, a la que Cristo encomendó la responsabilidad de transmitir su mensaje. La ejerce legislando, juzgando o gobernando, tanto en actos individuales como colegiados; siempre como ejercicio de su misión de fe y amor para el bien de sus miembros.

¹¹ PÉREZ-RINCÓN, T., *Sobre el carácter pastoral del Derecho de la Iglesia*, IUS CANONICUM, XLVII, N. 94, 2007, p. 403

En este sentido, definía así Pablo VI al Derecho Canónico: “ius autem canonicum est ius societatis visibilis quidem, sed supernaturalis, quae verbo et sacramentis aedificatur, et cui propositum est homines ad aeternam salutem perdurare”¹².

Como ya hemos manifestado en reiteradas ocasiones, el fin de la Iglesia es conducir a los hombres a la salvación. Y este es también el fin último del Derecho Canónico, que penetra y da sentido a toda ley, a toda norma, en la Iglesia. Ellas deberán ordenarse siempre a la *salus animarum*.

Siguiendo lo manifestado por Quarracino¹³, el derecho de la Iglesia –como todo derecho– dice relación a la justicia. Y la justicia, el *suum cuique tribuere* de los romanos, debe ser aplicado también él a la Iglesia. Pero se trata de una justicia muy particular, “una justicia cristiana”, en la que el objeto de la justicia habrá de deducirse de la naturaleza y el fin de la Iglesia; será lo que un miembro de la Iglesia tiene derecho a exigir de la comunidad o de los demás miembros, como derivados de su estatuto jurídico de fiel.

Esa justicia, reiterémoslo, se ejercerá siempre en la perspectiva de la salvación de los hombres, de la *salus animarum*. Más aún; la voluntad y la disposición de realizar la justicia tiene que ser en la Iglesia más eficaz y fuerte que en los planos natural o secular, porque la ley general de la dignidad igual de la persona humana se refuerza aquí con la filiación divina, de la que participan los cristianos por el Bautismo y la Gracia.

Además, la justicia misma queda reforzada por la caridad: el “otro” en la Iglesia se presenta en el ámbito de una fraternidad específica que deriva del hecho de ser miembros de un mismo Cuerpo Místico. Todo ello configura una justicia cristiana y un derecho eclesial en el que debe evitarse el rigor frío y descarnado de la ley, para atender también a su espíritu.

Sin embargo, la Iglesia ha querido mantener la índole jurídica de su derecho, en cuanto a la forma y el contenido. De modo que no existan solo exhortaciones –que las hay con relativa abundancia– sino que incluya también

¹² Pablo VI, Alocución del 13 de diciembre de 1972, en AAS 64 (1972) 781.

¹³ QUARRACINO, A. (2017). El derecho canónico y la pastoral en la Iglesia [en línea]. Anuario Argentino de Derecho Canónico, 23(1). Disponible en: <https://acortar.link/cxDFSK> (24.11.2023)

normas vinculantes. Esto es importante, porque la ley define los derechos y deberes de los miembros de la comunidad en las relaciones interpersonales y en las relaciones jerárquicas. Pero esto se armoniza con otra peculiaridad del Derecho Canónico. Es lícito afirmar que sus leyes participan del carácter sacramental de la Iglesia desde el momento que significan y promueven la vida sobrenatural de los fieles. En este sentido, Pablo VI el 8 de marzo de 1973 decía que las leyes canónicas se apoyan en Cristo, Verbo encarnado, como en su fundamento; y por ello son signos e instrumentos de la salud¹⁴.

Destaquemos por último la diferencia, no la única, existente entre el Derecho Canónico y el llamado, genéricamente, Derecho Civil: el Derecho Canónico necesariamente se apoya en la fe y se vive desde la fe. Y, por ello, no cuenta con la coactividad física, porque la fe es una respuesta libre a la llamada gratuita de Dios. La Iglesia no recurre al brazo secular para hacer cumplir las normas. Pero desde el Derecho Canónico se puede y se debe exigir al creyente que pertenece a la Iglesia. No contar con la coactividad física, no le quita fuerza jurídica verdadera al Derecho Canónico que tiene la coactividad moral y la coactividad espiritual, que le da su naturaleza del todo singular. No obstante, participamos de lo manifestado por Díaz Moreno “Un Derecho Canónico sin corazón ni es derecho ni es canónico”.

Derecho canónico y pastoral

Pastoral y Derecho Canónico: un binomio inseparable

La decisión de san Juan XXIII de proceder a la reforma del derecho canónico rápidamente se comprendió en términos de adaptarlo a las profundas novedades eclesiológicas aprobadas por el Concilio Vaticano II; pero no solo. El Papa san Pablo VI pidió un *novus habitus mentis*, una renovada mentalidad, como requisito imprescindible para llevar a cabo satisfactoriamente dicha reforma. Nueva mentalidad que quedó programáticamente plasmada en los Principios directivos para la reforma del Código de Derecho Canónico, publicados en 1969. Entre ellos, el carácter “pastoral” del nuevo Código ocupa un lugar destacado.

¹⁴ Cf. L'Osservatore Romano, 18/09/1973, pp. 1-2.

Siguiendo a Álvarez de las Asturias¹⁵ hay que decir que exigir al derecho canónico que sea “pastoral”, significa, en primer lugar, reconocerle su carta de ciudadanía en la misión de la Iglesia, que no es otra que “la salvación de las almas”. A ello debe concurrir y concurre el derecho canónico según su especificidad propia.

Pero significa también contemporáneamente, exigirle que sea estrictamente “jurídico”, es decir, que se ocupe de aquello que le corresponde dentro del amplio espectro de las tareas que la Iglesia realiza para acercar a los hombres a la salvación. Concretamente, la de ayudar a que en la comunidad cristiana se vivan realmente aquellas relaciones basadas en la justicia que son propias de la estructura recibida de su Fundador y desarrollada y precisada a lo largo de los siglos. En este sentido, abogar por un derecho canónico “pastoral”, es sinónimo de abogar por un derecho canónico “que cumpla su función específica”.

Como manifiesta Álvarez de las Asturias, pastoralidad y juridicidad no se contraponen, sino que se reclaman mutuamente. El Código de Derecho Canónico, promulgado por san Juan Pablo II en 1983, puede enorgullecerse de haber cumplido esta petición. Tan pastorales, es decir, favorecedoras de “la salvación de las almas”, son sus normas, como las distintas figuras que permiten no aplicarlas en determinados casos, por motivos pastorales (es decir, por favorecer, en este caso, la salvación “de cada alma”). Así, el Código aparece como una sabia articulación de normativa general y de posibilidad de no aplicarla en casos concretos, siempre con la idéntica finalidad salvífica.

Sería una visión distorsionada del Código considerarlo “pastoral” únicamente porque permite en ciertos casos la relajación de las normas, pues supondría negar que la normativa general sirviese a la edificación de la Iglesia y de los fieles. Tan pastoral es el urgir el cumplimiento de una norma como dispensar de su cumplimiento. Todo dependerá del caso concreto, de lo que sea más justo en cada circunstancia determinada.

Un derecho canónico “pastoral” significa también que lo sea cuando las circunstancias cambian. Porque la evolución de la sociedad en la que la Iglesia vive y la evolución de ella misma, supone que las normas deban adaptarse

¹⁵ ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *Al servicio de la pastoral. Reformas para mejorar la formación en derecho canónico*, Revista Palabra, Madrid 2018

para tutelar adecuadamente los grandes bienes eclesiales –la Palabra de Dios, los sacramentos, la comunión– y para garantizar que todos puedan acceder a ellos y vivir en ellos y de ellos.

Se entiende así que la *pastoralidad* del derecho exige su apertura a la reforma. Y se comprende que el Código de 1983 haya tenido que ser ya parcialmente reformado: de otro modo, no podría cumplir su función esencial en la Iglesia; dejaría de ser “pastoral”.

Finalmente, un derecho canónico “pastoral” no exige tan solo una elaboración y reforma “pastoral” de la normativa, sino también una formación adecuada de quienes deben observarla y aplicarla. Hacen falta canonistas con “sensibilidad pastoral”; es decir, conscientes de la importancia de su servicio específico para el bien de la Iglesia y de los fieles. También aquí se puede decir que el primer y más importante ingrediente de la “sensibilidad pastoral” del canonista es precisamente su competencia en derecho canónico, su adecuada preparación.

Si la necesidad de garantizar la pastoralidad del derecho canónico lo está llevando a sucesivas reformas, la misma razón se encuentra en las también sucesivas reformas en los estudios del derecho canónico. A la afirmación programática del decreto conciliar *Optatam totius* (n. 16), que pedía que se estudiara teniendo en cuenta el misterio de la Iglesia, ha seguido la constitución apostólica *Sapientia Christiana* de san Juan Pablo II en 1979 y –ya después de la promulgación del Código– el decreto *Novo Codice* de la Congregación para la Educación Católica de 2002. La rápida transformación del contexto cultural en el que la Iglesia está llamada a realizar su misión y la necesidad de estar más cerca de las familias heridas, han aconsejado al Papa Francisco a renovar los estudios de derecho canónico.

Pastoral y desafíos actuales: la “Veritatis Gaudium”

El 8 de diciembre de 2017, el Papa Francisco promulgó la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*, sobre las universidades y facultades eclesiásticas, con la que se propone una mayor labor evangelizadora de la Iglesia. Según el Papa, se hace necesario prepararse para realizar la labor evangelizadora en un momento de transformaciones radicales: “puesto que hoy no vivimos sólo una época de cambios sino un verdadero cambio de época, que está marcado por una crisis antropológica y socioambiental de ámbito global”. Se trata, en

definitiva, de cambiar el modelo de desarrollo global y redefinir el progreso: “El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis” (Veritatis Gaudium, 3). ¿O sí?

El Papa Francisco, en su discurso al Pontificio Consejo de Textos Legislativos, ha insistido en que:

“Es necesario readquirir y profundizar el verdadero significado del derecho en la Iglesia, el Cuerpo Místico de Cristo, donde la preeminencia es la de la Palabra de Dios y la de los Sacramentos, mientras que la norma jurídica tiene un papel necesario pero subordinado y al servicio de la comunión. En esta línea es oportuna (...) la reflexión sobre la genuina formación jurídica en la Iglesia, que haga comprender la naturaleza pastoral del derecho canónico, su naturaleza instrumental respecto a la *salus animarum* (canon 1752 del CIC) y su necesidad de respetar la virtud de la justicia, que debe ser siempre afirmada y garantizada”¹⁶.

Sobre la revisión de los estudios eclesiásticos y el fomento de la formación estrictamente personal ya nos orientaba Pablo VI en el Decreto *Optatum Totius* sobre Formación sacerdotal¹⁷.

¹⁶ Francisco, Discurso a los participantes en la plenaria del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, 21 de febrero 2020: www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200221_tresti-legislativi.html

¹⁷ Pablo VI, *Decreto Optatum Totius sobre formación sacerdotal*, de 28 de octubre de 1965, <https://acortar.link/yeoV21> (consulta 23.01.2024). n.16. Las disciplinas teológicas han de enseñarse a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio de la Iglesia, de modo que los alumnos deduzcan cuidadosamente la doctrina católica de la Divina Revelación; penetren en ella profundamente, la conviertan en alimento de la propia vida espiritual, y puedan en su ministerio sacerdotal anunciarla, exponerla y defenderla.

Fórmense con diligencia especial los alumnos en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de toda la teología; una vez antepuesta una introducción conveniente, iníciense con cuidado en el método de la exégesis, estudien los temas más importantes de la Divina Revelación, y en la lectura diaria y en la meditación de las Sagradas Escrituras reciban su estímulo y su alimento.

Ordénese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de

Ante este panorama, las instituciones dedicadas a la enseñanza de las ciencias sagradas deben ser conscientes de su cometido específico e irrenunciable. Para que puedan cumplirlo, el Papa señala una serie de criterios generales, que deben inspirar el quehacer de las universidades eclesiásticas y el método de enseñanza e investigación de todas las ciencias sagradas.

la Revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia; aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás; aprendan también a reconocerlos presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia; a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas en modo apropiado a los hombres de su tiempo.

Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad. De igual manera, en la exposición del derecho canónico y en la enseñanza de la historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia, según la Constitución dogmática *De Ecclesia*, promulgada por este Sagrado Concilio. La sagrada Liturgia, que ha de considerarse como la fuente primera y necesaria del espíritu verdaderamente cristiano, enséñese según el espíritu de los artículos 15 y 16 de la Constitución sobre la sagrada liturgia.

Teniendo bien en cuenta las condiciones de cada región, condúzcase a los alumnos a un conocimiento completo de las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana, para que puedan contribuir a la restauración de la unidad entre todos los cristianos que ha de procurarse según las normas de este Sagrado Concilio.

(...)

n.19. La preocupación pastoral que debe informar enteramente la educación de los alumnos exige también que sean instruidos diligentemente en todo lo que se refiere de manera especial al sagrado ministerio, sobre todo en la catequesis y en la predicación, en el culto litúrgico y en la administración de los sacramentos, en las obras de caridad, en la obligación de atender a los que yerran o no creen, y en los demás deberes pastorales.

Introdúzcase también a los alumnos en el conocimiento de las otras religiones más extendidas en cada región, para que puedan conocer mejor lo que por disposición de Dios, tienen de bueno y de verdadero para que aprendan a refutar los errores y puedan comunicar la luz plena de la verdad a los que carecen de ella.

- El primer criterio recuerda el carácter prioritario del kerygma y la necesidad de una reflexión científica que no se desgaje del suelo propio de la vida espiritual.
- El segundo afirma la metodología del diálogo
- El tercero, la importancia de la interdisciplinariedad.
- El cuarto, la necesidad de crear “redes” entre las distintas instituciones académicas (cfr. *Veritatis Gaudium*, 4).

No resulta difícil intuir la fecundidad de estos criterios para el estudio y la investigación en derecho canónico; también para la formación de auténticos canonistas, capaces de aplicar pastoralmente las normas promulgadas para el bien de las almas. El primero de los criterios resulta particularmente significativo para evitar dos tentaciones en las que puede incurrir el derecho canónico.

La primera es la tentación de la “profanidad”, la de considerarse un ordenamiento jurídico más, sin reconocer la especificidad de la Iglesia, tanto de su carácter misterioso cuanto de su finalidad sobrenatural.

La segunda es la de entender su servicio en términos sociológicos, tan en boga en la ciencia secular actual. Como si la tarea del derecho fuera adecuar las leyes a la demanda social, que evoluciona en su percepción de los valores y de los bienes a tutelar.

El segundo de los criterios –el del diálogo– obliga a abandonar el “espíritu de escuela”, que anquilosa la enseñanza y exime de abrir la mente a las ideas de otros canonistas. Que impide, por tanto, ese “caminar juntos” que es, además, el único modo de progresar en el conocimiento de la verdad y –en el caso del derecho canónico– de encontrar caminos para tutelar mejor los grandes bienes eclesiales. El tercero, si se lograra aplicar, sería un antídoto eficaz contra los efectos secundarios de la especialización, siempre presentes en distintos ámbitos: piénsese en las dificultades para armonizar historia y derecho vigente en el seno de una facultad de derecho canónico, o las escasas reuniones de estudio entre canonistas y teólogos o entre canonistas y eclesiasticistas. Y, a la vez, piénsese en las enormes ventajas que se adivinan

si dicha interdisciplinariedad se diera realmente. Ventajas pastorales, en la medida en que redundarían en un derecho mejor fundado y mejor considerado en ámbitos extraeclesiales. Por último, el cuarto criterio puede leerse en clave de “necesidad”, pero también en clave de “oportunidad”. De “necesidad” en la medida en que la escasez de profesores en comparación con las instituciones académicas existentes obliga de hecho a compartir recursos y a crear redes “de socorro mutuo”. Pero, también “de oportunidad”, en la medida en que los avances tecnológicos, permiten cada vez con mayor facilidad la creación de grupos de trabajo internacionales, con el enriquecimiento que supone para todos, la realización de proyectos comunes por personas que aportan distintas competencias y sensibilidades.

Al carácter inspirador de estos criterios confía el Papa la renovación de los estudios en las distintas ciencias sagradas, así como su capacidad para abrir nuevos caminos. Se trata, en efecto, de dos dimensiones complementarias del quehacer de toda institución académica:

“De hecho, estos estudios no deben sólo ofrecer lugares e itinerarios para la formación cualificada de los presbíteros, de las personas consagradas y de laicos comprometidos, sino que constituyen una especie de laboratorio cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la performance de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo y que se alimenta de los dones de Sabiduría y de Ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas a todo el Pueblo de Dios: desde el *sensus fidei fidelium* hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos” (Veritatis Gaudium, 3).

Por lo que se refiere a la capacidad de abrir nuevos caminos, también las facultades de derecho canónico están llamadas a ser una suerte de “laboratorio cultural” específico. Lo serán en la medida en que, por citar tan solo algunos ejemplos entre otros, sepan proponer soluciones a los desafíos que plantea la movilidad de los fieles para su correcta atención pastoral; o garanticen una mejor selección de los candidatos al ministerio ordenado en una sociedad más secularizada y con jóvenes con historias difíciles, que les han dejado huella; o mejoren los procesos de naturaleza penal, para que se armonicen más adecuadamente la presunción de inocencia, el derecho de defensa y la protección eficaz de los más débiles y de la santidad del ministerio sacerdotal.

La intrínseca naturaleza pastoral del Derecho Canónico

El Derecho Canónico posee, pues, a un mismo tiempo, una naturaleza eclesial y una finalidad pastoral; constituye una normativa jurídica que ordena los derechos y los deberes de los miembros de una sociedad; sociedad sobrenatural por supuesto, pero integrada por seres humanos que se mueven en el orden familiar, económico, administrativo, penal, judicial... El Derecho regula desde los bienes eclesiásticos a los estados de vida en la Iglesia, desde las universidades a los tribunales, desde los procesos matrimoniales a la imposición de penas... Carmen Peña¹⁸ nos subraya que todo ello supone la contribución del ordenamiento jurídico al fin pastoral de la sociedad eclesial, lo que conlleva la asunción por el mismo de los derechos fundamentales de la persona en cuanto tal, haciendo imperar a un tiempo los deberes y las libertades.

Es manifiesto que el derecho canónico se encuentra sumido, en las últimas décadas en un proceso de renovación y adaptación a las nuevas situaciones eclesiales con el fin de dar respuesta a los retos pastorales que han emergido en este siglo XXI. Esta labor de constante revisión, que responde al principio teológico de *Ecclesia Semper reformanda*, tiene su fundamento en el carácter instrumental del derecho canónico, supeditado siempre al fin último de la Iglesia: la salvación de las personas y el anuncio del Evangelio; como establece, insistimos, el canon que cierra el Código de Derecho Canónico, *la salus animarum* es y “deber ser siempre la ley suprema en la Iglesia” (canon 1752 CIC).

Podemos calificar al Derecho Canónico como un ordenamiento jurídico peculiar pues está caracterizado por su naturaleza eclesial y por su finalidad pastoral. Finalidad pastoral, sí, pues está ordenado esencialmente al bien de los fieles a la *salus animarum*. Y este espíritu pastoral impregna toda la normativa canónica y explica gran parte de sus características propias frente a los derechos estatales, entre las cuales podemos enumerar las siguientes:

1. la notable flexibilidad de este ordenamiento y, especialmente en el ámbito penal, su menor “fuerza coercitiva” en comparación con otros sistemas jurídicos más imperativos.

¹⁸ PEÑA, C. (directora), *Derecho Canónico y Pastoral. Concreciones y retos pendientes*, Editorial Dykinson, Madrid 2021

2. las amplias posibilidades de dispensa de la ley positiva.
3. La diferencia entre validez y licitud y la presunción de que las normas canónicas no afectan a la validez de los actos salvo disposición expresa en contrario (canon 10 CIC).
4. La llamada a una especial prudencia y discernimiento en las decisiones discrecionales.
5. Instituciones como la equitas canonica -definida como la justicia atemperada por la misericordia- con la que deben de aplicarse las leyes.

Y este valor carismático y pastoral del Derecho Canónico ha sido puesto de manifiesto en numerosas ocasiones por los últimos pontífices, desde Juan Pablo II hasta Francisco pasando por Benedicto XVI. Juan Pablo II dedica íntegramente a este tema su discurso a la Rota Romana de 1990¹⁹, en el que, apoyándose en el magisterio de Pablo VI, insiste en el carácter intrínsecamente pastoral de *todo* el ordenamiento canónico.

Dice Juan Pablo II:

“las dimensiones jurídica y pastoral se unen inseparablemente en la Iglesia peregrina en esta tierra. Sobre todo, existe una armonía debida a su común finalidad: la salvación de las almas. Pero hay más. La actividad jurídico-canónica es pastoral por su misma naturaleza. Constituye una participación especial en la misión de Cristo Pastor, y consiste en actualizar el orden de justicia intraeclesial querida por Cristo mismo. La actividad pastoral, a su vez, aunque se extienda más allá de los exclusivos aspectos jurídicos, incluye siempre una dimensión de justicia”.

Y advierte contra un equívoco frecuente en la comprensión de la pastoralidad del derecho de la Iglesia, como es el de considerar pastorales sólo las excepciones a la ley o a los aspectos de moderación y humanidad directamente relacionados con la *aequitas canonica*.

¹⁹ Juan Pablo II, *Alocución a la Rota Romana de 18 de enero de 1990*: AAS 82 (1990) 872-876

“Cualquier contraposición entre las dimensiones pastorales y jurídicas es engañosa. No es verdad que, para ser pastoral, la ley debe hacerse menos jurídica. Se deben tener en cuenta, desde luego, las muchas expresiones de esa flexibilidad que, precisamente por razones pastorales, ha distinguido siempre al derecho canónico. Pero se deben respetar también las exigencias de la justicia en la Iglesia, animada por la caridad y templada por la equidad, merece siempre el adjetivo calificativo de pastoral. No puede haber ejercicio de la caridad pastoral que no tenga en cuenta, ante todo, la justicia pastoral”.

En esta perspectiva, nos dice el Papa Francisco, es más actual que nunca la invitación de Benedicto XVI en su *Carta a los Seminaristas*, válida también para todos los fieles:

“Pero también aprended a comprender y -me atrevo a decir- a amar el derecho canónico por su necesidad intrínseca y por su aplicación práctica: una sociedad sin derecho sería una sociedad carente de derechos”. El derecho es una condición del amor (n. 5). Dar a conocer y aplicar las leyes de la Iglesia no es una traba para la presunta “eficacia” pastoral de quienes quieren resolver los problemas sin el derecho; al contrario, es la garantía de la búsqueda de soluciones no arbitrarias, sino verdaderamente justas y, por tanto, verdaderamente pastorales. Evitando soluciones arbitrarias, el derecho se convierte en un baluarte válido en defensa de los últimos y de los pobres, en un escudo protector para aquellos que corren el riesgo de ser víctimas de los poderosos de turno. Lo vemos hoy; vemos cómo en este contexto de guerra mundial a trozos, siempre hay una ausencia de derecho, siempre. Las dictaduras nacen y crecen sin el derecho. En la Iglesia no puede pasar eso”.²⁰.

Actividad jurídica y caridad

Como es obvio, la actividad de la Iglesia no se agota en la actividad jurídica, que, siendo necesaria, no es la más importante. Junto al orden de justicia que

²⁰ Cfr., Francisco, *Discurso a los participantes en la plenaria del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos*, 21 de febrero 2020.

determina el Derecho, incluido el *ius divinum*, existe en la Iglesia el orden de la caridad que establece la ley evangélica. Eso explica que las relaciones intraeclesiales deban regirse por criterios de caridad pastoral al tiempo que se tienen en cuenta los de justicia pastoral.

Juan Pablo II concluirá de manera bien expresiva, en el discurso citado, que «no puede existir un ejercicio de auténtica caridad pastoral que no tenga en cuenta ante todo la justicia pastoral». Al subrayar estas dos expresiones —caridad pastoral, justicia pastoral— queremos poner de relieve que en ellas se concentra, a modo de síntesis, la idea fundamental del discurso pontificio.

En efecto, las relaciones intraeclesiales deben regirse a la vez, e inseparablemente, por la caridad pastoral y por la justicia pastoral, tanto si de una actividad jurídica se trata, como si de una actividad pastoral. Es propio de la actividad jurídica el ordenar según justicia pastoral las relaciones intraeclesiales, pero sin menoscabo de la caridad pastoral; es asimismo propio de la actividad pastoral, que supera «con mucho los meros aspectos jurídicos», el regirse por criterios de caridad pastoral, pero sin menoscabar la justicia pastoral. Como es sabido, el término caridad pastoral fue acuñado por el Concilio Vaticano II, si bien remitiéndose a San Agustín, que hablaba ya del ministerio pastoral como *officium amoris*. En concordancia con este término conciliar, el Papa Juan Pablo II empleó el de justicia pastoral en el discurso a la Rota romana de 1990, que aquí nos ha servido de referencia. Implícitamente Juan Pablo II se refiere a la justicia pastoral siempre que reconoce los derechos de los fieles y los correlativos deberes de sus pastores. En el motu proprio *Misericordia Dei* (7.IV.2002) usa de nuevo explícitamente la expresión *justicia pastoral* en referencia al derecho del fiel a recibir personalmente la gracia sacramental de la Penitencia, si está convenientemente dispuesto.

Recapitulación

Salus animarum suprema lex. La salvación de las almas es la suprema ley de la Iglesia, la finalidad de todo el ordenamiento canónico, que contribuye a ella desde su ámbito específico. Para ello no basta que las leyes promulgadas persigan dicho fin o que su cumplimiento pueda ser relajado cuando el bien de una persona o de una comunidad lo exija. Resulta necesario que dichas leyes sean conocidas y aplicadas por personas formadas con dicha sensibilidad. Formar auténticos canonistas es condición indispensable para que el

derecho canónico pueda cumplir su finalidad, que es siempre de naturaleza pastoral.

Se comprende, pues, que el Papa Francisco se haya preocupado por reformar los estudios de derecho canónico junto a los de las restantes ciencias sagradas, para que se inspiren siempre en criterios que les permitan cumplir mejor su función. También que haya aprobado su diversificación, para garantizar la mejor preparación de cuantos están llamados a colaborar en el acompañamiento de las familias heridas. Nuevo signo de que un acercamiento pastoral a los problemas exige siempre una profunda formación, una sólida capacitación.

Finalmente, se hace necesario resaltar, como subrayó el Papa Juan Pablo II, que las relaciones entre Derecho y Pastoral no son de oposición.

El Derecho canónico hace posible precisamente la justicia pastoral. Es necesario un mejor conocimiento del Derecho como medio necesario para la vida de la Iglesia y la salvación de las almas. La pastoral es una dimensión intrínseca al Derecho canónico en sus funciones disciplinar, ordenadora en justicia y protectora de la libertad²¹.

Servicio diocesano de acogida a los fieles separados. Reglamento

La ayuda a los matrimonios, tarea de todos

Una de las urgencias pastorales ante las que el Papa Francisco se ha mostrado más solícito es el de las familias heridas por la crisis o la ruptura matrimonial. La exhortación apostólica *Amoris Laetitia* ha invitado a todos en la Iglesia a acompañar a estas familias, para que nunca se encuentren solas en el camino y puedan acercarse a la luz que da el evangelio de Jesucristo y a su fuerza sanadora.

²¹ Sobre la dimensión pastoral del Derecho Canónico en toda su amplitud, entre otros, Juan Omella, *“El Derecho canónico al servicio de la misión pastoral de la Iglesia”*, en Verdad, justicia y caridad: volumen conmemorativo del 50º aniversario de la Asociación Española de Canonistas, coordinado por Lourdes Ruano Espina y Carmen Peña García, Dykinson, Madrid 2019, pp. 221-234.

A la vez, el Papa ha querido reformar el proceso de declaración de nulidad matrimonial, haciéndolo más accesible a todos los fieles, que tienen el derecho de que la Iglesia se pronuncie sobre la realidad de su matrimonio (motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15-VIII-2015). No es necesario insistir en que “más accesible” no significa “menos seguro”, puesto que el proceso de nulidad es, por su propia naturaleza, declarativo: al ser el matrimonio indisoluble, se trata de verificar, con los medios adecuados, si dicho matrimonio se produjo o no.

El acompañamiento impulsado en la *Amoris Laetitia* y la reforma del proceso de declaración de nulidad tienen ambas naturaleza “pastoral”: buscan que la Iglesia procure con mayor cercanía y eficacia la salvación de las almas.

Por ello, se considera que el hecho de solicitar la nulidad del matrimonio es ya un acontecimiento pastoral, una ocasión para mostrar a las personas heridas por su fracaso matrimonial la belleza del evangelio, la solicitud de la Iglesia y la posibilidad de sanar dichas heridas, independientemente del resultado del proceso de nulidad.

En efecto, el proceso de nulidad debe considerarse “pastoral”, no por su resultado concreto –afirmativo o negativo respecto a la nulidad del matrimonio juzgado– sino “en sí mismo”: en la medida en que permite a los esposos conocer la verdad sobre su matrimonio y, por lo tanto, construir su vida posterior según la verdad de su vida. A unos y a otros habrá que enseñarles la confianza en Dios, que nunca niega su gracia, que siempre abre horizontes a quienes buscan ser fieles a su Alianza.

Formación de los agentes de pastoral

Con todo lo dicho hasta ahora, se entiende que la Congregación para la Educación Católica haya encomendado a las Instituciones Académicas que imparten Derecho Canónico, la tarea de formar a los distintos agentes de pastoral que están llamados a acompañar a las familias que atraviesan esta dolorosa situación. Este es el objeto de la Instrucción *Los estudios de Derecho Canónico a la luz de la reforma del proceso matrimonial*, de 29 de abril de 2018.

Merece la pena subrayar que la preparación de dichos agentes de pastoral se encomienda a las Instituciones Académicas, manteniendo de este modo el estrecho nexo que existe entre “competencia profesional” y “pastoral”.

En la misma línea, se entiende que la licenciatura en derecho canónico siga siendo requisito imprescindible para ocupar los oficios señalados en el Código (vicario judicial, vicario judicial adjunto, juez, promotor de justicia y defensor del vínculo). La posibilidad contemplada de dispensa de este requisito debe pues valorarse “pastoralmente”, es decir, no olvidando que la competencia profesional es requisito imprescindible para la acción pastoral.

Por otra parte, parece claro que en la ayuda a las familias heridas no solo toman parte los oficios señalados en el párrafo anterior. El motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* ha establecido nuevas figuras. A las que se añaden otras que forman parte de la pastoral ordinaria de la Iglesia, como el párroco o los responsables de la pastoral familiar tanto a nivel parroquial como diocesano o de estructuras intermedias. El denominador común de todas ellas es la necesidad de formación, y el numerador diverso es que no todos requieren necesariamente la misma.

Esta pluralidad de situaciones es la que ha llevado a encomendar a las Instituciones Académicas que enseñan derecho canónico la elaboración de itinerarios formativos diversos, que se adapten a las necesidades reales y concretas de los distintos agentes de pastoral. Para facilitar dicha tarea, la Instrucción divide a dichos agentes en tres niveles y ofrece indicaciones precisas sobre las necesidades mínimas de cada uno de ellos.

A la vez, deja un notable margen de libertad para que cada Institución realice un auténtico discernimiento pastoral a la hora de plantear sus programas. De esta manera, la pastoral familiar y el Servicio diocesano para la acogida a los fieles separados, en su dimensión de acompañamiento a las que atraviesan situaciones de ruptura, queda reforzada por una formación que capacitará a sus agentes a realizar su servicio con mayor competencia; es decir, con un acercamiento al problema que, siendo también más auténticamente jurídico, sea más pastoral.

Necesidad del Servicio diocesano de acogida a los fieles separados

La familia, fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer, ha sido siempre una de las principales preocupaciones de la Iglesia y se considera la “célula primaria de la sociedad” (San Juan Pablo II). Como “célula

fundamental de la sociedad”, también la define la Carta Social Europea (cf. Parte I, nº 16, revisada en 1996). El matrimonio y la familia también fueron tratados por el Concilio Vaticano II (cf. nn. 47-52 *Gaudium et Spes*) y, por ello, los Papas siempre han invitado a la Iglesia y al mundo entero a no desviar su atención de esta importante institución y se han sucedido otros textos con sínodos sobre la familia, por ejemplo Ex. ap. *Familiaris Consortio* (1981) y la Carta con ocasión del Año Internacional de la Familia (1994) de Juan Pablo II.

Consideramos necesario la disponibilidad y cercanía de los pastores y de la comunidad diocesana que permita que el *Servicio diocesano para la acogida de los fieles separados* impulse un camino de acompañamiento, discernimiento e integración que pueda dar como resultado la activación de una **pastoral jurídica concreta**, capaz de dar, cada vez más, confianza y esperanza a aquellos fieles y parejas que viven situaciones de dificultades conyugales o de fracaso matrimonial.

Servicio diocesano de acogida a los fieles separados será el encargado de llevar a cabo un discernimiento judicial y que tendrá como actividad el poner en sinergia y complementaridad la *vía charitatis* y la *vía veritatis*, cuidando de que “toda persona tenga derecho al encuentro con Cristo y todas las normas y actos jurídicos tiendan a favorecer la autenticidad y fecundidad de este encuentro. No se ha de producir un “enfrentamiento”, siquiera na superposición de fines y tareas con la pastoral familiar.

Por todo ello, estimamos necesario que en cada diócesis se establezca un Servicio de acogida a los fieles separados, pues así lo ha manifestado el Papa Francisco:

“La Iglesia quiere llegar a las familias con humilde comprensión, y su deseo es acompañar a cada una y a todas las familias para que puedan descubrir la mejor manera de superar las dificultades que se encuentran en su camino” (*Amoris laetitia*, 200)

Ahora bien, consideramos que este Servicio de acogida a los fieles separados ha de ser independiente funcionalmente de la pastoral familiar. Este nuevo servicio diocesano ha de actuar como puente entre la pastoral de acompaña-

miento de las situaciones matrimoniales difíciles y la labor de los tribunales eclesiásticos. En este sentido, constituye un puesto de escucha especializado con el fin de proporcionar orientación pastoral, moral y canónica y ser un puente concreto entre la pastoral diocesana y la pastoral judicial.

El Servicio diocesano, expresión directa de la atención del Obispo a los fieles, tiene como finalidades:

1. Orientar pastoralmente a quienes viven una crisis matrimonial, pero también canónicamente a los fieles católicos separados, de hecho o de derecho, o que han llegado al divorcio.
2. Ayudar a los fieles a comprender cuáles son las situaciones en las que la separación matrimonial con persistencia de vínculo debe entenderse en línea con la enseñanza de la Iglesia (cánones qq51 a 1155 CIC), sugiriendo las indicaciones oportunas para afrontar cristianamente la situación. Además, cuando sea oportuno, se puede invitar a los fieles a solicitar el reconocimiento canónico formal de su condición de separado. Esta solicitud se atendería por decreto canónico del Ordinario.
3. Acompañar a los fieles en la solicitud de disolución del vínculo por no consumación o a favor de la fe, en estrecha colaboración con el tribunal eclesiástico diocesano.
4. Ayudar a las parejas en dificultad a revisar su historia matrimonial a la luz de la enseñanza cristiana. En este sentido, tratar de propiciar una posible reconciliación y cuando esto no sea posible, reunir las pruebas necesarias y existentes para la introducción de una demanda de nulidad matrimonial por parte de los cónyuges con la ayuda de un abogado experto.

Reglamento y glosario

A título enunciativo y no excluyente se propone un índice para la implementación del Reglamento del *Servicio de acogida a los fieles separados*.

ÍNDICE

EXPOSICIÓN DE MOTIVOS

- Art. 1 Objeto y ámbito de aplicación.
- Art. 2 Naturaleza del servicio
- Art. 3 Destinatarios del Servicio diocesano
- Art. 4 Composición y perfil de los miembros del servicio diocesano
- Art. 5 Deberes del Obispo hacia el servicio diocesano
- Art. 6 Deberes del responsable del servicio diocesano
- Art. 7 Funciones del Servicio diocesano
- Art. 8 Indicaciones operativas relativas al asesoramiento en el Servicio diocesano
- Art. 9 Relaciones del Servicio con la comunidad diocesana
- Art. 10 Ámbitos de asesoramiento del Servicio diocesano
- Art. 11 Formación de los asesores
- Art. 12 Normas generales

Apéndice

- 1. Glosario
- 2. Información de contacto del servicio diocesano

GLOSARIO

Se ofrece un glosario con algunas definiciones a los efectos de la mejor comprensión a la hora de redactar el reglamento y en aras a una correcta y congruente recepción de este servicio eclesial de la investigación preliminar o pastoral en el contexto de una **pastoral judicial** renovada.

Investigación preliminar o pastoral

Se entiende un servicio puente, oficio eclesial. Servicio puente en tanto en cuanto, operando en sintonía con la pastoral matrimonial o familiar diocesana, pretende acompañar para un proceso de discernimiento e integra a

aquellos fieles que, atravesando por una crisis, por dificultades o dudando de la validez de su matrimonio, desean evaluar la posibilidad de superar tales situaciones ya sea mediante la posibilidad de una reconciliación conyugal, ya sea mediante la duda sobre la validez de su matrimonio.

En el *Sussidio Applicativo* de la Rota Romana²² se afirma que este servicio eclesial debe ser *“el primer paso que los obispos están llamados a dar para ofrecer información, asesoramiento y mediación a través de estructuras diseñadas a nivel parroquial o diocesano a los «fieles separados o divorciados que dudan de la validez de su matrimonio o están convencidos de su nulidad» (art. 2 RP).*

Puede entenderse así, ya que la investigación preliminar tiene una *finalidad espiritual*, conforme al canon 145 CIC, pues está llamada a acompañar con espíritu apostólico a los fieles separados o divorciados (Cfr, art. 1 RP), y también una *finalidad técnica* propia de un oficio eclesiástico estable, conforme a los cánones 146 y 156, para ayudar a los fieles heridos a conocer sus condiciones matrimoniales y reunir elementos útiles para un posible proceso de declaración de nulidad matrimonial (Cfr., art. 2 RP).

Así, este nuevo Servicio de asesoramiento de carácter pastoral y jurídico pretende ser un instrumento de convergencia entre la pastoral familiar y los operadores judiciales para ayudar a los fieles en dificultad a clarificar sus convicciones y hacer más eficaz y rápido el procedimiento relativo a la nulidad de su matrimonio.

En este sentido, cabe destacar las observaciones que el Papa Francisco realizó, durante un curso organizado por la Rota Romana, sobre la necesaria interacción que debe desarrollarse entre la pastoral familiar y la dimensión jurídica de los tribunales eclesiásticos, entendidos como organismos pastorales íntimamente ligados a la vida de la Iglesia y al servicio del hombre. A este respecto, el Santo Padre afirmó:

“A partir de los dos motu proprio *Mitix Iudex* y *Mitis et Misericordis Iesus* fue creciendo la conciencia sobre la interacción entre pastoral familiar y tribunales eclesiásticos, también vistos

²² Tribunal Apostólico de la Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2015, n13.

en su especificidad como organismos pastorales. Por un lado, una pastoral integral de la familia no puede ignorar las cuestiones jurídicas que conciernen al matrimonio. Basta pensar, por ejemplo, en la tarea de prevenir las nulidades de matrimonio durante la fase previa a la celebración, y también acompañar a las parejas en situaciones de crisis, incluida la orientación hacia los tribunales de la Iglesia cuando sea plausible la existencia de una causal de nulidad, o aconsejar que se inicie el procedimiento para la dispensa por no consumación. Por otro lado, los operadores de los tribunales no pueden olvidar nunca que están tratando cuestiones que tienen una fuerte relevancia pastoral, por lo que las exigencias de verdad, accesibilidad y prudente celeridad deben siempre guiar su trabajo; y no debe pasarse por alto el deber de hacer todo lo posible por la reconciliación entre las partes o la convalidación de su unión”²³.

Por lo que respecta, pues, a la importancia de la fase preliminar, consideramos procedente citar las consideraciones que el propio Pontífice ofreció con ocasión de la Inauguración del año judicial 2022 del Tribunal de la Rota Romana, cuando dirigiéndose a los Prelados Oidores, utilizó palabras de apoyo a este servicio eclesial, que conlleva importantes implicaciones jurídico-pastorales para los fieles que se encuentran en dificultad y buscan ayuda pastoral.

A este respecto, el Papa Francisco afirmó cómo:

“Ya en la fase prejudicial, cuando los fieles se encuentran en dificultad y buscan una ayuda pastoral, no puede faltar el esfuerzo para descubrir la verdad sobre la propia unión, presupuesto indispensable para poder llegar a la sanación de las heridas. En este marco se comprende la importancia del esfuerzo para favorecer el perdón y la reconciliación entre los cónyuges, y también para convalidar eventualmente el matrimonio nulo cuando esto es posible y prudente. Así se comprende también que la declaración de nulidad no debe ser presentada como si fuera el único objetivo a alcanzar frente a una crisis matrimonial, o

²³ Francisco, *Discurso a los participantes en el Curso de formación promovido por la Rota Romana*, 18 de febrero de 2023, www.vatican.va.

como si esto constituyera un derecho independientemente de los hechos. Al considerar la posible nulidad es necesario hacer reflexionar a los fieles sobre los motivos que les mueven a pedir la declaración de nulidad del consentimiento matrimonial, favoreciendo así una actitud de acogida de la sentencia definitiva, aunque no corresponda con la propia convicción. Solo de esta manera los procesos de nulidad son expresión de un efectivo acompañamiento pastoral de los fieles en sus crisis matrimoniales, lo que significa ponerse a la escucha del Espíritu Santo que habla en la historia concreta de las personas”²⁴.

Además, una lectura atenta de la legislación revela que, en la mente del legislador, este servicio eclesial -que no debe de considerarse como un duplicado de otros organismos que funcionan desde hace tiempo (v.gr.: los centros de orientación familiar) - constituye la expresión concreta, no sólo de la solicitud pastoral de la Iglesia “en salida”, sino también de esa solicitud pastoral de proximidad y de conversión de las estructuras eclesiales que, tanto a nivel pastoral como a nivel jurídico, están urgidas a mostrar una mayor proximidad hacia los fieles en dificultad y teniendo como guía la ley suprema de la salvación de las almas que, hoy, como ayer, sigue siendo el fin último de las mismas instituciones, del derecho y de las leyes eclesiásticas.

En este sentido se ha señalado por la doctrina que “al discernimiento pastoral de las situaciones imperfectas pertenece también el discernimiento judicial, que el sínodo, primero y el Papa después, no han propuesto como alternativa, sino como complementariedad prioritaria de aquel discernimiento penitencial y pastoral que el n. 86 de la *Relatio finalis* confía a los párrocos según las directrices de los obispos”²⁵.

En definitiva, como siempre ha recordado la Iglesia y nos recuerda el Papa Francisco, lo que hay que buscar es siempre y sólo la verdad, por lo que todo compromiso debe traducirse en una “pastoral del vínculo” (AL 211).

²⁴ Francisco, *Discurso a los Prelados Oidores del Tribunal de La Rota Romana con ocasión de la inauguración del año judicial*, 27 de enero de 2022. Los textos íntegros de los discursos citados están publicados en el sitio oficial de la Santa Sede (www.vatican.va).

²⁵ ARROBA CONDE, IZZI C., *Pastoral judicial y práctica procesal en los procesos de nulidad matrimonial*, Ed. San Pablo, Cinisello Balsamo 2017, 14

Asesoramiento pastoral

Por asesoramiento pastoral se entiende aquel asesoramiento que, en el marco de la investigación preliminar se refiere a una escucha inicial serena, confidencial e informal que suele ser realizada por el párroco, un sacerdote, un asesor o un agente de pastoral familiar.

El asesoramiento pastoral, por tanto, es ese servicio de escucha realizado por aquellos agentes pastorales que se ocupan de la experiencia concreta de los fieles que atraviesan una crisis matrimonial o están divorciados o vueltos a casar. No va referido a un asesoramiento técnico jurídico con un experto en derecho canónico.

Asesoramiento integrado

Por asesoramiento integrado se entiende aquel asesoramiento que completa la fase preliminar y está orientado a buscar la verdad objetiva sobre el pasado de las diversas situaciones matrimoniales en crisis y, en una perspectiva de futuro, a perseguir el bien de las almas.

El asesoramiento integrado es un asesoramiento puramente técnico en el que intervienen expertos con competencias jurídico-canónicas y -también pueden intervenir asesores de segundo y tercer nivel- con el objetivo de comprender y verificar los elementos útiles para poder presentar demanda de declaración de nulidad matrimonial.

Pastoral judicial

Por *pastoral judicial* se entiende aquella adecuada unión entre el ejercicio de la potestad jurisdiccional que consiste en el *ius dicere*, es decir, en aplicar la ley al caso concreto y definir el litigio y la pastoral familiar ordinaria.

La pastoral judicial, por tanto, es una pastoral especializada de proximidad capaz de iniciar un camino de discernimiento pastoral y judicial para una mayor integración en la comunidad cristiana de los fieles que atraviesan situaciones difíciles o irregulares.

Y se trata de una pastoral de *proximidad* no sólo física o territorial sino también psicológica y pastoral. Una proximidad que no considera el discer-

nimiento pastoral familiar a expensas del discernimiento judicial, sino que pone en sinergia y complementariedad la *vía charitatis* y la *vía veritatis*, las instancias de la pastoral familiar con las de ámbito judicial.

Abogado privado o de confianza

Se entiende un profesional inscrito en el elenco de abogados de un tribunal eclesiástico que, teniendo las cualificaciones requeridas por el Código de Derecho Canónico, ha sido reconocido como idóneo y *verdaderamente perito en Derecho Canónico* para actuar ante un tribunal eclesiástico. Es elegido libremente por la parte y, por lo tanto, debe ser remunerado normalmente por ésta según las tarifas establecidas por el Tribunal diocesano.

Patrono estable

Se entiende un abogado que forma parte del personal de un tribunal eclesiástico, que es retribuido directamente por dicho tribunal, de modo que el demandado no ha de abonar sus honorarios profesionales. También presta gratuitamente su servicio de asesoramiento, así como cualquier tipo de actuación ante el tribunal.

Abogado de gratuito patrocinio (Abogado de oficio)

Se entiende un profesional en el elenco de abogados de un tribunal eclesiástico, que se asigna, previa comprobación, a personas que se encuentran en una situación económicamente desfavorecida y que, debido a esta situación, solicitan asistencia jurídica gratuita o semigratuita para llevar a cabo el procedimiento de nulidad matrimonial.

Abogado rotal

Se entiende un profesional que, teniendo la formación requerida mediante la obtención del Diploma exigido (Estudio Rotal) puede ejercer en cualquier tribunal de España y ante el Tribunal de la Rota de la Signatura Apostólica en España con sede en Madrid.

Sentencia de nulidad matrimonial

Se refiere al pronunciamiento emitido por el Tribunal Eclesiástico en el que, o bien se declara que consta la nulidad del matrimonio o bien que no consta. En ambos casos caben los recursos correspondientes.

Disolución -no nulidad- del matrimonio rato y no consumado

Se entiende aquella medida que pone fin a un proceso de naturaleza esencialmente administrativa. La finalidad de tal medida es bastante excepcional, ya que interviene para disolver un vínculo válidamente surgido, que la Iglesia considera indisoluble en sí mismo; adopta la forma de una concesión especial que es absolutamente facultativa, siempre que se cumplan los requisitos exigidos (es decir, la prueba de la no consumación y una causa justa para su concesión). Los efectos jurídicos derivados de la disolución actúan sobre los cónyuges únicamente desde el momento de su otorgamiento.

Prohibición de contraer nuevo matrimonio canónico

Se entiende aquella prohibición de contraer nuevo matrimonio canónico que un tribunal eclesiástico impone a uno o a los dos cónyuges cuyo matrimonio ha sido declarado nulo por simulación, impotencia o por alguna causa de naturaleza psíquica.

Conclusiones

Primera. La Teología pastoral puede interpretarse como disciplina teológica que, al reflexionar sobre la acción de la Iglesia, facilita la reflexión sobre el sentido de la existencia del hombre.

La Pastoral es el servicio salvífico de la Iglesia, según señalaba Pablo VI. La Iglesia, imitando al Buen Pastor, siguiendo sus huellas, su ejemplo, cumple así la misión encomendada por el Divino fundador: apacienta los corderos y las ovejas, la totalidad del rebaño.

Ahora bien, es posible mostrar que “existe un nivel específico del ser de la Iglesia que es ‘pastoral’”. Esta nota real y esencial de la Iglesia no se reduce a un simple arte de guiar a los fieles como el pastor hace con su rebaño. La vida pastoral de la Iglesia no equivale a la suma de las acciones de sus pastores (clérigos), unas acciones que los fieles (laicos) deberían aceptar con pasividad y docilidad. Si la dimensión pastoral de la Iglesia consiste en “una cierta visión de la economía de la salvación, incluye necesariamente todo lo que afecta a este encuentro de Dios con el hombre en el diseño divino de salvación y a su manifestación”.

Segunda. Partiendo de la idea de que el Derecho Canónico es instrumento para facilitar la vida cristiana hemos de poner de manifiesto, asimismo, que el Derecho canónico es el Derecho de la Iglesia, aquel por el que se rige his in terris el Pueblo de Dios para la consecución ordenada y justa del bien supremo de la salvación. Por ser verdadero Derecho, trata de ordenar según justicia el ser y el actuar de la Iglesia, pero un ser y actuar que está caracterizado siempre por el espíritu pastoral. De ahí se deriva, «a pastoralidad de este Derecho, es decir, su funcionalidad respecto a la misión salvífica de los sagrados pastores y de todo el pueblo de Dios».

Decir que lo pastoral está inscrito esencialmente en el Derecho canónico equivale a decir que su función propia, aquella que le corresponde como tal Derecho, está necesariamente conectada con la misión salvífica de la Iglesia.

El concepto de *norma missionis* es una buena síntesis entre las dimensiones institucional y personalista del derecho canónico, pues el concepto de misión como fundamento radical del derecho de la Iglesia permite comprender que la comunidad eclesial ha ido estructurándose en función de la construcción del Reino en este mundo y de la posibilidad de hacer presente, de manera eficaz y a toda persona, el acontecimiento de salvación del que se siente portadora.

Tercera. El Derecho Canónico tiene una intrínseca naturaleza pastoral. Pastoral y Derecho Canónico forman un binomio inseparable. La salvación de las almas es la suprema ley de la Iglesia, *la salus sanimarum*, la finalidad de todo el ordenamiento canónico, que contribuye a ella desde su ámbito específico.

El Derecho Canónico posee una naturaleza eclesial y una finalidad pastoral; constituye una normativa jurídica que ordena los derechos y los deberes de los miembros de una sociedad; sociedad sobrenatural por supuesto, pero integrada por seres humanos que se mueven en el orden familiar, económico, administrativo, penal, judicial... El Derecho regula desde los bienes eclesiásticos a los estados de vida en la Iglesia, desde las universidades a los tribunales, desde los procesos matrimoniales a la imposición de penas.

Cuarta. Siendo la ayuda a los matrimonios tarea de todos, una de las urgencias pastorales es el de la ayuda las familias heridas por la crisis o la ruptura matrimonial. La exhortación apostólica *Amoris Laetitia* ha invitado a todos

en la Iglesia a acompañar a estas familias, para que nunca se encuentren solas en el camino y puedan acercarse a la luz que da el evangelio de Jesucristo y a su fuerza sanadora.

El acompañamiento impulsado en la *Amoris Laetitia* y la reforma del proceso de declaración de nulidad tienen ambos naturaleza “pastoral”, buscan que la Iglesia procure con mayor cercanía y eficacia la salvación de las almas. En este contexto mantenemos la necesidad de que se cree el Servicio Diocesano de acogida a los fieles separados como una **pastoral jurídica concreta**, capaz de dar, cada vez más, confianza y esperanza a aquellos fieles y parejas que viven situaciones de dificultades conyugales o de fracaso matrimonial.

Para concluir, queremos traer una reflexión de Borragán Mata sobre la vida cristiana que nos puede ayudar a “creer” en la visión pastoral del Derecho Canónico. Pensamiento que compartimos pues, como decía Cherteston “Una de las razones por las que soy católico: es el único gran intento de cambiar el mundo desde dentro, a través de las voluntades y no de las leyes”²⁶.

Dice Vicente Borragán Mata:

Si se tratase solo de cumplir una serie de normas o de observar una serie de leyes, entonces no habría grandes inconvenientes en ser discípulos de Jesús, porque cada uno seguiría siendo el dueño de su vida, sin necesidad de dar ese salto existencial que el Señor espera de nosotros. No es la observancia de una ley, sino el amor apasionado por el Señor lo que distingue a sus discípulos. Porque si el Resucitado no agarra nuestro corazón, ninguna ley, norma o prohibición lograrían transformar por entero nuestra vida. Pero el amor no puede ser regido por leyes ni por normas, sino que es la plenitud de todas las leyes y de todas las normas. La vida cristiana no puede ser encorsetada en una serie de leyes y de normas porque desborda la valla de la ley y de los mandamientos; no es un esfuerzo sobrehumano por conquistar el paraíso perdido sino un regalo por parte del Señor. Es la vida del Señor en nosotros, no la que nosotros queremos conquistar

²⁷.

²⁶ CHESTERTON, G.K., *Un buen puñado de ideas*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2018, p.346.

²⁷ BORRAGÁN MATA, V.: *De la ley a la gracia*, Voz de Papel, Madrid 2022, p.225.

Bibliografía

- Álvarez de las Asturias, N., *Al servicio de la pastoral. Reformas para mejorar la formación en derecho canónico*, Revista Palabra, Madrid 2018.
- Arroba Conde, M. J. y Riondino, M., *Introducción al Derecho Canónico*, Ediciones Laborum, Murcia 2020.
- Arroba Conde, Izzi C., *Pastoral judicial y práctica procesal en los procesos de nulidad matrimonial*, Ed. San Pablo, Cinisello Balsamo 2017.
- Borragán Mata, V.: *De la ley a la gracia*, Voz de Papel, Madrid 2022.
- Burgeois, D., *La pastoral de la Iglesia*, EDICEP, C.B., Valencia, 2000.
- Chenu, M.D, “Un concile pastoral”, Parole et Mission (1963)
- Chesterton, G.K., *Un buen puñado de ideas*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2018.
- Pellitero, R., *Evolución del concepto «Teología Pastoral». Itinerario y estatuto de una Teología de la acción eclesial*, SCRIPTA THEOLOGICA 32 (2000/2) 433-470.
- Peña García, C. (directora), *Derecho Canónico y Pastoral. Concreciones y retos pendientes*, Editorial Dykinson, Madrid 202.
- Pérez-Rincón, T., *Sobre el carácter pastoral del Derecho de la Iglesia*, IUS CANONICUM, XLVII, N. 94, 2007, p. 403-413.
- Quarracino, A. (2017), *El derecho canónico y la pastoral en la Iglesia* [en línea]. Anuario Argentino de Derecho Canónico, 23(1). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/derecho-canónico-pastoral-iglesia.pdf> (consulta 24.11.2023)
- Verdad, Justicia y Caridad*: volumen conmemorativo del 50º aniversario de la Asociación Española de Canonistas, coordinado por Lourdes Ruano Espina y Carmen Peña García, Dykinson, Madrid 2019.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AL	<i>Amoris Laetitia</i>
CD	Cristus Dominus
CEC	<i>Congregación para la Educación Católica</i>
ES	Motu Proprio Ecclesiae Sanctae
LG	Lumen Gentium
MIDI	<i>Mitis Iudex Dominus Iesus</i>
MP	<i>Motu proprio</i>
PDV	Pastores Dabo Vobis
PO	Presbiterorum Ordinis
RP	<i>Reglas procedural</i>

Los Sitios de Zaragoza y la Virgen del Pilar (1808-1809)

The Sieges of Zaragoza and the Virgin of Pilar (1808–1809)

José Enrique Pasamar Lázaro

enriquepasamar@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-1237-4685>

Resumen

El artículo analiza la estrecha vinculación entre los Sitios de Zaragoza (1808-1809), episodios decisivos de la Guerra de la Independencia española, y la devoción popular a la Virgen del Pilar. La obra destaca cómo la fe religiosa, unida al sentimiento patriótico, constituyó un motor esencial de la resistencia de la ciudad frente al ejército napoleónico. A través de crónicas, diarios y testimonios, se describe la importancia simbólica y emocional del templo del Pilar, convertido en refugio, hospital y lugar de esperanza para la población sitiada. Asimismo, se examina el papel del clero, del Cabildo y de figuras emblemáticas como Palafox, Agustina de Aragón y la Madre Rafols, subrayando la fusión de valores religiosos, monárquicos y nacionales en la defensa heroica. La obra también expone las consecuencias materiales y humanas de la guerra: destrucción urbana, saqueo de joyas y bienes religiosos, así como la elevada mortandad de la población. En conjunto, el texto resalta la trascendencia cultural y espiritual de la Virgen del Pilar en la memoria colectiva de Zaragoza, consolidada como símbolo de fe, identidad y resistencia ante la adversidad histórica.

Palabras clave: Sitios de Zaragoza, Virgen del Pilar, Guerra de la Independencia, Religiosidad popular, Patriotismo

Abstract

The article analyses the close link between the Sieges of Zaragoza (1808-1809), decisive episodes in the Spanish War of Independence, and popular devotion to the Virgin of Pilar. The work highlights how religious faith, combined with patriotic sentiment, was an essential driving force behind the city's resistance to Napoleon's army. Through chronicles, diaries and

testimonies, it describes the symbolic and emotional importance of the Pilar temple, which became a refuge, hospital and place of hope for the besieged population. It also examines the role of the clergy, the Cabildo (city council) and emblematic figures such as Palafox, Agustina de Aragón and Madre Rafols, highlighting the fusion of religious, monarchical and national values in the heroic defence. The work also exposes the material and human consequences of the war: urban destruction, looting of jewels and religious goods, as well as the high mortality rate of the population. Overall, the text highlights the cultural and spiritual significance of the Virgin of Pilar in the collective memory of Zaragoza, consolidated as a symbol of faith, identity and resistance in the face of historical adversity.

Key words: Places in Zaragoza, Our Lady of the Pillar, War of Independence, Popular religiosity, Patriotism

Los sentimientos de un pueblo

Uno de los aspectos más importantes de los Sitios de Zaragoza es la importancia que tuvo el sentimiento religioso, y especialmente el significado de la Virgen del Pilar. Los invasores se percataron pronto de ello, y así podemos leerlo en el diario de Lejeune, oficial francés del Cuerpo de Ingenieros Zapadores, cuando escribe sus impresiones sobre el bombardeo del Templo del Pilar, el día 8 de febrero de 1809, unos días antes del final de la guerra: los aragoneses

“tienen generalmente la voz muy fuerte; y en aquellos lugares angostos próximos a la Catedral, en los que a veces una sola pared, un ligero tabique, nos separaba del enemigo, oíamos todo lo que hablaban. Sabíamos que la agitación en la ciudad crecía por momentos, que el clero continuaba sosteniendo la fe en los milagros y que la imagen de la Virgen del Pilar no había aún sido descendida de su Pilar. El pueblo tenía una fe tan viva, y ponía tal confianza en aquella sagrada imagen, que no podíamos esperar reducirlo, sin haber antes arruinado su venerado templo. En consecuencia, nuestros artilleros recibieron la orden de dirigir por de pronto todas sus bombas sobre el barrio de la Catedral, a fin de abatir con sus espantosos estragos el ánimo de los que se creían seguros dentro del radio protector de la Sagrada Imagen, y de obligarles por fin a someterse al poder infernal de nuestros morteros, minas y cañones”¹.

Estas líneas son un ejemplo de los sentimientos del pueblo que lucha contra el invasor francés: los ideales religiosos y el amor a la Patria llegan a fundirse para conseguir la libertad. Por ello, los hechos heroicos ocurridos en la defensa de la ciudad de Zaragoza frente a las tropas francesas² no pueden entenderse si no se tiene en cuenta la fe y la confianza religiosa, a veces ciega, personificada principalmente en la Virgen del Pilar. Incluso cuando se rindió

¹ *El Pilar*, 1-3-1958, 134.

² Para una visión global de Los Sitios contamos con diversas obras como: José Antonio ARMILLAS VICENTE, *La guerra de la Independencia y Los Sitios*, Zaragoza 1997. José PASCUAL DE QUINTO Y DE LOS RÍOS, *Los Sitios de Zaragoza, 1808-1809*, Zaragoza 1986. Herminio LAFOZ, *Los Sitios. Zaragoza en la Guerra de la Independencia (1808-1809)*. Zaragoza, 2000.

Zaragoza, si así puede llamarse aquella rendición tan honrosa después de tan heroica lucha, el pueblo se resignó sin renegar de su fe.

El mundo se sorprendió de los acontecimientos cuando las letras y las artes dieron cuenta de ello. Aún hoy parece imposible: hombres y mujeres, jóvenes y viejos, nobles y plebeyos, laicos y consagrados, demostraron su constancia, su lealtad y su valor en la defensa de la Religión, el Rey y la Patria, contra un enemigo fuerte, armado, organizado y numeroso.

El primer Sitio, que duró tres meses (15 de junio a 14 de agosto de 1808) y el segundo Sitio, que duró otros tres meses (21 de diciembre a 21 de febrero de 1809) manifestaron la sublevación espontánea contra el invasor motivada por el fuerte sentimiento nacionalista y religioso. Los feroces combates y la heroica resistencia marcaron un hito en la historia.

El pueblo zaragozano al que hacen referencia los hechos de Los Sitios, poseía tres rasgos psicológicos, característicos del pueblo aragonés –como mencionan los cronistas de la época- y que subyacen en el modo de afrontar los hechos acontecidos³:

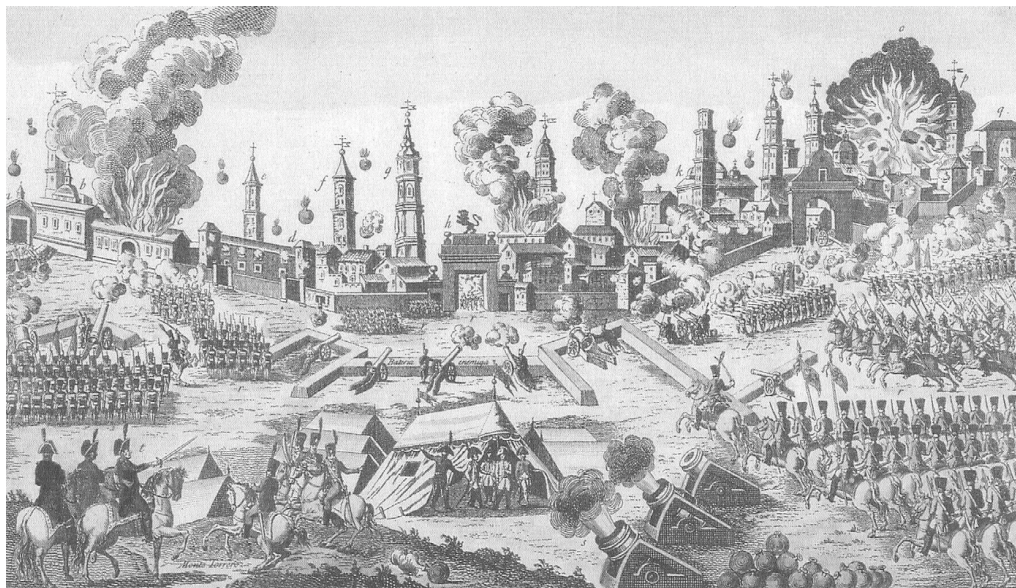
- el sentimiento religioso, condensado y cristalizado en su ferviente devoción a la Virgen y su Pilar
- el amor a la independencia y la libertad
- y la invencible tenacidad en las empresas que acomete, sin que se pare jamás a contar los peligros ni medir las dificultades.

En otros términos: la fe, el patriotismo y el valor. Estos fueron los pilares sobre los que se asentó su heroicidad durante Los Sitios de 1808 y 1809, y que hicieron posible la resistencia ante la furia del sitiador, la constancia ante la lucha, el hambre, la fatiga, el sacrificio, la temeridad, la desolación... la rabia por matar y la serenidad en el morir.

No cabe duda que Los Sitios tuvieron una significación religiosa muy acentuada: *¡Viva España y la Religión!* fue el grito que resume el levantamiento

³ Norberto TORCAL, *Historia popular de Los Sitios de Zaragoza en 1808 y 1809*, Zaragoza 1922, 13.

del 24 de mayo de 1808. Laicos y religiosos unieron sus fuerzas; los religiosos no solo se limitaron a la ayuda espiritual; desde los frailes, que animan a la lucha contra el invasor, incluso algunos dedicados a confeccionar cartuchos para los combatientes, hasta el heroico mosén Santiago Sas; desde los que luchan en la defensa de la ciudad, hasta el Padre Boggiero que ofrece sus consejos a Palafox; cómo olvidar a tantos personajes como Agustina de Aragón, la Madre Rafols, Mariano Cerezo, el Tío Jorge, la Condesa de Bureta, Casta Álvarez, José de la Hera, María Agustín, Felipe Sanclemente, Tadeo Obón, Miguel Salamero, Manuela Sancho, Renovales, José Ruiz... y otros miles de personajes sin rostro histórico. Todos sienten el resorte de la Religión, como también sienten los resortes de la Patria, el Rey, la Gloria, la Independencia y el Honor. Es desde esta perspectiva desde la cual hay que entender los hechos heroicos de 1808 y 1809.



La ciudad de Zaragoza es el escenario de los hechos

Las crónicas de la época exaltan a Zaragoza de forma excepcional:

“¡Salve, Zaragoza invicta, santuario de la Religión, columna de la Patria, asiento de honor, baluarte de la libertad, relicario de la gloria, espejo de la lealtad, asilo del heroísmo, centinela avanzado de la cristiana civilización, cuna de genios y sepultura

de héroes y de mártires sin cuento! La historia de tus grandes hechos, de tus sacrificios heroicos, de tus cruentas y sublimes glorias, no es menester que los hombres la escriban en hojas de papel que el dedo del tiempo destruye y borra”⁴.

De la prosperidad de Zaragoza nos informan diversos cronistas⁵. Una ciudad que a comienzos de 1808 tiene unos 50.000 habitantes, la mayor parte de ellos dedicados al cultivo de las tierras fértiles y de riqueza admirables, gracias a la amplia y hermosa llanura en la que se asienta, y a los tres ríos que la bañan: el Ebro, el Gállego, y el Huerva, además del Canal Imperial de Aragón. Dos bajas cordilleras corren paralelas al Ebro, formando los montes de Castellar y de San Gregorio al norte, y los de Torrero y Valdespartera al sur. Multitud de torres, casas típicas de recreo y esparcimiento en Aragón. De las murallas romana y gótica que rodeaban la ciudad, solo quedaban en 1808 algunos restos entre la Puerta del Sol y la parte posterior del Convento de San Agustín. Ocho puertas se abrían a la ciudad: Santa Engracia, junto a su Monasterio, la Quemada, la del Sol, la del Ángel, la de Tripería o de San Ildefonso, la de Sancho, del Portillo y la del Carmen.

Zaragoza pasará de la prosperidad a la destrucción, pero demostrará al mundo su tenacidad por la libertad y así la describe Florencio Jardiel en las honras fúnebres del I Centenario de los Sitios: *“Y ahora yo vuelvo a ti mis ojos, oh tierra idolatrada, ciudad augusta, ciudad de la Virgen, ciudad de los mártires innumerables, trono de la justicia, asiento del valor, espejo de la honradez, ornamento y decoro de nuestro pueblo”*⁶.

La jerarquía eclesiástica: un referente contradictorio

En estos años, Pío VII ocupaba la Silla de Pedro (de 1800 a 1823). Era un benedictino abierto a los nuevos valores. Muchos recuerdan su célebre frase afirmando *que* “el cristianismo y la democracia eran compatibles”. En una época en que el papado estaba inmerso en una crisis institucional, la valen-

⁴ José María AZARA, *Tributo de la elocuencia a la Virgen del Pilar*, Madrid-Zaragoza 1910, 313-314.

⁵ En este caso seguimos a Norberto TORCAL, *Historia popular...*

⁶ Así describía Zaragoza Florencio JARDIEL, en las honras fúnebres del Primer Centenario de los Sitios. José María AZARA, *Tributo...*, 460-461.

tía, la bondad y la piedad de Pío VII devolvieron el prestigio al Papado⁷. Entre otros aspectos intentó robustecer nuevamente el poder político de la Sede Pontificia y promulgó una Constitución para los Estados de la Iglesia, con la supresión de los privilegios feudales.

Pero la figura del papa quedaba muy lejana para los zaragozanos, por lo que su primer referente de la Iglesia local era su arzobispo, D. Ramón José de Arce. Un personaje poco querido por los diocesanos, por ser calificado como “poco patriota”. Fue promovido a la sede de Zaragoza el 20 de julio de 1801, sucediendo a D. Joaquín Company⁸.

El arzobispo Arce nació en Celaya de Carriedo (Santander), el 25 de octubre de 1755, y su carrera fue meteórica. De colegial mayor de San Ildefonso de Alcalá, pasó a Catedrático del mismo, y posteriormente a la canongía lectoral de Segovia, a la de Córdoba, y después a otra de Valencia. Fue consagrado en Madrid, en octubre de 1797, arzobispo de Burgos, cargo que compaginó con el de Inquisidor General y Patriarca de la Indias⁹. Defensor del Tribunal de la Inquisición¹⁰, fue al mismo tiempo hombre de ideas contradictorias y de ideas políticas afrancesadas. Tomó posesión por procurador el 20 de julio de 1801. En 1803 fue elegido Consejero de Estado.

Amigo de pocos gestos piadosos, durante los pocos días que estuvo en la ciudad para tomar posesión, una vez dentro del Templo del Pilar, invitado a besar la imagen de la Virgen, según costumbre, se negó a besarla, alegando

⁷ Cfr. F. CHIOVARO – G. BESSIÈRE. *Urbi et orbim. Dos mil años de papado*, Barcelona 1997.

⁸ Armando SERRANO MARTÍNEZ, “Episcopologio de Zaragoza”, *Aragonia Sacra* XVI-XVII (2001-2003), Zaragoza 2005, 232-233.

⁹ Francisco AZNAR NAVARRO, *El Cabildo de Zaragoza en 1808 y 1809*, Zaragoza 1908, 10.

¹⁰ El proceso de disolución del Santo Oficio se inicia con la llegada el 4 de diciembre de 1808 de José Napoleón, quien publica un Decreto aboliendo la Inquisición y confiscando todos sus bienes que pasan a la Corona; pero los inquisidores hacen caso omiso del Decreto. La supresión definitiva no llegará hasta el 15 de julio de 1834, por Decreto de la Regente María Cristina. Cfr. José Enrique PASAMAR LÁZARO, “El Tribunal de Zaragoza en el distrito inquisitorial de Aragón”, *Aragonia Sacra*, XIII (1998), 159-201. *Los familiares del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón*, Zaragoza 1999.

que le producía muchísimo respeto¹¹. A petición del clero, consigue en 1806 que la festividad del 12 de octubre fuera día de precepto.

Poco quiso a sus diocesanos, ya que la diócesis casi no llegó a conocerlo y en poquísimas ocasiones visitó, -y mucho menos vivió-, la ciudad de Zaragoza. Una de ellas fue el 1 de agosto de 1802 cuando hizo su entrada oficial en la ciudad, para tomar posesión, trasladándose muy pronto a Madrid, no volviendo a pisar el suelo de su diócesis. Repudiado por el pueblo y por el clero, tuvo que renunciar a su diócesis el 15 de julio de 1816, marchando a París, donde falleció el 16 de febrero de 1844.

Fue un prelado eminentemente cortesano, que sacó beneficios gracias a sus influencias con el rey. Además, el arzobispo Arce no se redujo a ser un “afrancesado platónico”, sino que fue un maestro en intrigas, usándolas entonces para apartar de la causa española a quienes en Zaragoza acababan de jurar que solo podría cumplirse matando o muriendo¹².

Dado que la ausencia del arzobispo Ramón José de Arce era indefinida, nombró como gobernador de la diócesis y obispo auxiliar de Zaragoza y titular de Amyzon, a Joaquín Matías Suarez, que como fraile capuchino tomó el nombre de fray Miguel de Santander. Nació en Santander (de ahí que tomara el nombre), el 25 de febrero de 1744, en el seno de una familia noble y de posición holgada. El 2 de diciembre de 1764, con veinte años, vistió el hábito de novicio capuchino en el convento de Alcalá de Henares, haciendo su profesión un año después. Estudió Filosofía y Teología y se marchó al Colegio de Misioneros de su Orden en la ciudad de Toro (Zamora), donde permaneció unos treinta años. Su fama de misionero y gran orador le llegó pronto. El cardenal de Toledo le nombró misionero apostólico y examinador sinodal del arzobispado, lo que también compaginaba con su nombramiento de consultor del Santo Oficio¹³.

Don Ramón José de Arce, como arzobispo de Zaragoza, consagra a su obispo auxiliar el 20 de febrero de 1803, en la iglesia de los Capuchinos del Prado de Madrid. El obispo, única cabeza visible del arzobispado entre 1803 y 1816, tampoco fue apreciado en la diócesis, ya que nunca mostró ningún entusias-

¹¹ Francisco AZNAR, *El Cabildo...*, 12.

¹² Francisco AZNAR, *El Cabildo...*, 13.

¹³ Francisco AZNAR, *El Cabildo...*, 53.

mo patriótico, e incluso huyó de Zaragoza el 22 de abril de 1808, para no volver hasta que los franceses se apoderaron de la ciudad. En enero de 1810 José Bonaparte le nombra obispo de Huesca, y el 8 de julio del mismo año recibe también el nombramiento de arzobispo de Sevilla, con lo que acumula tres mitras, pero también la enemistad del pueblo. Con la vuelta al trono de Fernando VII, el obispo quiere congratularse con el monarca, pero éste desatendió sus pretensiones, y tuvo que renunciar a todos sus cargos. Trasladándose de un lugar a otro terminó viviendo pobremente en Bañeras, y de allí se retiró a Santa Cruz de Iguña, donde murió el 2 de marzo de 1831, a los 87 años de edad¹⁴.

El Cabildo Metropolitano de Zaragoza

Otro cariz distinto tenía el Cabildo¹⁵, siempre dispuesto para ayudar a los ciudadanos en la lucha contra los franceses. Era presidente del Cabildo en esos años, el Deán don Antonio Romero, nacido en Lodosa (Navarra). De carrera militar, prestó sus servicios en el Regimiento de África; después pasó a ser maestro de pajes del arzobispo Lezo y Palomeque, quien le confirió la canonjía de la Seo en 1785, nombrándole examinador sinodal y su mayordomo. Cuando el Deán Hernández de Larrea es nombrado obispo de Valladolid, le sucede como presidente del Cabildo D. Antonio Romero, con fecha 3 de junio de 1803, tomando posesión al día siguiente. En este caso su conducta patriótica durante los Sitios fue excelente, y al frente de su Cabildo, se opuso a la política francesa. Desgastando su salud en los horrores de los Sitios, falleció el 7 de febrero de 1809.

Cabe mencionar también al Arcediano Mayor del Pilar, que era D. Mariano Sostre y Alayeto, que había tomado la posesión el 20 de septiembre de 1800, y murió el 28 de abril de 1813. Y el Arcediano de la Seo fue D. Pedro Atanasio Pardo y Arce, que había tomado posesión el 12 de octubre de 1803, y murió

¹⁴ Francisco AZNAR, *El Cabildo...*, 54, 56 y 80.

¹⁵ La ciudad de Zaragoza cuenta con dos catedrales, la catedral de El Salvador y la catedral-basílica del Pilar. Ambas catedrales tenían su propio Cabildo, hasta la unión de ambos, gracias a la Bula de Clemente X, el 11 de febrero de 1675; los dos escudos de los cabildos se unifican en uno: el Cordero (simbolizando al Salvador) delante de la Columna (símbolo de la Virgen del Pilar). José Enrique PASAMAR LÁZARO, "El Cabildo de Santa María del Pilar", *El Pilar*, octubre de 2001, 19.

el 22 de agosto de 1834¹⁶. Sus conductas patrióticas también se pusieron de manifiesto en la vida ordinaria, ayudando a todos en sus desgracias.

En 1808 el clero aragonés era muy culto, abundante y numeroso, con unos 1800 sacerdotes diocesanos y 1200 regulares residentes en conventos. Gran parte del clero, regular y secular, hizo ver al pueblo el gran peligro que amenazaba a nuestra independencia, y despertó sentimientos religiosos y patrióticos, incitándoles a la lucha con arengas y encendidos sermones. Hoy puede que nos escandalicen estas actitudes, pero ante una invasión injusta y tremendas atrocidades contra las personas y las cosas sagradas, debían luchar en legítima defensa por una justa causa de la Religión y de la Patria, aunque no ignoraban su irregularidad canónica. Terminada la guerra el rey Fernando VII dirigió al papa Pío VII una súplica de absolución de todas las censuras e irregularidades canónicas que cometieron.

El Templo del Pilar

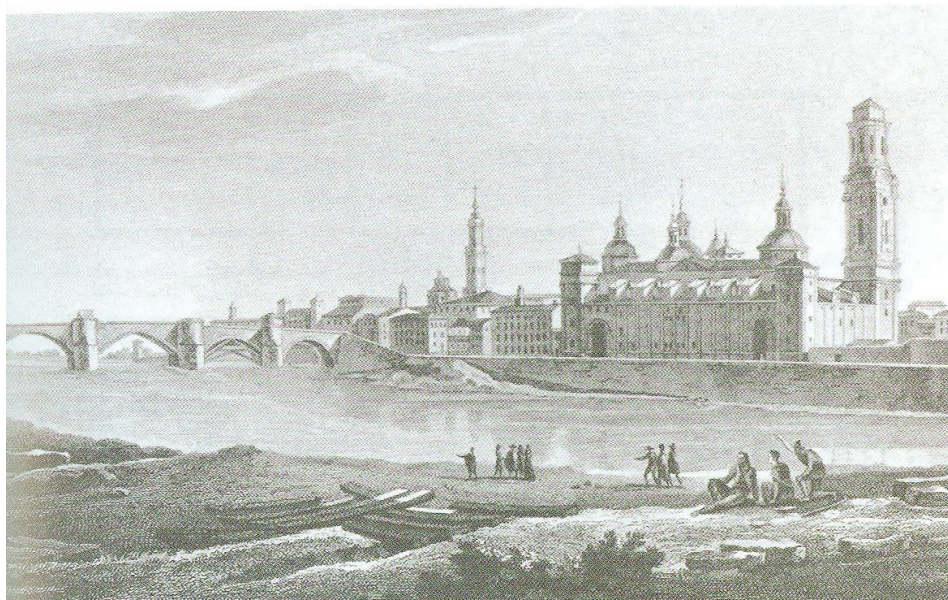
Edificio sagrado por excelencia de Zaragoza, morada de la Patrona, y blanco de las armas de los franceses, constituye un centro moral y material de la tragedia; moral porque en él está la imagen de la Patrona; y material porque fue el refugio de muchos. Pero nunca el Cabildo, su protector y responsable, quiso explotarlo como lugar milagroso: ni el hecho de “la palma milagrosa”, ni las bombas que no produjeron muertos en el Templo. El Cabildo siempre se mostró prudente y cabal.

En la época de Los Sitios, la planta y la nueva fábrica contaba ya con un siglo de existencia, pero carecía de las torres, cúpulas y fachada de la actualidad¹⁷. Si siempre era visitado por los fieles, los años de Los Sitios fue aún mayor el número de visitas: primero por el entusiasmo de la guerra, y luego como consuelo para sus penas. Era muy común el que grandes masas de gentes se

¹⁶ Eduardo ESTELLA ZALAYA, *El Cabildo de Zaragoza en la Guerra de la Independencia*, Zaragoza 1937, 117.

¹⁷ El origen del Templo lo sitúa la tradición en una pequeña capilla de adobe construida por Santiago y los convertidos a orillas del Ebro, y que pasaría del románico al gótico en sus sucesivas ampliaciones, hasta la traza de la nueva planta encargada a Francisco Herrera el Mozo, comenzando las obras en 1681, terminando lo principal del templo barroco en 1755. La transformación de la Santa Capilla por Ventura Rodríguez finalizaría en 1765.

reunieran festejando cualquier pequeño éxito, o implorando ayuda y consuelo para muertos y vivos.



El Templo del Pilar en época de Los Sitios

Uno de estos días memorables fue el 15 de junio de 1808, cuando los paisanos recibieron a Palafox y sus voluntarios soldados victoriosos de una de sus luchas contra el ejército francés, ofrecieron su éxito a la Virgen. Palafox entró en el Templo y subió a besar la mano de la Virgen, privilegio concedido a los altos personajes, llevando en sus manos una bandera blanca, con la Virgen del Pilar bordada con los símbolos de General del Ejército¹⁸.

El 3 de agosto de 1808 señala el cronista Faustino Casamayor en su diario: “el fuego siguió vivamente arruinando casas y edificios, por cuyo motivo todo el pueblo estuvo en vela, llenándose la Santa Capilla del vecindario, que suplicó devotamente su poderoso amparo en tal conflicto”¹⁹. Ante los bombardeos

¹⁸ Francisco OLIVÁN y Ángel SAN VICENTE, *El Templo del Pilar durante los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza 1967, 10. José Enrique Pasamar Lázaro, “Honos militares a la Virgen del Pilar”, *Fundación Zaragoza 2008*, nº 4, Zaragoza 2005, 20-22.

¹⁹ Faustino CASAMAYOR, *Años políticos e históricos de las cosas particulares ocurridas en la I. y A. C. de Zaragoza, XXV-XXVI (1808-1809)*, Manuscrito (Biblioteca Universitaria de

gran parte de la población acudía al Pilar como lugar de refugio, lugar que creían seguro por la protección de la Virgen del Pilar. El Templo estaba abarrotado, especialmente el 4 de agosto de 1808, ya que ante el horror de las bombas ningún sitio era seguro. Frente a los horrores solo la oración ante el Pilar de la Virgen podía darles fuerzas para mantenerse en pie en medio de aquel infierno, esperando que llegase el final de la guerra.

Dicha noche del 4 de agosto fue terrible para todos; unos entraban en el Templo buscando refugio, tras haber sido ocupadas sus casas por los franceses; a la vez que otros salían en busca de los seres queridos, de los que no se tenían noticias. Los franceses estaban llegando al centro de la ciudad. La situación se mantuvo hasta el día 8 de agosto, en el que ante el Segundo Batallón de Voluntarios de Aragón lograron hacer retroceder a los franceses. El 14 de agosto los franceses levantaban el Sitio, pero antes procedían a la voladura del convento de los Jerónimos de Santa Engracia. En el Pilar se rezaron las Vísperas, a las que asistió el Ayuntamiento y el General Palafox.

Con la situación más tranquila, el día 15 de agosto se comienza a desalojar el Templo del Pilar, que había quedado en muy malas condiciones higiénicas, por lo que hubo que hacerse una limpieza profunda. La ciudad había quedado bastante maltrecha, destrozadas sus casas, con un estado sanitario deplorable, con riesgo de infecciones por contagio y con el hambre patente en gran parte de los habitantes.

En el segundo Sitio el Pilar seguirá siendo el blanco preferido de los franceses. Así el 11 de enero una bomba cayó dentro del Templo cuando estaba lleno de gente, pero el proyectil “entrando por la Puerta Baja de la plaza del Pilar fue a alojarse en la Capilla de San Juan, siendo una vez más milagroso el que ninguna desgracia ocurriera entre los fieles, causando solamente daños materiales de escasa importancia”²⁰.

Las gentes habían encontrado en el Templo del Pilar un lugar de salvación milagrosa, cuya seguridad había aumentado en el segundo Sitio, ya que por dos veces un proyectil había recorrido las naves del templo, entrando y saliendo sin producir ninguna desgracia humana. Mosen Cadena, en sus notas, dice que por la noche era tal el gentío que ocupaba el Pilar que no

Zaragoza).

²⁰ Francisco OLIVÁN y Ángel SAN VICENTE, *El Templo...*, 34.

había un palmo de terreno sin ocupar, y hasta las escaleras de los púlpitos habían sido tomadas por unas monjas como dormitorios²¹.

La Sala de Oración, hoy Museo Pilarista, en donde se veneraba al Santo Cristo de la Agonía, fue utilizada como enfermería para monjas, y el resto de dependencias, como la Sala Capitular, Archivo, Sacristía... se utilizaban para atender a los enfermos y heridos, lo que convertía al Templo del Pilar en un auténtico Hospital, con sus capillas llenas de camas, e incluso las naves, lo que producía un hedor bastante desagradable e insano²². Incluso Palafox quedó atónito al ver la situación del Templo del Pilar, a la vista del cuadro que presentaba, por lo que mandó retirar las camas del lugar sagrado, llevándolas a los cercanos lugares de la Casa del Maestro de Capilla y a la de los Infantes, procediendo después a su purificación y desinfección. Así continuó el estado general del Templo y de sus alrededores hasta el 20 de febrero de 1809 en que se consumó la capitulación.

El Deán del Cabildo, don Florencio Jardiel, recordando los hechos en el 150 aniversario recordaba:

“Durante Los Sitios este Templo no se cerró jamás; la Misa de Infantes no dejó de celebrarse un día; las banderas depositadas a los pies de la Virgen fueron de allí tomadas para ser conducidas a la pelea; el interior de esta fábrica suntuosa era hospital de sangre y asilo de apestados, hogar de los pobres y refugio de religiosas; los sitiados, al lanzarse como leones, invocaban al sagrado Pilar, suspiro de esperanza y grito de victoria y cuando, desde lo alto de la torre, la campana mayor anunciaba los horrores del bombardeo, aquí venían a guarecerse los viejos, los inútiles, los que no tenían puesto señalado de honor en los servicios de la ciudad o en las líneas de defensa”²³.

Todo el pueblo acude a la Virgen del Pilar, como impulso de libertad o como refugio del dolor. Numerosas jotas cantan en su honor, como la que dice:

²¹ Francisco OLIVÁN y Ángel SAN VICENTE, *El Templo...*, 36.

²² Francisco OLIVÁN y Ángel SAN VICENTE, *El Templo...*, 36-37.

²³ *El Pilar*, nº 3860 (7-6-1958), 1.

*A orillas del Ebro
me pongo a considerar
qué sería Zaragoza
sin la Virgen del Pilar.*

Una auténtica “patriótica profesión de fe” para los habitantes de la urbe. En el Santo Pilar de la Virgen ponían los zaragozanos de la época sus ojos y sus esperanzas, de tal forma que así “los débiles se sentían fuertes, y los fuertes se tornaban héroes, y los héroes convertíanse en mártires, mártires de la Fe, de la Patria, de la Independencia y de la Religión”²⁴.

El 22 de mayo de 1808 sale el rosario del Pilar en rogativa, con tres estandartes morados y más de quinientas hachas, yendo tres noches a La Seo, al Portillo y a Santa Engracia, sucesivamente. Numerosas también son las misas solemnes en la Santa Capilla, oficios, rogativas y misas sucesivas, como las celebradas los días 1 y 2 de julio de 1808 tras el primer bombardeo la ciudad. También se celebraron en 1808 las fiestas del Pilar, a las que llegaron millares de forasteros, algunos viniendo descalzos en peregrinación; ese año se inauguró el nuevo rezo de la Virgen.

En cambio, durante el segundo Sitio las cosas fueron más difíciles para celebrar el culto, a pesar de lo cual seis sacerdotes (Roque Brun, Pedro Castillo, Pascual Herranz, Miguel Monreal, Ramón Cadena e Ignacio Moliner) hicieron voto de no desamparar el altar del Pilar hasta perder su vida, por lo que al menos siempre hubo Misa de Infantes²⁵.

Hay que destacar que la ocupación francesa también dio importancia al culto a la Virgen del Pilar, y cuando el mariscal Lannes llegó a la ciudad conquistada, fue hasta el Templo y allí subió al Camarín de la Virgen, donde se arrodilló y besó el Manto de la Virgen. Oficiales y soldados participaron en los cultos celebrados en el Pilar tras la conquista de la ciudad. Pasados unos días, el 9 de abril de 1809, el Duque de Abrantes asistió a una Misa en el Pilar con su tropa, música y séquito, y después de visitar el Joyero del Pilar, decidió regalar a la Virgen un manto bordado por su esposa²⁶.

²⁴ José María AZARA, *Tributo...*, 316.

²⁵ Francisco OLIVÁN y Ángel SAN VICENTE, *El Templo...*, 41.

²⁶ Francisco OLIVÁN y Ángel SAN VICENTE, *El Templo...*, 47.

El Pilar pasará de ser refugio de sitiados, a trono de los sitiadores; aquellas naves que tanto sufrimiento y dolor habían recogido, tanto llanto de desesperación y súplicas a Nuestra Señora, se convierten en arcos triunfales para los franceses, bajo cuyo suelo yacía la sangre y el honor de los zaragozanos. Incluso emulan las costumbres piadosas, y asisten, de lejos, a la entrega de un manto a la Virgen, de raso blanco bordado en oro, regalo del Conde de Suchet, el día 12 de octubre de 1809²⁷. Gran parte de los Te Deum se realizarán en el Pilar, quedando la Seo del Salvador en la sombra.

La imagen de la Virgen del Pilar

Como señala Jardiel, siempre nos recordará los hechos de forma sublime en las fuentes tradicionales:

“Esa imagen es la herencia del pasado glorioso, unido a ella por los lazos de una devoción nunca entibiada; esa imagen es el testimonio viviente de cómo un pueblo que se abraza a la cruz por la firmeza de sus creencias es un pueblo viril, generoso y abnegado; esa imagen representa para Zaragoza, para Aragón, para España entera, la fuerza indestructible de su fe religiosa, lealtad, nobleza, constancia y energía, honradez y laboriosidad, aliento y esperanza, visión de gloria que señala a su espíritu generoso el término feliz de las asperezas terrenas, y estela luminosa que el mar de la vida, conmovido por contrarias pasiones, no abandona jamás”²⁸.

Esta devoción a la Virgen del Pilar está enraizada en el pueblo zaragozano, y así desde 1642, se le proclama Patrona de la ciudad de Zaragoza, y desde 1678 de todo el Reino de Aragón.

²⁷ Francisco OLIVÁN y Ángel SAN VICENTE, *El Templo...*, 48. M^a. Carmen LACARRA DUCAY, *El escultor Juan de la Huerta y la Virgen del Pilar*, Zaragoza 2022.

²⁸ El Deán Florencio Jardiel en los actos conmemorativos del 150 aniversario de Los Sitios, *El Pilar*, n^o 3860 (7-6-1958), 1.



Imagen de Nuestra Señora del Pilar

Una de las múltiples manifestaciones de su culto será también la proliferación de los grabados religiosos²⁹, cuya representación servirá de motivo para la devoción. “La posibilidad de realizar amplias tiradas de la lámina grabada, convirtió a la estampa en objeto asequible para la mayoría de la población. De este modo, las iconografías religiosas pasaron a presidir el hogar de los más humildes, convirtiéndose en el cauce de sus manifestaciones piadosas”³⁰.

Otro aspecto de la devoción a la Virgen del Pilar fue la donación de numerosos mantos, ofrecidos por el pueblo sencillo y humilde, pero también por parte de la monarquía, como es el caso del manto ofrecido por Fernando VII en 1829, de color blanco, realizado en tisú y ricamente trabajado en coral y

²⁹ Luis ROY SINUSÍA, *Huellas del Pilar. Colección de grabados del Cabildo Metropolitano de Zaragoza*, Zaragoza 1998. *El grabado zaragozano en los siglos XVIII y XIX*, Zaragoza 2003.

³⁰ Luis ROY SINUSÍA, “Grabados y estampas, cauce de expresión para la religiosidad popular”, *Memoria Ecclesiae XX* (Oviedo 2001), 359.

chispas de pedrería fina, cuyo adorno principal es una fuente en el centro, flanqueada por dos jarrones; y en el centro del manto, sobre la fuente, el retrato de la reina Doña María Josefa Amalia de Sajonia³¹.

Además de la devoción a la Virgen del Pilar, hay también otras advocaciones marianas, a las que el pueblo zaragozano demostró gran fervor, como es el caso de Nuestra Señora del Portillo³²; o la de Nuestra Señora del Pópulo, también llamada de las Nieves, y Patrona de la Parroquia del Gancho, cuya imagen se venera en la iglesia de San Pablo³³; y por último la de Nuestra Señora de Zaragoza La Vieja, vinculada a la iglesia de San Miguel de los Navarros³⁴.

³¹ José Enrique PASAMAR LÁZARO (coordinador), *Mantos de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*. Zaragoza 2003. Catalogación nº 164.

³² Según la tradición, después de ser conquistada la ciudad de Zaragoza por Alfonso I el Batallador (18-12-1118), algunos “moros” habían quedado aposentados en los poblados cercanos a Zaragoza y aprovechando la oscuridad de la noche y el sueño de los centinelas, abrieron una brecha en el muro de tierra que rodeaba la ciudad; de pronto, en medio de una luz resplandeciente, apareció la Virgen sobre el portillo abierto, y una multitud de soldados celestes luchaba contra los intrusos; al llegar los centinelas comprobaron la derrota de los musulmanes y la presencia de una imagen de la Virgen, a la que por el lugar de la aparición se le llamó “del Portillo”. Estos hechos ocurridos se sitúan el año 1119, aunque las últimas tesis históricas dan la cronología de 1137, época en que se constata la construcción de la muralla de tierra. Cfr. Armando SERRANO MARTÍNEZ (coordinador), *Nuestra Señora del Portillo. Historia y fe de un Santuario urbano en Zaragoza*, Zaragoza 2002.

³³ El pequeño cuadro preside una gran capilla, y es copia de la pintura original, atribuida por la tradición piadosa al pincel de San Lucas, y que fue trasladada desde Éfeso a Roma hacia el año 440, y colocada en la Basílica de Santa María de las Nieves o Mayor, por orden del Papa Sixto IV. Se llama “de las Nieves”, porque los romanos le dan el título de “Salud del Pueblo Romano” (Salus Populi Romani). La copia la trajo a Zaragoza Don Pedro Vitoria, como recuerdo de su paso por Roma, y fue colocada en la capilla en 1562.

³⁴ La advocación se vincula a la tradición de la época hispano-musulmana, cuando un grupo de mozárabes del barrio de San Miguel se ven perseguidos y obligados a salir de la ciudad, estableciéndose en El Burgo de Ebro; allí había una capilla con una imagen dedicada a la Virgen, lugar en el que pasado un tiempo se aparece la Virgen a un pastorcillo; enterados los zaragozanos del prodigioso hecho construyen una ermita en el emplazamiento, y también una capilla en la iglesia de San Miguel de los Navarros en recuerdo del acontecimiento.

Los Sitios: acontecimientos impregnados por la religiosidad del pueblo

Esta religiosidad impregna los acontecimientos de Los Sitios. En vísperas del alzamiento contra los franceses, el 17 de mayo de 1808, hacia las doce y cuarto del mediodía, ocurrió, para unos un hecho milagroso, para otros un hecho premonitorio, y para algunos una casualidad atmosférica: apareció una nube en forma de palma, sobre un tímido cielo azul, de gran tamaño, permaneciendo en el cielo una media hora. El pueblo interpretó el hecho como un presagio de la victoria sobre las tropas napoleónicas, asociando la palma con el símbolo de la victoria³⁵; una palma que al final de los Sitios sería para muchos el símbolo del martirio.

El 24 de mayo de 1808 Zaragoza conoció la noticia de la abdicación de Fernando VII a favor de Napoleón, por lo que el pueblo destituye al Capitán General Guillelmi y consigue la entrega de las armas que se custodiaban en la Aljafería. Es el momento en que se proclama popularmente a José Rebolledo Palafox y Melcí³⁶ (Zaragoza, 28-X-1775 – Madrid, 15-II-1847) Capitán General de Aragón.

Las gentes convencidas de que Dios les concedería la victoria, todo eran rogativas públicas, procesiones, rosarios por las calles, visitas a la Patrona... multitud de oraciones pidiendo el triunfo contra los enemigos de Dios y de la Patria. “¡Viva la Religión! ¡Viva España! era el grito de todos los patriotas -el día 24 de mayo de 1808- frente al castillo de la Aljafería, a donde habían ido en busca de armas; y en ese grito espontáneo, sincero, imponente, se encerraba y compendia el alma del pueblo zaragozano, expresando con toda claridad y elocuencia el verdadero carácter de la lucha que con el coloso Napoleón iba a entablarse”³⁷. El pueblo se resistía tanto al cambio de dinastía, de gobierno, como al cambio de creencias religiosas.

El primer acto de Palafox, una vez elegido Capitán General por el pueblo, fue ir al Pilar, donde después de orar devotamente, besó la mano de la imagen

³⁵ Faustino CASAMAYOR, *Años políticos...*

³⁶ Cfr. Leonardo BLANCO LALINDE, “Palafox, el héroe más laureado”, *Fundación 2008*, nº 1, Zaragoza 2004, 14-19.

³⁷ Norberto TORCAL, *Historia popular...*, 23.

de la Virgen y pidió se iluminara la Santa Capilla³⁸. Su devoción a la Virgen fue muy grande, y tras su muerte sus restos, trasladados desde Madrid, serán llevados a la Cripta del Pilar, el 9 de junio de 1958, lugar donde hoy siguen reposando, bajo la Santa Capilla.

El total de los defensores con los que contaba Zaragoza a primeros de junio de 1808 era de 8.863 hombres y 90 caballos, con un armamento muy heterogéneo y un entrenamiento poco profesional³⁹. Con este ejército Zaragoza se enfrentaba al primer Sitio, tres meses de heroica resistencia.

Contra Zaragoza llegaba el ejército francés al mando de los Generales Verdier y Lefebvre-Desnouettes. Un gran bombardeo y abundante fusilería iniciaba a la una del mediodía del 15 de junio el asedio, que acabaría por romper las defensas de la ciudad por tres puntos: el Portillo, la Puerta del Carmen y Santa Engracia.

Pero la primera columna que entró por la Puerta del Carmen fue derrotada, al igual que ocurrió con los defensores del Portillo, así como la resistencia de Santa Engracia. Ante ello los franceses se retiran, contando una pérdida de 700 hombres –de un total de 6.000-. Los zaragozanos recuperan la moral y la esperanza de victoria, a pesar de los 300 hombres que perdieron en la batalla, que por desarrollarse en unas eras, se le conoce como la “Batalla de las Eras”. Organizándose los zaragozanos bajo la dirección del marqués de Lazán, Calvo de rozas y Bustamante; se forman compañías de voluntarios, como las dos compañías de escopeteros de la San Pablo, a cuyo frente está Santiago Sas, beneficiado de la Parroquia.

Esta agitación y efervescencia social, y el entusiasmo patriótico, se hacía sentir especialmente en la populosa y extensa parroquia de San Pablo, la Parroquia del Ganchó⁴⁰. Sus fuertes y aguerridos labradores, se habían echado el fusil, el trabuco o la escopeta al hombro, y andaban preparados para la guerra, reclutando unos a otros y animándose los unos a los otros, rodeados de mujeres y niños que les animaban y les daban calor y fuerza; numero-

³⁸ *El Pilar*, 7 de junio de 1958, 342.

³⁹ Agustín ALCAIDE IBIECA, *Historia de los dos Sitios que pusieron a Zaragoza en los años 1808 y 1809 las tropas de Napoleón*, Madrid 1831, 11.

⁴⁰ Cfr. José Enrique PASAMAR LÁZARO, “La iglesia de San Pablo en la parroquia del Ganchó”. *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XXXIX (Zaragoza 1990), 109-124.

sos, personajes anónimos, y algunos conocidos como mosén Santiago Sas, y mosén Antonio Lacasa. Deseosos de un caudillo. El 20 de junio Palafox nombraba comandante de las compañías de escopeteros de la parroquia de San Pablo a Mariano Cerezo⁴¹ (Zaragoza, 9-XI-1739 – 13-III-1809), a la vez que también estaban a las órdenes del Padre Sas. Los escopeteros fueron una importante fuerza móvil, especialmente en los lugares más comprometidos, ocupándose también de la defensa de la Aljafería.

Palafox, como en casi todas sus alocuciones, ponía la intercesión de la Virgen del Pilar. Así, el 15 de junio de 1808 decía: “Seguid fervorosos vuestras oraciones al Todopoderoso e interponed la mediación de su Augusta Madre del Pilar, nuestra Protectora, para que bendiga nuestras armas”⁴².



Palafox ante la Virgen del Pilar

⁴¹ Leonardo BLANCO LALINDE, “Mariano Cerezo, labrador y comandante de los escopeteros de San Pablo”, *Fundación 2008*, nº 4 (Zaragoza 2005), 25-26.

⁴² *El Pilar*, 7 de junio de 1958, 342.

Una de las manifestaciones más importantes de la fusión de estos sentimientos patrióticos, religiosos, monárquicos y libertarios frente a las tropas invasoras francesas se produce en la tarde del 26 de junio de 1808: según un acuerdo del marqués de Lezán con la Junta Militar que le asistía, dispuso que las tropas realizaran un juramento ante el sargento mayor del regimiento de Extremadura. A los marciales ecos de la música del Regimiento de Extremadura, y una gran comitiva de todo tipo de personajes y estamentos sociales, reunidos en la Puerta del Carmen, para celebrar una emotiva ceremonia de juramento, ante una bandera, en la que se había bordado una imagen de la Virgen del Pilar. El sargento mayor de Extremadura, Ramírez de Orozco procede a la lectura del famoso juramento: ¿Juráis, valientes y leales soldados de Aragón, el defender vuestra Religión, a vuestro Rey, y vuestra Patria, sin consentir jamás el yugo del infame gobierno francés, ni abandonar a vuestros jefes y esta Bandera protegida por la Santísima Virgen del Pilar, vuestra Patrona?⁴³.

Esta bandera fue bordada por orden de Palafox en los talleres de Salamero tras producirse los levantamientos de la ciudad, y fue también la bandera que entregó Palafox el día 3 de julio al entrar el 2º Batallón ligero de Voluntarios de Aragón como prueba de agradecimiento. Tras la capitulación de Zaragoza sería requisada por los franceses, y posteriormente fue depositada en la tumba de Napoleón en Los Inválidos de París, junto a otros “trofeos de guerra”. En 1851 tras los funerales de Sebastiani, se produjo un incendio y se quemaron accidentalmente gran parte de sus trofeos, salvándose 41 banderas, de las 121 que allí estaban depositadas. De la bandera que decimos se salvó milagrosamente el recuadro central de la misma, en el que aparece la Virgen del Pilar, quemándose todo el resto de la tela. Este fragmento fue devuelto a España en 1941 por el Mariscal Petain, y actualmente se encuentra en el Museo del Ejército⁴⁴. En la Basílica Catedral del Pilar se custodian algunas banderas de los Sitios, siendo las mejores conservadas la Coronela del Batallón de los fieles zaragozanos, y la de una Unidad de Infantería Ligera de Voluntarios de Aragón⁴⁵.

⁴³ José María AZARA, *Tributo...*, 310.

⁴⁴ Exposición “Zaragoza y los Sitios”, Museo Camón Aznar, Zaragoza. Catálogo de banderas, nº 281.

⁴⁵ José Enrique PASAMAR LÁZARO, “Las banderas del Pilar”, *Emblemata* XI, Zaragoza 2005, 429-434.

Con los inicios de la guerra, el Seminario Conciliar de San Carlos queda habilitado para almacén de pólvora, concretamente el sótano del Colegio Padre Eterno, y por un descuido en la manipulación de los operarios, el día 27 de junio se produce una gran explosión de la pólvora almacenada, derribando el edificio. Bajo los escombros mueren algunos catedráticos y seminaristas, salvándose unos 40, de los 55 alumnos matriculados, que tomaron las armas contra el francés invasor, alistándose en las milicias o en el ejército. Rescataron, gravemente heridos, al Rector, al Mayordomo y a un catedrático, que una vez restablecidos, volvieron a sus funciones⁴⁶.

Mientras tanto el 28 de junio los franceses toman el monte de Torrero, y el 30 se inicia el bombardeo sobre la ciudad, siendo avisada la población con un toque de campana por el vigía desde la Torre Nueva. Durante Los Sitios el privilegiado emplazamiento de la Torre Nueva permitió a las autoridades encargadas de la defensa, utilizarla como atalaya. Desde su balconada superior el ilustre marino D. José Primo de Rivera y Ortiz de Pinedo, y el célebre escritor D. José Mor de Fuentes, avisaban a la población, mediante un número convenido de toques de campana, de donde procedían las bombas y granadas de los franceses. El propio José Mor escribe: “La efectividad centinela de la torre quedó bien comprobada. Apenas sonaba el eco de arrebato de mi Torre Nueva, todo el vecindario abandonaba sus faenas, y volando al Coso para informarse del rumbo que traía el enemigo, se abalanzaba en riada al punto amenazado y no volvía a sus hogares sino triunfante y satisfecho”⁴⁷.

La artillería defiende desde la Aljafería las ruinas de los Agustinos, Cuartel de Caballería, Puerta de Sancho, Portillo, Carmen y Santa Engracia y lucha contra las fuerzas de Verdier, divididas en 6 columnas. Defendían la ciudad 8070 hombres, de los que más de 7000 eran paisanos, y ni siquiera había armas para todos⁴⁸.

“A todos los vecinos causó este nuevo accidente de la guerra -de primeros de julio-, jamás conocido en Zaragoza, el mayor cuidado y consternación al ver el fuego tan vivo que caminaba por el aire, saliéndose todas las gentes a las calles, encomendándose

⁴⁶ Pascual MARTÍNEZ CALVO, *Historia del Seminario Diocesano de Zaragoza y la Evangelización*, Zaragoza 2000, 57.

⁴⁷ Alberto SERRANO DOLADER, *La Torre Nueva de Zaragoza*, Zaragoza 1989, 71-74.

⁴⁸ Antonio BELTRÁN MARTÍNEZ, *Zaragoza, 2000 años de Historia*, Zaragoza 1976, 164.

a Nuestra Señora del Pilar en cuyo solo amparo esperaban salir del riesgo inminente (...) Donde más acudió la gente fue a la Plaza del Pilar, viendo como la mayor parte de las bombas pasaban por encima del Santo Templo a caer al Ebro”⁴⁹.

En el asalto general de principios de julio las tropas francesas son rechazadas en el Portillo, gracias a la acción heroica de Agustina Zaragoza⁵⁰ (Barcelona, 4-III-1786 – Ceuta, 29-V-1857) llamada después de Aragón, que dispara el famoso cañón de la aniquilada batería del Portillo. La acción la llevó a cabo cuando al llevar los abastecimientos a los defensores, los asistentes de una batería de artillería habían muerto o estaban heridos, ante lo cual Agustina cogió un botafuego en un momento decisivo de la batalla, disparando el cañón justo cuando los franceses asaltaban la muralla, obligando a retroceder a los franceses, a la vez que daba tiempo a que los zaragozanos se recompusieran, evitando que las tropas francesas entraran por el Portillo a la ciudad.

Tras el fracaso los franceses atacan de nuevo:

“el 2 de julio de 1808 a la una de la noche empezó el enemigo por las dos baterías de Torrero y la Bernardona a hacernos tanto fuego que es imponderable el estrago que causaron especialmente en la Parroquia de San Pablo, pero sin ninguna desgracia personal, antes las gentes tan animosas que no cesaban de dar gracias a su Patrona del Pilar. Las bombas, granadas y balas del enemigo, sobre no haber hecho daño alguno de consideración, solo han servido para excitar más el odio contra ellos, y recordarnos los deberes sagrados a la Religión, la Patria, el Rey y el honor. Es imponderable el valor de los oficiales y soldados, artilleros y de los Comandantes y tropas de las baterías y puestos atacados”⁵¹.

Cuenta Casamayor que durante los Sitios:

⁴⁹ Faustino CASAMAYOR, *Años políticos...*

⁵⁰ Leonardo BLANCO LALINDE, “Agustina de Aragón, la artillera del Portillo”, *Fundación 2008*, nº 2, Zaragoza 2004, 4-7.

⁵¹ Faustino CASAMAYOR, *Años políticos...*

“la afluencia no cesaba al Templo de la Virgen del Pilar, día y noche los cirios ardían, se rezaba el rosario en alta voz; las novenas, las promesas entusiastas, los brazos en cruz, las exclamaciones, los votos se multiplicaban; sentadas en los talones, cubierta la cabeza con la mantilla, colocadas a lo largo del suelo de piedra, las mujeres dejábanse mecer por la expresiva cantinela de sus voces: ¡Dios te salve, María! Otras encogidas en su saya negra, ofrecían sus lágrimas de viuda o de huérfana por el castigo de los asesinos; y detrás de ellas, repitiendo sus promesas, la mirada fija en la estatua por los ángeles moldeada, los ojos ofuscados por las setenta lámparas de plata, el corazón enardecido ante la vista de las banderas conquistadas a los moros, se hallaban los labradores aragoneses, con la barba apoyada en el cañón de la escopeta, pensando en que era también su dulcísima protectora la Madre de Dios de los ejércitos”⁵².

Y el día 3 de julio:

“por la mañana hubo bastante fuego de las partidas de guerrilla y descubiertas logrando no pudiesen aproximarse los enemigos ni pasar el Ebro como lo intentaron diferentes veces por frente a la puerta de Sancho matándoles cuantos querían vadearlo. Se repararon las baterías del Portillo y del Carmen que con el vivo fuego estaban algo deterioradas. A cosa de las once llegaron por la puerta del Ángel 55 voluntarios del I^o de Aragón con algunos paisanos a quienes salió a recibir la música de Extremadura, los que se presentaron a S. E. quien los recibió con el mayor regocijo, como todo el pueblo, entregándoles una bandera de las que ha mandado bordar nuestro General con la imagen de Nuestra Señora del Pilar, Patrona de dicho Batallón”⁵³.

La guerra va destruyendo poco a poco toda la ciudad durante el mes de julio. El 3 de agosto un bombardeo masivo desde las cuatro de la mañana, sin cesar durante todo el día, destruyó el Hospital de Nuestra Señora de Gracia, y el convento de San Francisco. El día 11 continúan los bombardeos y no cesan de arruinar cuantas casas encuentran a su paso, teniendo que abandonarlas;

⁵² Faustino CASAMAYOR, *Años políticos...*

⁵³ Faustino CASAMAYOR, *Años políticos...*, día 3 de julio de 1808.

también las iglesias, como la parroquial de San Miguel, que fue preciso sacar el Santísimo y trasladarlo a la iglesia de la Magdalena; al igual que la venerada imagen de N^a S^a de Zaragoza La Vieja, y otros santos, dejando la iglesia abandonada y sin culto. También en estos días se destruye la Cruz del Coso, motivo de gran pesar para todos los zaragozanos; son también bombardeados los edificios de La Seo del Salvador, las Casas del Hospital y la iglesia de San Francisco⁵⁴.

El General Verdier hace a Palafox una nueva invitación a la rendición de los zaragozanos: “paz y capitulación”, ante lo cual Palafox responde con su célebre frase de “guerra y cuchillo”. Los bombardeos persisten, y la lucha se hace cuerpo a cuerpo en las calles. “Los defensores de Zaragoza riñen cada uno su propia batalla; un lego de San Pablo con ocho paisanos hace frente a toda una columna y siete horas más tarde los franceses han de detenerse, con cerca de 500 muertos y más de 1500 heridos, entre los que se cuentan los generales Verdier, Bezancourt y Lefebvre”⁵⁵. El primer asedio llegaba a su fin el día 13 de agosto, no sin antes provocar otra de las mayores destrucciones: el General Lefebvre antes de levantar el Sitio, ordena incendiar los almacenes de Torrero, el Convento de San Francisco, el Hospital de N^a S^a de Gracia y manda también la voladura del monasterio de Santa Engracia.

El día 15 de agosto un *Te Deum* en el Pilar, por el final del asedio, resonaba sobre los ecos de los bombardeos y el ruido de los incendios. Unos días más tarde, el 24 de agosto de 1808, a instancias del Cabildo, se celebraron solemnes exequias en el Pilar, en memoria de los defensores que habían muerto; numeroso pueblo y autoridades se agruparon en torno a la Santa Capilla, que se había engalanado para la celebración.

Algunas parroquias también hacen sus celebraciones; hacia el 20 de noviembre, los vecinos del Mercado, parroquianos del Gancho, agradecidos a N^a S^a del Pópulo, Patrona de la Parroquia de San Pablo, celebran solemnes fiestas con motivo de no haber sufrido importantes pérdidas, tanto humanas como materiales⁵⁶.

⁵⁴ Ángel SAN VICENTE, *Años artísticos de Zaragoza, 1782-1833, sacados de los años políticos e históricos que escribía Faustino Casamayor*, Zaragoza 1991, 169-171.

⁵⁵ Antonio BELTRÁN MARTÍNEZ, *Zaragoza, 2000 años de Historia*, Zaragoza 1976, 165.

⁵⁶ Ángel SAN VICENTE, *Años artísticos...*, 175.

Miles habían sido los heridos del primer Sitio, y más lo serán en el segundo. El Hospital de N^a S^a de Gracia había quedado en ruina, por lo que unos 4.000 heridos hubo que trasladarlos a la Real Casa de Misericordia. En esta ayuda a los heridos participó toda la población, pero cabe destacar la gran labor que realizó la Madre Rafols y sus monjas, quienes incluso ayudaron a heridos franceses.

María Josefa Rosa Rafols Bruna⁵⁷ (Villafranca del Panadés, 5- XI-1781 – Zaragoza, 30-VIII-1845), cuando ejercía el auxilio y la caridad en el Hospital de San Pablo de Barcelona, fue mandada, junto con otras mujeres, por el Padre Juan Bonal al Hospital de N^a S^a de Gracia de Zaragoza. Estas 12 mujeres llegan el 28 de diciembre de 1804, y el 1 de enero de 1805 comienzan su tarea en el Hospital de Gracia, fundamento de la Congregación de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana, Instituto creado para atender a los enfermos. El 3 de agosto de 1808 el Hospital de N^a S^a de Gracia es bombardeado y unos días más tarde, el 14, es incendiado por el invasor. María Rafols se ocupa de los enfermos y heridos y logra llevarlos a la Casa de Misericordia, e incluso consiguió del mariscal Lannes poder asistir a los enfermos y heridos, y que le diera, además de agua y alimentos, un salvoconducto con el que poder moverse de un lugar para otro y ayuda a los cientos de personas malheridas. Unos años después obtendría el refrendo eclesiástico de su fundación, la Congregación de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana. Sus años posteriores estuvieron llenos de vicisitudes que resquebrajaron su salud, y una perlesía y posterior hemiplejía se apoderó de su cuerpo, muriendo a los 72 años, y siendo sepultada en la Cripta de la Capilla de la Casa de Misericordia. Finalmente, el 20 de octubre de 1925, sus restos, junto con los del Padre Juan Bonal, fueron llevados en procesión desde El Pilar a la iglesia de la Casa General de la Congregación de Santa Ana⁵⁸, recibiendo honores militares.

Pocos meses después del primer Sitio, Zaragoza se preparaba para afrontar el segundo asedio. Frente a los 49.000 hombres de Moncey, Mortier y

⁵⁷ José Estéban PLANAS ARTASO, “María Rafols, espejo de caridad y fundadora de las Hermanas de San Ana”, *Fundación* 2008, n^o 1, Zaragoza 2004, 22-24.

⁵⁸ Cuando se construya la Capilla de las Heroínas en Nuestra Señora del Portillo se intentará que sus restos se trasladen allí, pero se decidió que reposaran en la Casa General de la Congregación, hecho solemne que se realizó el 20 de octubre de 1925. El arzobispo D. Rigoberto Domenech inició el proceso de beatificación y canonización de la Madre Rafols. Fue beatificada por Juan Pablo II el 1 de octubre de 1994, y su fiesta quedó fijada el 5 de noviembre.

Lannes, la guarnición de Zaragoza contaba con 31.000 hombres⁵⁹. De nuevo la guerra: el 20 de diciembre de 1808 comienza el segundo Sitio, cuando los franceses ocupan el monte de Torrero, y se preparan para atacar el Fuerte de San José, el Molino de aceite, la Puerta Quemada, la Aljafería, el reducto del Pilar y el puente del Huerva.

La situación era alarmante. El 7 de enero de 1809 la ciudad sólo tenía una guarnición de 20.000 hombres; el resto estaban heridos y enfermos o habían muerto. Los historiadores coinciden en la crueldad de los hechos, como los del Reducto del Pilar:

“Jamás se había visto tan impetuoso y formidable ataque, ni espectáculo más horroroso que el que presentaba este lugar de carnicería y desolación, y nunca la historia militar de las grandes edades habrá dado ejemplos más sublimes y grandiosos de valor, intrepidez y heroísmo, que los que se repitieron en aquel mortífero recinto. Desde el primer día de que el fuego volcánico (10 de enero) la mayor parte de la artillería del reducto quedó desmontada, las cureñas inservibles, los merlones deshechos, el foso cegado en gran parte, desmoronados los parapetos (...) y los miembros de la multitud de cadáveres diseminados por todo el centro del fuerte, obstruían las comunicaciones y entorpecían los movimientos; balsas de sangre cubrían la superficie⁶⁰”.

El 30 de enero de 1809, Palafox, después de comprobar el valor de las mujeres en el ataque a los Trinitarios, publicó una patriótica alocución y les dijo:

“Bien pudiera deciros que no es nuevo el valor en vuestro sexo, pero en vosotras, las de Zaragoza, se halla más actividad que en otra alguna mujer. Reuniros, pues, amables mujeres; no dejéis solo a los hombres el lauro y el triunfo. Los soldados franceses os temerán, y será una vergüenza para ellos ser vencidos por vosotras. Llenaos, pues del noble entusiasmo que me habéis manifestado y acollónense todos cuantos os vean salir a la defensa de vuestra ciudad. Solo vuestra presencia intimida al

⁵⁹ Antonio BELTRÁN MARTÍNEZ, *Zaragoza, 2000 años...*, 166.

⁶⁰ Francisco RODRÍGUEZ LANDEYRA y Francisco GALIAY, *Sitio de Zaragoza*, Zaragoza 1908, 136-137; de las Memorias del Coronel de Infantería Fernando García Martín.

más valiente. Una mujer cuando quiere hace temblar a los fuertes. Seáis vosotras las primeras a recibir las gracias de todos los españoles”⁶¹.

Con su discurso Palafox, que ve como se va acercando la catástrofe final, utiliza la palabra emotiva para llegar a lo más hondo del corazón y mantener viva la esperanza de victoria.

Palafox no cesa en ningún momento de dar ánimo a sus gentes con el mejor símbolo que podía tener, el nombre de la Virgen del Pilar, única esperanza y consuelo de los afligidos, cuya fe y amor a la Virgen es lo único que puede ser eficaz para intentar dar alientos a un pueblo moribundo. Por ello en su proclama del día 10 de febrero exhorta:

“la Patria os llama, hijos de Zaragoza; no irriteos al auxilio divino de nuestra Santa Patrona y Madre. Su santo Templo está en peligro; vuestras vidas apreciables, mujeres e hijos, penden de vuestro calor y esfuerzo: ¿cuál es nuestra obligación? ¿cuáles nuestros deberes? ¿dejarnos arrancar de nuestras manos lo más precioso de nuestra existencia, o resolvernos a defender nuestras propiedades? ¡Sed verdaderos hijos del Pilar!”⁶².

Cualquier motivo era aprovechado para aumentar la esperanza. Por eso el 13 de febrero, Palafox, aprovechó el pequeño triunfo del día anterior para sacar de nuevo el espíritu patriótico y enardecer a su “ejército” e infundirles un poco de entusiasmo:

“Ayer llenasteis los deberes de verdaderos hijos de Zaragoza (...). Al toque de campana nos reuniremos aprovechando los mejores momentos del día para conseguir nuestra empresa, y estad confiados que, si os reunís muchos, la Virgen del Pilar nuestra Patrona, nos dará suerte y felicidad”⁶³.

⁶¹ Norberto TORCAL, *Historia popular...*, 265.

⁶² Norberto TORCAL, *Historia popular...*, 309.

⁶³ Norberto TORCAL, *Historia popular...*, 311-312.

Pero todavía quedan hechos heroicos por narrar, como el ocurrido el 17 de febrero 1809 en que una mujer zaragozana, llamada María Blaquez⁶⁴, se acerca al destruido convento de San Francisco -que había sido volado por los franceses el 10 de febrero-, ya en poder de los sitiadores, y sorteando las ruinas, los heridos y los cadáveres entre en la iglesia del convento a través de una brecha abierta en sus muros y ve entre los cascotes al Cristo de la Cama, que tantas veces había desfilado en procesión por las calles de Zaragoza durante el Viernes Santo. Y entre sentimientos de pena y piedad toma una bandera de las cuatro que había en la Capilla, figurando las partes del mundo, y avisa con ella a algunos hombres, con los cuales consigue rescatar la sagrada imagen y llevarla hasta el palacio donde estaba Palafox, quien después de venerarla ordena que sea depositada en la Santa Capilla del Pilar, donde queda instalada, pudiendo los fieles besar la mano de la sagrada escultura por el rejado del Camarín de la Virgen⁶⁵.

La guerra llegaba a su fin

La guerra llega a su fin. El 19 de febrero la Junta de Defensa comprueba que sólo quedan 1800 hombres, 260 caballos y pólvora para unas 30 horas⁶⁶. Una situación insostenible. Al día siguiente Zaragoza capitulaba. El documento fue firmado por la Junta de Defensa ante el mariscal Lannes, quien incluso obligó a Palafox a firmarlo a punta de pistola. El 21 de febrero, tras la firma de la capitulación, miles de defensores habían dejado la vida en aras de su libertad.

En el Acto de Capitulación se ordenaba a la guarnición de Zaragoza salir al mediodía del día 21 de febrero por la Puerta del Portillo y depositar las armas a cien pasos de la misma. El general Léjeune, describe la salida humillante de los defensores vencidos:

“La columna española salió ordenadamente con sus banderas y armas. Nunca pudo nuestra vista contemplar un espectáculo más triste y conmovedor. Trece mil hombres enfermos con el

⁶⁴ María Blaquez, “la mujer del Cristo de la Cama” figura en la inscripción de la Capilla dedicada a las Heroínas de la iglesia de N^a S^a del Portillo.

⁶⁵ Faustino CASAMAYOR., *Años políticos...*; Norberto TORCAL., *Historia popular...*, 314.

⁶⁶ Antonio BELTRÁN MARTÍNEZ, *Zaragoza, 2000 años...*, 168.

germen del contagio en su sangre, enflaquecidos horribilmente, de barba negra, larga y descuidada, con fuerza apenas para sostener sus armas, se arrastraban lentamente al sonido del tambor. Sus trajes sucios y en desorden, bosquejaban un cuadro de la más espantosa miseria. Un sentimiento de arrogancia y orgullo indefinibles aparecía en los rasgos de sus semblantes lívidos, ennegrecidos por el humo de la pólvora y sombríos por la cólera y la tristeza (...) En el momento en que estos bravos depusieron sus armas y entregaron sus banderas se les veía presa de un violento sentimiento de desesperación”⁶⁷.

Cuando las “triunfantes” tropas francesas entraron por la Puerta del Portillo, debido a los restos de la batería allí instalada y a los escombros caídos de los muros del templo de N^o S^a del Portillo, el acceso por dicha Puerta quedó impracticable, ante lo cual los franceses, en lugar de desescombrar la puerta, optaron por romper el ábside de la iglesia, convirtiendo así su nave principal en calle de entrada a la ciudad, y colocaron a cada lado de las naves laterales un destacamento de Infantería y otro de Artillería⁶⁸.

El Santuario del Portillo⁶⁹, tan querido por los zaragozanos, fue saqueado por completo, y la imagen de la Virgen, de gran devoción popular⁷⁰, pudo rescatarse y salvarse de los escombros de la iglesia, para ser llevada al Templo del Pilar, donde estuvo colocada en la Capilla de San Joaquín, hasta el 25 de julio de 1819⁷¹.

Zaragoza había quedado destruida y reducida a escombros, además de las casas, los edificios históricos y artísticos: los conventos de Santa Engracia, San Francisco, Predicadores, San Agustín, San José Jerusalén, Trinitarios,

⁶⁷ José Antonio ARMILLAS VICENTE, *La guerra de la Independencia...*, 72-73.

⁶⁸ Armando SERRANO – María Rosa ARNAL, *Nuestra Señora del Portillo...*, 69-70.

⁶⁹ Cfr. Concepción SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Estudio histórico artístico de la iglesia de N^a S^a del Portillo de Zaragoza*, Zaragoza 1983.

⁷⁰ La gran cantidad de estampas que se realizaron, de diversa iconografía, demuestra la importancia de su devoción; entre ellas desata la grabada en 1757, de autor anónimo; y la de 1830, grabada por Teodoro Blasco y dibujada por Tomás Palos.

⁷¹ El 18 de abril de 1880 fue colocada la imagen de N^a S^a del Portillo en su ubicación actual, dando por finalizada la reconstrucción que se había desarrollado durante 67 años.

Carmen, Altabás, Santa Rosa... Palacio de la Diputación del Reino, Universidad, Hospital de Gracia, Templete de la Cruz del Coso...

Dos semanas después de la Capitulación, el mariscal Lannes entra en Zaragoza con toda solemnidad, y para “celebrarlo” se cantó un *Te Deum* en el Pilar, presidido por el obispo auxiliar y el Cabildo, y haciéndose después un banquete en el palacio arzobispal, lugar donde se alojaba el mariscal, al que asistieron cuatrocientos invitados. Estos hechos fueron “un broche muy amargo” para todos los sitiados que habían conseguido sobrevivir; unas 54.000 personas murieron entre los dos Sitios, pero otras tantas tuvieron que sobrevivir después de enterrar a sus muertos.

El Pilar, lugar que fuera por excelencia para pedir la victoria contra los franceses, se había convertido en el escenario triunfal de los “enemigos”. Incluso el mariscal Lannes escribe a su esposa el 5 de marzo:

“en aquella fiesta, a la que concurrieron muy pocos zaragozanos, representó el obispo auxiliar un papel tan importante como triste: él entonó el *Te Deum* en acción de gracias por la victoria francesa; él predicó a los forzados por la sumisión absoluta; él tuvo, finalmente, el poco envidiable privilegio de recibir en sus manos el juramento de obediencia y fidelidad al titulado rey José I, que la capitulación imponía a las autoridades y a los funcionarios⁷².

Embriagados por el “éxito”, los vencedores ni siquiera fueron fieles a los términos de la Capitulación. Una meditada represalia empañó la victoria. Más de dos centenares de patriotas, como Santiago Sas y Basilio Boggiero fueron exterminados; Palafox, convertido en preso de estado, fue recluido en el castillo francés de Vincennes, durante un año, bajo el supuesto nombre de Pedro Mendoza; y unos 12.000 prisioneros fueron llevados a Francia, de los que morían centenares diariamente por las penalidades de la marcha.⁷³

Mientras tanto Lannes saqueó el Joyero de la Virgen del Pilar, saliendo rápidamente de Zaragoza el 26 de marzo de 1809. El acta de los hechos dice así: “A petición del Excmo. Sr. Duque de Abrantes, que hizo presente el Sr.

⁷² Francisco AZNAR, *El Cabildo...*, 61.

⁷³ José Antonio ARMILLAS, *La guerra de la Independencia...*, 73.

Arcediano del Salvador, se le entregó una razón puntual por escrito de las alhajas propias de Ntra. Sra. del Pilar⁷⁴ que había recibido el Excmo. Sr. Mariscal Lannes, Duque de Montebello, y las demás personas del Ejército Francés, con la correspondiente individualidad; de cuyo instrumento se mandó hacer una copia al Secretario don Pedro Castillo para que obre en su poder⁷⁵. Las joyas saqueadas podemos conocerlas, aunque no de forma pormenorizada, gracias a la relación que se hace en el acta de las joyas⁷⁶: una joya que tiene 1.300 diamantes con forma de corazón y un cisne con dos polluelos; un clavel jaspeado de diamantes; dos coronas de diamantes, oro y pedrería; una joya ovalada con el retrato del rey de Portugal; un par de pendientes de brillantes; una Cruz de Calatrava con brillantes y esmaltes; una Cruz de Santiago con diamantes; dos retratos guarnecidos de brillantes, del emperador Francisco I y su esposa M^a Teresa de Austria; un ramo de piedras preciosas de la duquesa de Villahermosa... Un total de 15 joyas de orfebrería, excelentes alhajas, tasadas entonces en 1.245.236,5 pesos, de a ciento veintiocho cuartos cada uno, y 1796 reales y 20 ms.

Los acontecimientos ocurridos en Zaragoza se conocieron por toda Europa, y el gobierno británico dio orden a Willians Carlos Guillermo Doyle, militar de graduación de los ejércitos de su Magestad Británica, que estaba en Madrid, fuera a Zaragoza, donde fue recibido el 10 de agosto de 1809 con los honores correspondientes a su cargo; él, al contemplar las ruinas y reconocer las tapias que sirvieron de baluartes a Zaragoza exclamó atónito: “ies posible que los vencedores de Dantzik, Ulma y Magdeburgo se hayan estrellado contra estos frágiles muros! No creerán en Londres mismo tal entusiasmo y tales sacrificios, hechos por huir de la esclavitud”⁷⁷.

⁷⁴ En la actualidad el Joyero de la Virgen, dentro del Museo del Pilar, está situado en la antigua Sala de Oración de la Basílica-Catedral del Pilar, junto a la Capilla de San Joaquín, y se inauguró en 1977. Se exponen donaciones de la familia real española y de la nobleza aragonesa, a partir de 1810, tras el expolio de los mariscales napoleónicos. De las joyas de la época de los Sitios destaca la Cruz de los Sitios del General Palafox, y una diadema de oro, plata y diamantes de la condesa de Bureta.

⁷⁵ Francisco AZNAR, *El Cabildo...*, 93.

⁷⁶ Francisco AZNAR, *El Cabildo...*, 93-96.

⁷⁷ Agustín Alcaide Ibieca. *Historia de los dos Sitios que pusieron a Zaragoza en los años 1808 y 1809 las tropas de Napoleón*. Madrid, 1831, 7.

Pero la vida debía seguir su ritmo, por lo que se empezó a reconstruir la casa y la ciudad, el cuerpo y el espíritu, esperando que llegaran tiempos mejores.

Bibliografía

- Armillas Vicente, J. A., *La guerra de la Independencia y Los Sitios*. Zaragoza 1997.
- Azara, J. M., *Tributo de la elocuencia a la Virgen del Pilar*, Madrid-Zaragoza 1910.
- Aznar Navarro, F., *El Cabildo de Zaragoza en 1808 y 1809*, Zaragoza 1908.
- Blanco Lalinde, L., “Palafox, el héroe más laureado”, *Fundación Zaragoza 2008*, nº 1, Zaragoza 2004, 14-19.
- Calvo Fenández, J. M., *Ramón José de Arce: Inquisidor General, Arzobispo de Zaragoza y líder de los afrancesados*, Zaragoza 2008.
- Casamayor, F., *Años políticos e históricos de las cosas particulares ocurridas en la I. y A. C. de Zaragoza. Años de 1808-1809*.
- Gil Domingo, A., *El clero en Los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza 1994.
- Gonzalo Til, S., *Esmeraldas y ceniza. El expolio del Pilar*, Zaragoza 2013.
- Lacarra Ducay, M^a Carmen, *El escultor Juan de la Huerta y la Virgen del Pilar*, Zaragoza 2022.
- Lafoz, H., *Los Sitios, Zaragoza en la Guerra de la Independencia (1808-1809)*, Zaragoza 2000.
- Oliván, F. y San Vicente, A., *El Templo del Pilar durante Los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza 1967.
- Pasamar Lázaro, J. E., “Devociones zaragozanas frente al Imperio”, en *Luz y rito en los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza 2005, 41-106.
- Pasamar Lázaro, J. E., “Honos militares a la Virgen del Pilar”, *Fundación Zaragoza 2008*, nº 4, Zaragoza 2005, 20-22.
- Pasamar Lázaro, J. E., “Las banderas del Pilar”, *Emblemata XI*, Zaragoza 2005, 429-434.
- Pasamar Lázaro, J. E., “El joyero de la Virgen del Pilar y Los Sitios de Zaragoza”, *Fundación Zaragoza 2008*, nº 9, Zaragoza 2008, 32-38.
- Pascual De Quinto y De Los Ríos, J., *Los Sitios de Zaragoza, 1808-1809*, Zaragoza 1986.
- Torcal, N., *Historia popular de los Sitios de Zaragoza en 1808 y 1809*. Zaragoza 1922.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

