

Rev.mo Mons. Fernando Ocariz

Prelado de la Prelatura del Opus Dei

## Discurso con motivo de su investidura como doctor *honoris causa* por la Pontificia Facultad Teológica de Breslavia

Wykład z okazji nadania tytułu doktora *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu

**E**xcelentísimo Gran Canciller, Reverendísimos Rector, Pro-Rectores, Secretario General, demás autoridades, profesores, alumnos, señoras y señores.

Deseo, en primer lugar, manifestar mi agradecimiento por este doctorado *honoris causa*, que me une de un modo nuevo a Polonia y ahora a esta Pontificia Facultad Teológica. Solamente tengo hoy la pena de no poder hablar en vuestra lengua polaca.

En esta lección, querría detenerme, aun con la brevedad requerida por la circunstancia, en algunas de las cuestiones teológicas que me han ocupado en la actividad académica, sobre todo en los años anteriores a ser llamado a las actividades propias del gobierno pastoral en la Prelatura del Opus Dei. Ciertamente son cuestiones que continúan siendo muy actuales.

En primer lugar, trataré algunos aspectos relativos al misterio de Jesucristo y la dimensión metafísica de la teología. Considero, en efecto, importante volver siempre de nuevo a la perspectiva cristocéntrica, con la que el Concilio Vaticano II ha considerado la ciencia teológica (cfr. *Optatam totius*, n. 16). Desde entonces, esta perspectiva ha sido generalmente bien asumida, aunque también han ido surgiendo nuevos problemas, como lo mostró hace ya 21 años la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe mediante la Declaración *Dominus Iesus*.

Naturalmente, la centralidad de Cristo en la vida cristiana y en la ciencia teológica no es una cuestión moderna, pues está en el núcleo mismo de la Revelación y, de modo más o menos explícito, en la teología de todos los tiempos.

Por ejemplo, es bien conocida la siguiente afirmación gráfica de santo Tomás de Aquino: *Sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum* (S. Tomás, *In Ep ad Col*, c. 2, lec 1). (Así como quien tuviese un libro en el estuviera toda la ciencia, no buscaría más que aprender ese libro, así también nosotros no necesitamos aprender más que a Cristo).

En este contexto, resulta inmediato recordar el pasaje del evangelio de san Juan, en el que el apóstol Felipe pidió a Jesús: “muéstranos al Padre y nos basta” (Jn 14,8), y el Señor le respondió: “el que me ha visto a mí ha visto al Padre” (ibid., 9). Dios se ha hecho visible en Cristo.

Como escribió san Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis splendor*,

la luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo, “imagen de Dios invisible” (Col 1,15), “resplandor de su gloria” (Hb 1,3), “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14): él es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Por esto la respuesta decisiva a cada interrogante del hombre, en particular a sus interrogantes religiosos y morales, la da Jesucristo; más aún, como recuerda el concilio Vaticano II, la respuesta es la persona misma de Jesucristo (*Veritatis splendor*, n. 2).

En la profundización teológica sobre la persona de Jesucristo, a lo largo de la historia ha tenido una decisiva influencia la aportación de la filosofía. Esto no sólo en el *intellectus fidei* en cuanto ciencia teológica, sino también en la misma *professio fidei*, mediante la progresiva precisión en el uso de conceptos y términos de origen filosófico, ya desde el Magisterio de los primeros Concilios ecuménicos. La filosofía, y más concretamente la metafísica, entendida en sentido realista, como filosofía del ser, es necesaria, sobre todo, para la reflexión especulativa sobre la Revelación.

La misma naturaleza de la Revelación hace ver que, para el *intellectus fidei*, es necesaria una filosofía del ser que esté en continuidad con el ordinario conocimiento natural humano, que es presupuesto necesario para la recepción de la Palabra de Dios (para el *auditus fidei*) y que, aun sin elaboración científica, tiene alcance metafísico, precisamente por estar constitutivamente orientado al ser. Por esto, “una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada” (S. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 83).

Situarse en la dimensión metafísica en teología no ha de comportar una renuncia a cuanto de experiencial hay en la fe y en la vida cristianas, ni hacer

abstracción de la relación entre la fe y las culturas, porque la experiencia y las culturas tienen una dimensión metafísica. A esta exigencia responde bien la metafísica de santo Tomás de Aquino, como recordó el Vaticano II.

Por otra parte, como es obvio, adoptar los puntos centrales de esta metafísica no significa asumir *todo* ni *sólo* el pensamiento de Santo Tomás. Se pueden recordar, en este sentido, los estudios realizados por Karol Wojtyła dirigidos a asumir dentro de una perspectiva metafísica tomista aportaciones válidas de la fenomenología (por ejemplo, en su obra *Persona y acto*).

Sobre la contemplación teológica del misterio de la unión, en Cristo, de la divinidad y la humanidad, la misma historia muestra ampliamente la dificultad especulativa de explicar –necesariamente en forma analógica y limitada– la unión hipostática, evitando tanto el monofisismo en cualquiera de sus formas como el nestorianismo.

La cuestión que se planteaba, y que – como es sabido – ha recibido muchas diversas explicaciones, es precisamente la definición de persona. Santo Tomás se adhiere básicamente a la noción expuesta por Boecio: *rationalis naturae individua substantia*, que subraya lo que la personalidad comporta de concreción e individualidad junto con algo que le es inseparable: su carácter intelectual. La persona es, pues, un individuo concreto, sujeto activo, dueño y responsable de sus propios actos. La humanidad de Cristo parecería responder a esa definición. De ahí la pregunta: ¿qué le *falta* a la humanidad de Jesús para que no constituya una persona humana, siendo, como es, una humanidad perfecta? La fe nos enseña que esto es así porque la humanidad de Jesús es asumida por la persona del Verbo.

Para una mayor comprensión teológica, la noción metafísica de *acto de ser* – no confundido con el hecho de existir o existencia-, permite dar una respuesta muy breve, aparentemente sencilla pero que, acercándose mucho al núcleo metafísico de la Encarnación, manifiesta también muy fuertemente su carácter de misterio. La respuesta puede expresarse así: la naturaleza humana de Jesucristo no constituye una persona humana, porque no existe en virtud de un propio y proporcionado acto de ser, sino en virtud del ser del Verbo.

La unión entre la humanidad y la divinidad en Cristo exige que, de algún modo, haya *algo* en común entre la Persona divina y la naturaleza humana; si no, en vez de encarnación habría que hablar simplemente de inhabitación de Dios en el hombre. Este *algo* en común es precisamente el Ser del Verbo que, sin embargo, no entra a formar parte de la naturaleza humana, por no pertenecer al nivel formal: es la energía (acto) que la hace existir. También quizá se entrevé mejor que la naturaleza humana de Jesús, sin ser persona humana, no es impersonal, sino que su personalidad es divina.

Desde esta perspectiva, podemos afirmar con fundamento que la humanidad de Jesucristo es un modo de ser de Dios: el modo de ser no divino que el Hijo de Dios ha asumido en Sí. Un modo de ser humano de Dios, que es la plenitud de la revelación del mismo Dios, de manera que “toda obra de Cristo tiene un valor trascendente: nos da a conocer el modo de ser de Dios” (S. Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 109). (El Evangelio no sólo nos da a conocer cómo es su humanidad perfecta, sino que, por lo mismo, nos enseña cómo es Dios). El mismo Jesús, afirmó: “quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14,9). Podemos pensar que cuando san Juan escribió, ciertamente con la inspiración bíblica, que “Dios es amor” (1 Jn 4,8), expresaba el conocimiento adquirido al contemplar la humanidad de Jesucristo. De modo semejante a como, el mismo san Juan, expresando la experiencia de los apóstoles en el trato con Jesús, escribió: “nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios nos tiene” (1 Jn 4,16).

A continuación, me referiré a algunos aspectos de la dimensión creyente y eclesial de la teología. La teología se desarrolla siguiendo el ritmo que marca la estructura de la fe en su esencial relación con la Palabra de Dios; Palabra que es el mismo Jesucristo, “camino, verdad y vida” (Jn 14,6). De aquí se desprenden muchas consecuencias para la actividad teológica; especialmente su dimensión creyente y su dimensión contemplativa.

La función de la fe en la teología no se refiere sólo al nivel epistemológico (es evidente, en cuanto que sin la fe la teología perdería su propio estatuto), sino también al nivel antropológico existencial, pues la teología no es una reflexión sobre el mensaje cristiano realizada desde fuera del mensaje mismo. No es una reflexión sobre “lo que piensan los cristianos”, prescindiendo del hecho de que ese pensamiento corresponda o no a la verdad de las cosas. La teología, como la entiende la Iglesia, y con ella todos los grandes representantes de la tradición teológica, es actividad de una inteligencia creyente y en cuanto creyente. En este sentido, pude escuchar a san Josemaría Escrivá, fundador del Opus Dei, afirmar que „la teología se estudia bien cuando la materia de estudio se hace materia de oración” (21-II-1971). Igualmente, años después, el entonces cardenal Ratzinger, recordaba que “el teólogo debe ser hombre de ciencia, pero también, y precisamente en cuanto teólogo, hombre de oración” (12-X-1993).

No se trata de una simple consideración piadosa, pues comporta no sólo que la teología recibe de la fe la verdad sobre la que reflexiona, sino que debe estar intrínsecamente informada por la fe, también como actitud subjetiva. El teólogo, en cuanto creyente que medita en lo que cree, debe sentirse deslumbrado por el esplendor de la realidad sobre la que reflexiona, e interrogado e impulsado por ella; es decir por la grandeza del misterio de Dios y de su amor, revelado en Cristo. Como la fe obra mediante la caridad (cfr. Gal 5,6), el conocimiento

teológico, sin perder en nada su estatuto científico, se transforma en contemplación, en ese *simplex intuitus veritatis ex caritate procedens*.

La teología, como la fe, es esencialmente eclesial. Por tanto, el teólogo debe tener una actitud de permanente escucha de la Iglesia, reconociéndose miembro de la comunidad cristiana de cuya fe participa. En su trabajo, el teólogo procede racionalmente, entrando en diálogo con los más diversos saberes y, por tanto, con rigor intelectual, con libertad y creatividad. A la vez, con el convencimiento de que la verdad sobre la que estudia no le pertenece; es más, que él está en comunión con esta verdad solamente por la Iglesia y en la Iglesia. Teniendo en cuenta que estar en comunión con la Iglesia comporta también la comunión con quienes en ella tienen la función de Magisterio. Ciertamente, el trabajo teológico no se limita a glosar los textos magisteriales, ya que ha de mantener a la vez una permanente atención a la Sagrada Escritura, a la Tradición y a la concreta vida eclesial.

Esta dimensión eclesial de la teología comporta también su participación en la misión de la Iglesia, especialmente porque la teología coopera a la *traditio Evangelii*, a la difusión y a la comprensión de la Palabra de Dios. En este sentido, Papa Francisco, planteó una “renovación de los estudios para una transformación misionera de la Iglesia” (*Veritatis gaudium*, 3).

Esto supone, como es lógico, que la teología se radique siempre de nuevo en lo que constituye su centro: Dios y el designio de salvación en Jesucristo. Pero esto requiere también que la teología, partiendo de ese núcleo, desarrolle su capacidad sapiencial; es decir, su capacidad de manifestar el sentido de la realidad y, por tanto, de juzgar a partir de las últimas causas y así iluminar la totalidad de la existencia humana, individual y colectiva. Trabajo éste que la teología puede afrontar con la firme conciencia de la verdad de la que vive y, a la vez, con una actitud de apertura y de servicio, que respete plenamente las características de los diversos ámbitos de la realidad y de la variedad de los saberes.

Por último, dedicaré mi atención a la necesaria confrontación con la cultura post-cristiana. Ante las actuales culturas post-cristianas, la dimensión apologética de la Teología ha adquirido peculiares connotaciones. En este sentido, me parece interesante que, en el ámbito de las Facultades Teológicas, haya una adecuada atención a los fenómenos culturales post-cristianos, ante los que muchas veces ha de enfrentarse la misión de transmitir el Evangelio. Entre estos fenómenos, cabe mencionar, entre otros, las actuales derivaciones del *marxismo*, la *ideología de género* y el cientificismo llamado *Nuevo ateísmo*.

Por lo que se refiere al marxismo, recordaré ahora muy brevemente sólo lo siguiente. A finales de los años ochenta del siglo pasado, el derrumbamiento de los regímenes comunistas de Europa Central y del Este pareció haber decretado

el final del marxismo como ideología. El aparente triunfo del capitalismo y de la economía de mercado hizo pensar ingenuamente a muchos que la muerte del marxismo implicaba el final de la historia tal y como se había desarrollado hasta entonces, iniciando una nueva etapa de la humanidad. Sin embargo, la agudización de la pobreza y de la desigualdad económica por la que se ha caracterizado el inicio de este siglo en muchas naciones, el fenómeno del terrorismo y la crisis financiera y económica del año 2008 han enfriado estos entusiasmos y han hecho que muchos intelectuales – sociólogos, economistas, filósofos, etc. – vuelvan a buscar inspiración en las ideas marxistas, intentando encontrar una solución.

Estas propuestas de reinterpretación del marxismo están condicionadas radicalmente por los mismos presupuestos metafísicos y antropológicos que condenaron el pensamiento originario de Marx al fracaso: por una parte, el materialismo histórico y dialéctico como explicación última de la naturaleza del hombre y del mundo, y, por otra, la negación de la existencia de Dios y de cualquier realidad trascendente, implicación necesaria del materialismo. Es conveniente no olvidar estos aspectos fundamentales del marxismo, también para enfrentar adecuadamente la delicada labor de discernimiento pastoral acerca de las diversas propuestas que se presentan al pueblo cristiano para acabar con la pobreza y eliminar las desigualdades sociales injustas.

Por lo que se refiere a la *ideología de género*, diría – también muy brevemente – que es una derivación, quizá última, de la concepción filosófica especialmente formulada por Hegel, según la cual la verdad no es un presupuesto sino un resultado de la acción. En este contexto, el sexo tampoco sería un presupuesto del género, es decir de la función y características de la vida de la persona en sí misma y en la sociedad; el género sería una pura construcción social. Por eso, en lugar de dos sexos o dos géneros, se habla de una pluralidad indefinida y se sostiene que la sociedad no solo debería tolerar, sino aceptar y promover positivamente cualquier tipo de preferencia sexual de los ciudadanos.

En realidad, cuando el género se pretende construir dejando de lado la distinción sexual, no solo el orden sexual se derrumba, sino que la misma personalidad se hace inconsistente. En la base de algunas de estas teorías, se percibe una mezcla sorprendente: por una parte, una concepción materialista de la vida humana, que lleva a un ejercicio de la sexualidad en el que se banaliza la relación interpersonal; por otra, un cierto racionalismo extremo, que conduce a considerar el cuerpo como mero instrumento del sujeto autónomo. En realidad, sexo y género están relacionados necesariamente, porque la sexualidad humana no es solo algo corporal: es también psicológica, repercute en la esfera espiritual y es el lugar que Dios ha querido para la generación de nuevos seres humanos, llamados, como sus padres, a vivir para siempre en la felicidad de Dios.

Querría referirme ahora, con cierto detenimiento, en ese otro aspecto que he mencionado antes, y que está muy difundido en la actual cultura post-cristiana. Es el llamado *Nuevo ateísmo*, entre cuyos representantes se encuentran autores muy leídos en todo el mundo. En algunos casos, son científicos de merecido prestigio en sus campos de investigación y autores de *best sellers* en muchos idiomas. El más conocido, y probablemente también el más activo dentro del *nuevo ateísmo*, es el biólogo Richard Dawkins. Nacido en 1941, fue profesor en Oxford y partidario del evolucionismo darwinista, que fue haciéndose cada vez más radical en sus prejuicios contra la religión.

Es preciso mencionar también a Stephen Hawking, fallecido en el año 2018, considerado como uno de los más destacados científicos. Junto a sus importantes aportaciones a la física teórica, sus obras de divulgación han adquirido una difusión sin precedente en obras de este tipo. Aunque no se incluye entre los más explícitos sostenedores del nuevo ateísmo, sus teorías sobre el origen del cosmos han contribuido notablemente a la difusión del ateísmo en la opinión pública.

El *nuevo ateísmo* surge en una situación cultural y social compleja, en la que el método propio de las ciencias físico-matemáticas se presenta frecuentemente como el único método propiamente científico. Es un fenómeno de origen prevalentemente anglosajón, que ha ido extendiendo su influencia en otras partes del mundo. De alguna manera, la ciencia se presenta como guía también en el campo práctico e incluso moral.

Esta actitud, que podemos llamar racionalismo científicista, o *cientificismo*, ha ido creciendo en importancia a lo largo de los siglos, especialmente desde el nacimiento de la ciencia moderna. Sin embargo, es en el siglo XX cuando la ciencia parece alcanzar los límites de lo inmensamente grande (el universo) y de lo infinitamente pequeño (el mundo subatómico), y surgen los primeros movimientos que aspiran a reducir el inmenso panorama de la realidad al conocimiento científico.

En el ambiente general -no en la actitud científicista en cuanto tal- es bien conocido otro elemento muy difundido: el relativismo. Mientras que el racionalismo científicista propugna una confianza absoluta en el conocimiento científico y en el progreso, el relativismo renuncia a ellos. Poco antes de ser elegido Papa, el cardenal Joseph Ratzinger se refirió a este fenómeno aludiendo a la *dictadura del relativismo*, y presentándolo como uno de los graves males que padece la sociedad actual (18-IV-2005).

El relativismo tiene una larga historia, que arranca desde el escepticismo griego, y que se ha ido desarrollando en la edad moderna gracias a las instancias subjetivistas presentes en las corrientes filosóficas de la modernidad, que erigen al hombre como medida de todas las cosas.

El racionalismo cientificista y el relativismo, en sí mismos, son posiciones contrarias. Sin embargo, la cultura actual parece haber alcanzado un compromiso entre ambas posiciones. A esto contribuye, por una parte, el hecho de que la ciencia se halla sujeta a revisiones, consecuencia del progreso del conocimiento experimental, y también de la capacidad de construir nuevas teorías, que reflejen con mayor precisión lo que se descubre en los fenómenos naturales.

Así, el tema de la verdad va alejándose siempre más de la imagen de la ciencia, y se tiende a aceptar el valor del conocimiento científico solo por su eficacia técnico-empírica, mientras se tiende a sostener la total inexistencia de la verdad en todos los ámbitos de la realidad que no se hallen accesibles al saber científico experimental. Por esto, la actitud cientificista y la actitud relativista pueden convivir.

Las propuestas del *nuevo ateísmo* no se difunden solamente a través de los escritos y declaraciones de sus protagonistas, sino que pueden hallarse frecuentemente en los medios de información, en la divulgación científica, incluso con fines de entretenimiento, y en la educación a todos sus niveles.

¿Cómo salir al paso de esas intensas campañas de presión mediática a las que la sociedad actual se ve sometida? No es suficiente hacer frente con declaraciones o discusiones puntuales, aunque estas sean también necesarias. Conviene actuar a un nivel más fundamental, reforzando la formación intelectual de los sacerdotes y de los fieles.

Ante todo, como es evidente, conviene reforzar, tanto en la formación de los sacerdotes como en la de los laicos, la doctrina filosófica y teológica sobre la existencia de Dios y sobre la creación. También en este sentido, me parece de especial importancia promover un redescubrimiento del pensamiento metafísico, al que me he referido antes, necesario para la reflexión y profundización sobre la Revelación.

Por otra parte, sería útil promover *un mayor conocimiento del estado actual de la ciencia*, en especial de aquellas teorías que se hallan en las fronteras de nuestro actual conocimiento de la naturaleza. Parece muy conveniente que, especialmente los sacerdotes, tengan también una suficiente información sobre las cuestiones más debatidas en los principales ámbitos científicos; naturalmente, sin necesidad de conocimientos especializados.

Como escribió san Juan Pablo II,

la situación actual, marcada [...] por los problemas y nuevos interrogantes provocados por los descubrimientos científicos y tecnológicos, exige un excelente nivel de formación intelectual, que haga a los sacerdotes capaces de anunciar –precisamente en ese contexto– el inmutable Evangelio de Cristo

y hacerlo creíble frente a las legítimas exigencias de la razón humana (*Pastores dabo vobis*, n. 51).

El Papa Francisco, retomando una idea de Benedicto XVI, afirma que resulta también necesario tener presente que “la fe ensancha los horizontes de la razón para iluminar mejor el mundo que se presenta a los estudios de la ciencia” (*Lumen fidei*, n. 34). Así es posible mostrar el sentido y el valor que la misma ciencia posee con relación a la totalidad de la vida humana. La ciencia, y junto con ella la técnica, y todo el trabajo del hombre en cuanto guiado por la razón, es una parte del camino a través del cual el ser humano da sentido a la realidad, y en ella encuentra sentido para sí mismo y para el universo.

El conocimiento de la naturaleza no nos aleja de la comprensión que la fe nos proporciona de la relación entre la creatura y el Creador. Al contrario, nos mueve a reconocer la presencia de Dios en las obras de la creación y en nuestra capacidad de buscarle en ellas con un sentimiento de gratitud, reverencia y amor.

Muchas gracias.