LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD, PRECEPTOS Y CONSEJOS

José María Yanguas

Es de todos bien conocido que la llamada universal a la santidad es uno de los temas doctrinales más importantes propuestos por el Concilio Vaticano II y en los que más insistió aquella magna asamblea¹. Que la santidad no es privilegio reservado a unos pocos, sino más bien meta común de todos los cristianos, es hoy una ve rdad definitivamente adquirida y pacíficamente poseída.

Pe ro que la haya proclamado solemnemente el último de los Concilios ecuménicos y que haya pasado a engrosar las verdades que deben ser enseñadas a los fieles, no garantiza su plena recepción práctica: que haya penetrado hasta el fondo en la conciencia de los cristianos. Como afirmaba el actual Prelado del Opus Dei, S.E. Mons. Javier Ech e varría, en la Homilía de la solemne Misa de acción gracias celebrada en la plaza de San Pe d ro al día siguiente de la ceremonia de canonización de San Josemaría Escriváde Balaguer, «queda aún mucho camino por recorrer, hasta que esa verdad llegue efectivamente a iluminar y guiar los pasos de los hombres y las mujeres de la tierra»².

No sólo desde un punto de vista ascético-práctico, sino también desde el específico de la reflexión teológica, la llamada universal a la santidad debe seguir siendo objeto de estudio y profundización. Dicha doctrina posee en primer lugar e inmediatamente una gran importancia práctica, pero está llamada, a la vez, a ejercer un gran influjo en la Teología, de modo particular en la Teología Moral. El Concilio Vaticano II la propone, en efecto, como una de las claves para la necesaria y adecuada renovación de esta disciplina³.

Sin embargo, pienso que se puede decir sin temor a errar que dicha doctrina no ha encontrado todavía el espacio que merece en los tratados de Moral, ni como tema concreto de estudio ni, menos aún, como atmósfera u hori-

^{1.} Cfr. p.e., Lumen gentium, 40-42; Apostolicam actuositatem, 1-4.

^{2.} El texto de la Homilía puede ser consultado en «Scripta Theologica» XXXIV (2002/3) 777-781.

^{3.} Cfr. Presbyterorum ordinis, 16.

zonte en el que se desarrollan todos los demás que configuran habitualmente los manuales de Teología Moral. No faltan, ciertamente, explícitas referencias al tema; se le presta más o menos atención y se le dedica mayor o menor espacio, pero difícilmente se plantea el desarrollo del manual y el tratamiento de los temas desde la perspectiva de la llamada universal a la santidad, como resultado o consecuencia de la profunda comunión con Cristo, misteriosa y dinámica, que realiza el Bautismo y se perfecciona con la vida sacramental y la correspondencia a la gracia.

Nutro, en cambio, la plena convicción de que la llamada universal a la santidad no sólo permitirá un planteamiento general más adecuado y una determinación más exacta de los temas básicos de la Teología Moral, sobre todo de la Moral Fundamental, sino que, además, arrojará nueva y decisiva luz sobre algunos de los problemas relativos a la vida moral, debatidos largamente en los últimos siglos.

La relación entre consejos y preceptos⁴ es seguramente uno de los problemas cuya dilucidación puede ser facilitada, si se estudian a la luz de la llamada universal a la santidad y de los desarrollos magisteriales del tema. El presente estudio no pretende en modo alguno dar una solución definitiva al problema; quiere, mucho más modestamente, limitarse a ver la cuestión desde una perspectiva en parte nueva, a situar el tema a la luz del gran principio de la llamada universal a la santidad, para extraer algunas consecuencias.

En pos de dicho objetivo expondré, en primer lugar, los términos del problema, tal como hoy es presentado; bosquejaré después, sin pretensiones de exhaustividad, la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la llamada universal a la santidad, para ocuparme a continuación de presentar sintéticamente algunos desarrollos magisteriales referidos a la vida y a la ley morales, analizar más adelante algunos textos del Evangelio clásicos en este punto y terminar con algunas bre ves conclusiones.

I. Consejos y preceptos en el debate actual

Como es sabido, en los últimos 25 años ha tenido lugar un debate muy vivo sobre la vida religiosa y su relación con los consejos evangélicos. El P. Bandera, en una serie de artículos publicados en la revista *Vita religiosa* en los años 1981-82⁵, se ha ocupado con detenimiento de esta cuestión. Dejando de

^{4.} De este asunto trató el Prof. José Luis Illanes en una interesante y clarificadora relación leída en el quinto *Colloquio* (noviembre 2002) organizado por el *Area di Ricerca* del Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el Matrimonio y la Familia (Roma). La relación llevaba por título *Preceptos y consejos*, y su texto podrá consultarse en breve en las Actas del citado *Colloquio*.

^{5.} A. BANDERA, Il sacerdozio di Cristo modello di tutte le vocazioni cristiane, 17 (1981) 145-158; Il pluralismo vocazionale elemento configurante della Chiesa di Cristo, 17 (1981) 145-158; Diversità

lado algunos matices menores, se puede decir que su posición refleja tesis que podríamos llamar clásicas:

- la vida religiosa, con los laicos y el ministerio ordenado, representan los tres «órdenes» (*LG* 13c) constituyentes de la Iglesia⁶ (p. 234);
- la vida religiosa, por tanto, responde a la voluntad de Cristo, y su origen hay que buscarlo en la Re velación, pues tiene con ella una relación «inmediata y explícita» (p. 235);
- en la eclesiología del Vaticano II aparecen estrechamente unidos vida religiosa y consejos evangélicos, es decir, la vida de virginidad-celibato, de pobreza y de obediencia, que son las notas configurantes de la vida religiosa (p. 235); así ocurre, por ejemplo, en *LG* 13, 43, y en *PC* 1, donde se afirma que los consejos evangélicos se «fundan» y «tienen su origen» en las palabras y ejemplos del Señor (p. 238);
- la vida religiosa encarna un modo de seguimiento de Cristo que, por su misma voluntad, «debe existir siempre en la Iglesia de la que es una parte integrante» (p. 236);
- hablar de consejos evangélicos no comporta distinción alguna de categorías o clases de cristianos; o dicho de otro modo, la doctrina sobre los consejos evangélicos es compatible, según Bandera, con la llamada universal a la santidad, a la perfección de la caridad, solemnemente proclamada por el último Concilio (p. 236).

Esta posición, comúnmente admitida durante siglos en sus elementos fundamentales, ha encontrado en los últimos decenios numerosas voces discordantes, entre otras las de Tillard, Gutiérrez Vega⁸, Matura⁹ o Cabielles de Cos¹⁰, citadas expresamente por Bandera. El teólogo dominico formula del siguiente modo las tesis fundamentales de estos autores, quienes, por lo demás, no siempre coinciden en sus puntos de vista:

— la doctrina sobre los consejos evangélicos no encuentra fundamento en la Re velación (pp. 235, 239, 241);

«assunte» dalla Chiesa e diversità «costitutive» della Chiesa. Lo stato religioso nel mistero e nella vita della Chiesa, 17 (1981) 305-323; Santità laicale, santità religiosa e santità ministeriale-pastorale, 17 (1981) 629-641; Vocazioni specifiche I. Vita religiosa, 17 (1981) 701-717; Vocazioni specifiche II. Vita laicale, 18 (1982) 1-13; Vocazioni specifiche III. Vita ministeriale, 18 (1982) 88-104; Relazio ni tra le diverse vocazioni, 18 (1982) 157-171; Consigli evangelici e chiamata universale alla santità, 18 (1982) 328-349; 398-424.

- 6. In., Consigli evangelici. Nuova analisi per una nuova sintesi, en «Vita Cons» 18 (1982) 234-245.
 - 7. J.M.R. TILLARD, Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi, Alba (CN)1975.
 - 8. L. GUTIÉRREZ VEGA, Teología sistemática de la vida religiosa, Madrid 1976.
 - 9. T. MATURA, *Il radicalismo cristiano. Alle origini della vita cristiana*, Torino 1981.
- 10. L. CABIELLES DE COS, Vocación universal a la santidad y superioridad de la Vida Religiosa en los capítulos V y VI de la Constitución «Lumen gentium», en «Claretianum» 19 (1979) 5-96.

- no sólo eso; la distinción entre preceptos y consejos, según los más radicales defensores de esta visión de las cosas, debería ser eliminada, pues ha falsificado el Evangelio y la vida de la Iglesia (p. 240);
- es incompatible con la doctrina sobre la llamada universal a la santidad;
- si hubiera que reservar para algún grupo algunas enseñanzas del Nuevo Testamento, dicho grupo sería el de los misioneros y predicadores del Evangelio (p. 241)
- es deudora de una teología que dividía a los cristianos en dos grandes clases: una, la de los religiosos, llamada a la santidad; otra, la del resto de los cristianos, que se debía limitar al cumplimiento de los preceptos;
- el Vaticano II no ha logrado superar este planteamiento al hablar de la vida religiosa, un planteamiento que derivaría de Orígenes y se habría sistematizado en la Escolástica, permaneciendo como horizonte explicativoen todas las interpretaciones de la vida religiosa hasta el Vaticano II incluido (p. 241).

La oposición entre ambas posturas es bastante radical. Por otra parte, la discusión viene de más lejos. Ya en el Concilio Vaticano II, durante los debates sobre el segundo esquema de la que sería después la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, S.E. Mons. P.L. Se it z¹¹ h i zo una detallada exposición de su pensamiento sobre la cuestión de los consejos evangélicos, situándola en un m a rco decididamente eclesiológico¹². Según este Pa d re conciliar, se habla con frecuencia de preceptos, consejos o perfección evangélicos como si se tratase de conceptos perfectamente perfilados, y se los considera como algo perten eciente a la misma Re velación o bien como nociones que han sido objeto de una definición dogmática. Pa recería, dice, que estamos en presencia de términos escriturísticos o de una antigua tradición. La tesis de Mons. Seitz es que si bien dichos conceptos se encuentran en el Evangelio, en realidad tienen un sentido diferente del que hoy habitualmente se les da.

Según Mons. Seitz, la cuestión de los consejos evangélicos ha sido vista en relación con la conocida escena del joven rico (Mt19). Pe ro la invitación de Jesús a la perfección debería, según él, ser leída más bien en el horizonte de

^{11.} S.E. Mons. Paul Léon Seitz, miembro de la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París (M.E.P.), nació en Le Ha b re, archidiócesis de Rouen (Francia), el 22 de diciembre de 1906. Recibió la ordenación sacerdotal el 4 de julio de 1937 y fue nombrado obispo titular de Catula y Vicario Apostólico de Kontum (Vietnam) el 10 de junio de 1952. El citado Vicariato Apostólico fue elevado a diócesis el 24 de noviembrede 1960, fecha en la que Mons. Seitz fue nombrado primer obispo de la nueva diócesis. En calidad de tal participó en el Concilio Vaticano II. El 2 de octubre de 1975 le fue aceptada la renuncia al gobierno pastoral de Kontum y murió 10 años más tard e, el 23 de febre ro de 1985.

^{12.} Acta Synodalia, II/IV, 706-726.

la tensión entre ley antigua y ley nueva. Ésta es perfección, completamiento de la antigua. Jesús invita al joven rico a seguirlo personalmente, puesto que Él es en definitiva la ley nueva; ahí encontrará el joven su perfección y realización (y según el lenguaje de Juan, también la vida eterna). Pero se trata de una invitación o consejo muy particular, puesto que, si no se sigue a Cristo, no se entra en la Vida. Ningún otro «precepto» puede ser suficiente para entrar en la vida eterna, mientras que, por el contrario, resulta necesario seguir este «consejo». Dicho consejo es justamente la ley nueva y no se opone a ningún precepto ni a la ley antigua, que es más bien asumida en algunos preceptos de la nu e va. En realidad, dice, nos encontramos aquí en presencia de un «imperativo en forma de consejo» 13. En definitiva, no habría más consejos que el de seguir a Jesús, quien, de otro lado, es la única vía para entrar en el reino. Se puede, pues, hablar de consejo, pero a condición de que no se olvide de que se trata de un consejo completamente especial 14. La perfección, la plenitud, consiste en seguir a Jesús: ésta y no otra es la ley nueva.

¿Cómo se ha llegado al sentido «actual» del concepto de «consejo evangélico»? Según Mons. Seitz, los primeros cristianos se tomaron muy en serio la ley evangélica, viviéndola en el mundo con mujer e hijos, porque no la consideraban algo incompatible con su situación. Al crecer numéricamente el número de los cristianos, estos se entibian. La vida apostólica se codifica para uso de quienes deseaban adoptar los medios más radicales para perfeccionarse; los demás se contentan con menos: tenemos así, de un lado, a los religiosos, que viven en un estado de perfección, cada vez más alejado del mundo; y de otro, a los seculares, cada vez más separados del Evangelio y de su ley de santidad. Es así como terminarán identificándose vida evangélica y vida monástica, práctica de los votos y práctica del Evangelio; y como los votos sólo se pueden aconsejar, acabarán por confundirse ley evangélica y consejos.

De otra parte, crece la tendencia a hacer de los sacerdotes jefes del pueblo, guardianes de las instituciones y de las normas de la iglesia. Se acentúa así la distinción entre religiosos —vida *pneumática*—y sacerdotes, considerados cada vez más como los cuadros de mando en la Iglesia. Se contraponen, pues, institución y vida, preceptos y consejos.

Es en esta atmósfera, según Mons. Seitz, en la que Santo Tomás elabora su conocida y autorizada síntesis sobre nuestro tema, dando forma a una división que, de hecho, resulta extraña al Evangelio¹⁵, puesto que Jesús llamó a todos a la perfección.

^{13.} *Ibidem*,722: «C'est un impératif sous forme du conseil»; 723: «Le "conseil" de Jésus est bien ausi un précepte, un commandement».

^{14.} *Ibidem*, 722-723: «J'emploi le mot "conseil" un peu par concession au langage admis, pour qu'on sache de quoi je parle: justement de ce qu'on désigne ainsi, mais qui est "conseil" d'un genreparticulier... et aussi parce que le contexte de *Mt.* 19 autorise ce terme faible».

^{15.} *Ibidem*,724: «Il n'eut plus qu'à mettre en forme une division de fait, bien que totalement étrangére à l'esprit de l'évangile».

Mientras los preceptos, según Tomás¹6, se ordenan a remover lo que es «contrario» a la caridad, en la que consiste esencialmente la perfección de la vida cristiana, los consejos se orientan a eliminar los «impedimentos» del acto de caridad, que no siendo contrarios a la caridad, la «obstaculizan». Dichos impedimentos no son, según Tomás, defectos o imperfecciones personales, sino más bien estados de vida como el matrimonio, o bien ocupaciones o profesiones que tiene como objeto o materia los asuntos de este mundo¹7.

Pero el esquema clásico en el que se situaban los consejos evangélicos salta, dice Seitz, como fruto tanto del empeño cristiano de muchos fieles, como de la reflexión teológica. Aquellos, contemplando la vida oculta de Cristo y la de los primeros cristianos, han alcanzado la convicción de que la vida cristiana no es algo irrealizable en medio del mundo, demostrando con su ejemplo que se pueden vivir las virtudes y las bienaventuranzas en medio del mundo, justamente a través de la existencia cotidiana¹⁸.

La reflexión teológica, por su parte, afirma la unicidad del mandamiento e vangélico dirigido a todos como la única vía para la perfección, sin identificar dicha vía con la vida religiosa. De este modo, el religioso se distingue como testigo privilegiado del Evangelio que anticipa con su vida el reino; y el fiel debe alcanzar la misma perfección y santidad viviendo su vocación bautismal en una situación secular: en el mundo, asumiéndolo con todo su entorno en el Reino¹⁹.

II. LA LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD

La doctrina del último Concilio al respecto se puede resumir en cuatro puntos fundamentales:

1. Todos los cristianos estamos llamados a la santidad

Como es sabido, el cuarto y último capítulo del segundo esquema²⁰ de lo que más tarde sería la Constitución Dogmática *Lumen gentium*, llevaba como

- 16. *II-II*, q. 184, a. 3c.
- 17. Ibidem.
- 18. *Acta Synodalia*, II/IV, 725: «Ils ont montré par leur exemple concret qu'on pouvait être pauvre, chaste, soumis, qu'on pouvait pre n d re les béatitudes à la lettre et appliquer loyalement la Loi nouvelle, tout en restant dans le monde, non pas malgré cette existence quotidienne engagée dans l'économie terre st re, mais par celle-là même».
- 19. *Ibidem*: «On distingue ainsi, plus nettement qu'autrefois, le religieux, témoin privilégié de l'Evangile, qui se met d'emblée dans une situation d'anticipation de l'état du Royaume, et le fidèle, qui doit atteindre la même fin, le même plénitude, la même sainteté, mais en réalisant peu à peu la vocation de son baptême dans une situation séculière: dans le monde, avec tout son milieu à assumer avec lui dans le Royaume».
 - 20. Cfr. Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia, in AS II/I, 215-281.

título «So b re la llamada a la santidad en la Iglesia». En la discusión de dicho esquema se pusieron de manifiesto dos tendencias: mientras una ponía en est recha conexión la llamada universal a la santidad y la vida religiosa, la otra pedía que se tratara de ambos temas evitando todo tipo de confusión. Según esta segunda tendencia, se debería tratar de la llamada universal a la santidad como de un argumento a se y no limitarse a hacer de él una simple intro d u cción al tratamiento de la vida religiosa. De ahí que un grupo de Padres pidiera que el tema entrase a formar parte del capítulo que trataba del Pueblo de Dios²¹. Debería aparecer claramente, también gracias a la disposición de los temas, que la llamada universal a la santidad tiene que ver con el pueblo de Dios como tal, y que no dice relación sólo a algunos de sus miembros.

El ruego no fue plenamente atendido y así el tercer esquema de la Constitución dedicará su capítulo V al tema de la llamada universal a la santidad en la Iglesia, situándose a caballo entre los dedicados a los laicos (IV) y a los religiosos (VI). Algunos Padres siguieron pidiendo que, precisamente por su carácter general, se hablase de la llamada universal a la santidad en la parte inicial del documento. La Comisión Doctrinal no aceptó la petición, sin dar para ello razones doctrinales, limitándose a decir que el texto había sido ya a probado y no se podía cambiar. La Comisión enviaba, no obstante, a la *Relatio adiuncta*, donde se exponía la *ratio* de la distribución del texto. Allí se explicaba que la distinción entre clérigos, religiosos y laicos se mueve en dos planos diferentes de la realidad eclesial. La distinción clérigos-laicos opera en el plano institucional y tiene como fundamento la institución divina de la jerarquía; la realidad del estado religioso se mueve, en cambio, en un nivel diferente, a saber, en el de los modos concretos en los que se realiza o actualiza la vocación a la santidad²².

En el esquema definitivo de la Constitución *Lumen gentium*, el capítulo V seguirá siendo dedicado a la llamada universal a la santidad. El Concilio subraya ante todo el carácter universal de la llamada. Todos, en efecto, están llamados a ella. Ser fiel, formar parte de la Iglesia, significa ser justificados en Cristo Jesús mediante el Bautismo, participar de su misma vida y ser hechos realmente hijos de Dios, partícipes de la naturaleza divina, santos. Y como tales están llamados a vivir los cristianos, manteniendo y perfeccionando el don recibido²³.

- 21. Cfr. AS, II/IV, 60.
- 22. Cfr. AS III/I, 330-331.

^{23.} Lumen gentium, 40. Recordando la doctrina contenida en los nn. 40-42 de Lumen gentium, Pablo VI, años más tarde, en el Motu proprio Sanctitas clarior, con el que regulaba más adecuadamente el proceso re la tivo a las causas de beatificación y canonización, afirmará que el Concilio Vaticano II se había cuidado de poner de relieve la nota de la santidad de la Iglesia y había llamado repetidamente («etiam atque etiam») a todos los cristianos, sin importar la condición o el género de vida a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad. En el citado documento, Pablo VI, con expresión fuerte, no duda en caracterizar dicha llamada o invitación del

El Concilio subraya la universalidad de la llamada en la doble clave o nivel de que acabamos de hablar. «Todos los fieles, dice, de cualquier estado o grado, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad»²⁴. Todos, sin que importe el modo, la condición, estado o circunstancias concretas en que dicha llamada será personalmente actualizada. «Todos en la Iglesia, perte n ezcan a la jerarquía o sean guiados por ella, están llamados a la santidad»²⁵, dice el Concilio subrayando ahora la universalidad de la llamada en clave eclesiológica-institucional. Desde este punto de vista, en efecto, no existe otro modo de estar en la Iglesia: o se pertenece a la jerarquía o se está bajo su guía y autoridad. No hay en cambio diferencia que valga cuando se habla de la llamada a la santidad: cuantos pertenecen a la Iglesia son igualmente destinatarios de la llamada a una única santidad.

2. Todos estamos llamados a una única santidad

Al inicio del n. 41 de *Lumen gentium* se lee: «En los varios géneros de vida y en las distintas profesiones todos los que son movidos por el Espíritu de Dios practican una única santidad». Es bien conocido que en el penúltimo esquema se hablaba de «una y la misma santidad» (*una et eadem sanctitas*)²⁶. En la redacción final se hablará sólo de «*una sanctitas*». La Relación General explicó el cambio aduciendo la petición de varios centenares de Padres, los cuales deseaban que junto a la unidad de la llamada a la santidad, se pusiera también de rel i e vela variedad o diversidad de la misma. Se admitía así implícitamente en el nuevo texto una cierta diversidad en la única santidad a la que todos somos llamados: una diversidad «*secundum grados et vocationes*». Algo semejante, podríamos decir, a lo que ocurre en la escala de los seres: la perfección que alcanza un determinado orden de seres, la racionalidad, es única; se trata de la perfección que supone estar dotados de un alma racional. Pe ro eso no significa ni que todos los hombres sean igualmente inteligentes ni que posean el mismo grado de libertad ni que todos tengan el mismo tipo de inteligencia.

La santidad a la que el cristiano está llamado es específicamente la misma, aunque se alcance por vías vocacionales diferentes y admita realizaciones cuantitativamente diversas. Pe ro es importante notar que la mayor o menor

Concilio como el sentido más genuino, la naturaleza o aspecto más auténtico, el corazón, del magisterio conciliar («habetur tamquam proprietas ipsius conciliaris magisterii») y, en cierto modo, su fin último («eiusque veluti ultimus finis») (AAS 61 (1969) 149-150). Las palabras del Papa no dejan lugar a dudas sobre la decisiva importancia que atribuye a la doctrina sobre la llamada universal a la santidad en el conjunto de las solemnes enseñanzas del último de los Concilios ecuménicos celebrados en la Iglesia.

- 24. Ibidem.
- 25. Ibidem, 39.
- 26. ASII/I, 280.

santidad, los diversos grados que la misma puede alcanzar, no mantienen relación esencial con las distintas vías seguidas para alcanzarla. La pericia con la que un cirujano realiza una intervención quirúrgica y la consiguiente perfección de ésta no depende esencialmente del valor del instrumental usado, aunque sí pueda decirse que, considerados en sí mismo, unos determinados instrumentos son superiores o más perfectos que otros, mas no guardan una relación esencial o necesaria con el buen o mal resultado de la intervención. El lo gro del fin, el buen resultado de ésta no se debe fundamentalmente a la mayor cualidad del instrumental. El grado de santidad no depende tampoco, esencialmente, de la vía seguida para alcanzarla²⁷. La vía tiene que ver con la historia personal de cada hombre o mujer, mientras la santidad es meta final común a todos ellos y tiene que ver con las gracias recibidas y con la fiel re spuesta a las mismas por parte de los hombres.

La santidad como meta de la vida de todo cristiano se sitúa entre los elementos que acomunan a todos los miembros del Pueblo de Dios: «Común es la dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, común la gracia de los hijos, común la vocación a la perfección, única la salvación, como una la esperanza, una unidad sin divisiones» ²⁸. La diversidad de vocaciones en la Iglesia tiene que ver no tanto con la santidad a la que todos están llamados, cuanto con la naturaleza misma de la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo, organismo sobrenatural en el que los cristianos desempeñan funciones y tareas diversas, y que está dotado de los dones y carismas que cada uno recibe para la edificación de todo el Cuerpo²⁹.

3. Todos estamos llamados a la santidad allí donde el Señor nos ha puesto

En efecto, el Concilio, recuerda con claridad que «en los varios géneros de vida y en las distintas profesiones todos los que son movidos por el Espíritu de Dios practican una única santidad»³⁰. La santidad o perfección a la que cada uno está llamado es la que corresponde al propio estado³¹. Más aún, las di versas condiciones de vida, las distintas ocupaciones, son en realidad caminos para alcanzar la propia santificación. Los cristianos son llamados a la san-

^{27.} Cfr. //-//,q. 184, a. 4c.

^{28.} Lumen gentium, n. 32.

^{29.} *Ibidem*. «Si pues en la Iglesia no todos caminan por la misma vía, todos, sin embargo están llamados a la santidad». *I bidem*, n. 40: «El Señor Jesús, maestro y modelo divino de toda perfección, ha predicado la santidad de la vida a todos y a cada uno de sus discípulos de cualquier condición...». *Ibidem*, n. 41: «Cada uno según los propios dones y las propias funciones debe avanzar sin retardos por la vía de la fe viva, que enciende la esperanza y actúa por medio de la caridad».

^{30.} Ibidem, n. 41.

^{31.} *Ibidem*, n. 43: «Todos los fieles, por tanto, están invitados a tender a la santidad y a la perfección del proprio estado».

tidad en y a través de las «circunstancias» en las que se desarrollan sus vidas. Esas circunstancias son las que tienen que santificar, y sólo así, santificando la p ropia situación, el concreto camino querido por Dios para cada cristiano, se progresa en la santidad. El matrimonio y las ocupaciones seculares, lejos de ser un obstáculo a la caridad, resultan ser, por el contrario, vocaciones concre ta s en las que se concretiza la llamada a la santidad que a todos dirige Dios nuestro Señor. Así, dirá el Concilio, los esposos deben santificarse «siguiendo su propio camino»³², y quienes se dedican «por razón de su propia vocación»³³ a las tareas seculares, deben santificarlas y de ese modo santificarse.

Es evidente que quienes desempeñan las más variadas profesiones, se ocupan de los negocios y cuestiones humanas, y viven en las condiciones ordinarias de la vida familiar, disponen de los mismos medios sobrenaturales que los demás cristianos para vivir en estrecha comunión con Cristo: sacramentos, oración, medios ascéticos..., pero los laicos deben usarlos de manera que, «mientras cumplen con rectitud los mismos deberes del mundo en las normales condiciones de vida, no separen la unión con Cristo de la propia vida, sino que, desarrollando la propia actividad según el querer divino, crezcan en ella» ³⁴.

El nervio de la doctrina de Santo Tomás, a la que antes se ha aludido, sigue siendo perfectamente válido en el cuadro de la doctrina conciliar sobre el tema, pues centra la perfección y plenitud cristianas en la caridad. Pero el Santo se movía en el horizonte teológico-moral de su tiempo, que veía en el matrimonio mismo y en la dedicación a las tareas seculares un impedimento u obstáculo para alcanzar la perfección cristiana, condicionando así su postura en el tema de los consejos evangélicos. Como acabamos de ver, el Concilio Vaticano II no duda, en cambio, en afirmar que el matrimonio y la dedicación a las tareas seculares son vías por las que el cristiano puede subir a las más altas cimas de la perfección cristiana. Se puede discutir hasta qué punto la santidad resulta más o menos difícil de alcanzar en uno u otro estado, pero lo que ya no es objeto de discusión es la doctrina según la cual la santidad, la perfección de la caridad, se puede y se debe alcanzar a través de las personales circunstancias, de la profesión o estado, que el Señor mismo ha querido para cada uno. La común vocación toma después cuerpo en la concreta vocación personal, de la que forma parte, inseparablemente, la vocación humana. En y a través de esa vocación personal, concreta y única, como concreto y único es cada uno de nosotros, debe realizarse existencialmente la común y universal llamada a la santidad.

^{32.} Ibidem, n. 41.

^{33.} *Ibidem*, n. 31: «Pertenece a los laicos, por su misma vocación (*ex vocatione propria*) buscar el Reino de Dios tratando las cosas seculares y ordenándolas según Dios».

^{34.} Apostolicam actuositatem, n. 4.

III. LEY Y VIDA MORAL

La cuestión de la distinción entre consejos y preceptos recibe nueva luz a partir de la presentación que el Magisterio y la Teología Moral hacen hoy de la natural ezade la vida y ley morales.

Juan Pablo II afirma en *Veritatis splendor* que «la vida moral se presenta como respuesta debida a las iniciativas gratuitas que el amor de Dios multiplica en relación con los hombres»³⁵, una «respuesta de amor» a las intervenciones de Dios en favor de los hombres. Si «reconocer al Señor como Dios es el núcleo fundamental, el corazón de la ley»36, el nervio de la vida moral es el rendido reconocimiento del Dios que se re vela al hombre como su Señor. Reconocimiento total, aceptación rendida, vivida, de la soberanía divina, radical disponibilidad a la voluntad de Dios: éste es el corazón de la vida moral, su realidad más auténtica, lo que la define de manera radical. La vida moral del cristiano no es otra cosa sino el sí incondicionado que el hombre pronuncia apenas conoce la voluntad de su Dios. La vida nueva, en efecto, es la participación en la vida divina, la vida de Cristo en el cristiano que se inaugura con el Bautismo y que exige un comportamiento nuevo³⁷. La vida moral es «natural» desarrollo de la vida de la gracia, de la nueva naturaleza recibida que es principio de actividad también nueva; desarrollo y actividad que no saben de límites prefijados.

Toda la existencia terrena de Jesús, desde su ingreso en este mundo hasta el momento de su muerte, no es otra cosa que un sí continuo a la voluntad del Padre³⁸. Su alimento será el cumplimiento de la voluntad de su Padre Dios (*In* 4, 34). Esa es, por tanto, la ley más íntima de la vida del cristiano, y a su cumplimiento tiende por su misma naturaleza la vida del bautizado. La moral cristiana es, pues, una moral de perfección, puesto que se trata de identificarse con el Padre: ser perfectos como el Padre celeste es perfecto (*Mt* 5, 48).

Lo mismo que se puede dar una visión torcida y reductivadela ley moral, también cabe entender los mandamientos de Dios de manera equivocada, interpretándolos de manera legalista. Para entenderlos correctamente hay que contemplarlos desde Cristo mismo, pues Él ha venido a llevar la ley a su cumplimiento, a su perfección (Mt5, 17). Él es, como dice san Pablo «la plenitud de la ley» (Rm10, 4). La ley antigua es figura de la nueva y debe ser vista a la luz de ésta. Cristo la lleva a su perfección «interiorizándola y radicalizándola» Él mismo es ley para el cristiano, norma viviente: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (In14, 6). Y lo es porque en el Bautismo el cristiano re n a c e

^{35.} Veritatis splendor, 10c. De ahora en adelante citaremos como VS este documento.

^{36.} Ibidem, 11a.

^{37.} Cfr. Col3, 1-4.

^{38.} *Hb* 10, 7.9.

^{39.} VS 15b.

a una nueva vida, la vida divina en Cr i s t o. Sólo si se nos dona la vida de Cr i s t o se puede pensar en convertirnos, de verdad, en sentido fuerte, en discípulos de Cr i s t o. La perfección y la vía para alcanzarla están en Él: «seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana» 40. Se trata de adherirse a su persona, de compartir su vida y destino, de participar a su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre. Dicho de otra manera: «El actuar de Jesús y su palabra, sus acciones y sus preceptos constituyen la regla moral de la vida cristiana. En efecto, estas acciones suyas, particularmente la pasión y la muerteen cruz, son la revelación viva de su amor al Padre y a los hombres» 41.

Éste es el amor que el cristiano debe imitar y ésta es la medida del amor: amaos como yo os he amado. Jesús llama al joven a seguirlo en la vía de la perfección; es decir, le pide ser perfecto en el mandamiento del amor, vivir sus más altas exigencias. De ahí que «los mandamientos no se pueden entender como un límite máximo que no hay que pasar, sino, más bien, como un camino abierto de perfección moral y espiritual, cuya alma es el amor»⁴². Es ese el sentido del Discurso de la Montaña: el cristiano no puede quedarse en las primeras exigencias del amor. Es preciso que su justicia posea más quilates que la de los escribas y fariseos. Estos son censurados duramente por Jesús porque se limitan a «cumplir», a observar el mínimo, aplicando a la ley divina esquemas humanos. Jesús mismo, dice el Papa, «es el "cumplimiento" vivo de la ley en cuanto que realiza su auténtico significado con el don total de sí mismo: Él mismo se convierte en Ley viviente y personal, que invita a su seguimiento; da mediante el Espíritu la gracia de compartir su misma vida y su mismo amor y o f rece la energía para testimoniarlo en las elecciones y en las obras»⁴³. Si no se interpreta la ley cristianamente, es difícil substraerse al peligro del legalismo; con el peligro de vivir una ley que no ha alcanzado todavía su perfección. En Cristo, los mandamientos muestran en cambio su «apertura y orientación a la perspectiva de la perfección que es propia de las bienaventuranzas»⁴⁴, invitan a seguir a Cristo y a vivir en comunión de vida con Él. Ciertamente, la observancia de las exigencias morales de los mandamientos constituye el «terreno indispensable»⁴⁵ en el que puede germinar y madurar «el deseo de la perfe cción, es decir, de la realización de su significado completo o perfecto en el seguimiento de Gristo»46.

Quien está animado por el Espíritu y desea servir a los demás, encuentra en la ley la vía fundamental para practicar el amor libremente elegido y vivido. «Advierte la urgencia interior —una verdadera necesidad y no ya una constric-

^{40.} Ibidem 19c.

^{41.} Ibidem 20a.

^{42.} *Ibidem* 15b.

^{43.} Ibidem.

^{44.} Ibidem, 16c.

^{45.} Ibidem, 17a.

^{46.} Ibidem.

ción— de no quedarse en las exigencias mínimas de la ley, sino de vivirlas en su "plenitud" 47 .

Seguir a Cristo no puede ser, pues, una «imitación exterior»; ser su discípulo (seguir y ser discípulo viene a ser lo mismo) «significa ser conforme a Él »⁴⁸. La moral cristiana es, por tanto, una moral sacramental y eclesial: el bautismo configura radicalmente a Cristo, lo reviste de Cristo (*Gal* 3, 27); el bautizado recibe una vida nueva (*Rm* 6, 3-11): viviente por Dios en Cristo Jesús, es llamado a caminar según el Espíritu y a manifestar sus frutos en la vida (*I Co* 11, 23-29)⁴⁹.

La ley moral cristiana tiene, pues, algunas características peculiares: es una ley de perfección, una ley que expresa el dinamismo íntimo de la vida nu e vadel cristiano y cuya observancia no puede, por su propia naturaleza, inducir a conformismo o constituir un motivo de autosatisfacción, puesto que se abre siempre a nuevos desarrollos: el cristiano es consciente de que el camino que le queda por recorrer es siempre mayor que la distancia ya salvada. Ley del amor es la identificación con Cristo; de ahí la íntima, profunda y, a la vez, s e rena insatisfacción, que acompaña siempre al cristiano. Satisfacción orgullosa podría causarla sólo una ley cuyo pleno cumplimiento estuviese por entero en nuestras manos: una ley que, como las propiamente humanas, admitiese un claro y perfecto cumplimiento. La ley de Cristo, la ley nueva en lo que de más original posee, no puede nunca ser enteramente, plenamente cumplida: es a la vez, camino y término, vía y meta. Siempre cabe mayor amor, mayor fidelidad, mayor empeño, mayor humildad, más alegría... Bien consciente de ello era San Josemaría Escrivá cuando espoleaba la fidelidad de sus hijos del Opus Dei y de todos, con un insistente y continuo: «Más, más, más». La ley del amor, ley de la existencia cristiana, es ley de exigencias nunca satisfechas o cumplidas del todo.

De ahí que el Papa precise que «el amor y la vida según el Evangelio no se pueden pensar ante todo en la forma del precepto, porque lo que mandan va más allá de las fuerzas del hombre: son posibles sólo como fruto de un don de Dios que sana y cura y transforma el corazón del hombre por medio de su gracia» (Es una posibilidad que sólo la gracia abre al hombre (Jn 4, 7ss.).

^{47.} Ibidem 18a.

^{48.} Ibidem 21a.

^{49.} Ibidem 22a.

^{50.} *Ibidem* 23b.

^{51.} Ibidem, 24, a; 22c.

IV. TODOS LIAMADOS A SER DISCÍPULOS

«La vocación al amor perfecto no está re s e rvada sólo a un grupo de personas» ⁵². Se trata de una verdad que el Papa lee precisamente en un texto tan emblemático como el que cuenta la escena del joven rico. La invitación, la p ropuesta: «ve y vende todo lo que tienes», y la promesa: «y tendrás un tesoro en el cielo», tienen alcance universal; formulan sencillamente la radicalización del amor al prójimo que entraña la ley nueva, de la misma manera que la invitación «ven y sígueme» constituye la nueva forma concreta que debe adoptar el amor a Dios: «mandamientos e invitación están al servicio de la misma e indivisible caridad que espontáneamente tiende a la perfección» ⁵³. El Papa insiste en que la llamada a seguirlo la dirige Jesús a todos, comenzando por los Doce, a quienes confía una particular misión: «ser su discípulo es la condición de todo creyente» ⁵⁴. Es lo que Jesús pide a todo hombre que quiere seguirlo: «si alguien quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (*Mt* 16, 24).

El Evangelio propone fundamentalmente algo así como una doctrina general sobre la vida cristiana. Uno de los elementos básicos de dicha doctrina es el que se refiere a la «llamada», sin más precisiones, que el Señor dirige a todos y que contiene exigencias radicales igualmente universales y substancialmente idénticas.

Jesús inicia su ministerio llamando a la conversión e invitando a creer en el Evangelio que anuncia (Mc 1, 15). Inmediatamente llama a algunos a seguirlo, sin que tenga de ellos un previo y directo conocimiento (Mc 1, 16ss.). A algunos los llama por su nombre; constituirán un grupo de discípulos enteramente particular: recibirán el nombre de apóstoles, para que estén con él, para enviarlos a predicar y para darles el poder sobre los demonios (Mc 3, 13-15; Mt 10, 1-4). Jesús, contemporáneamente, comienza a enseñar a la multitud y a realizar milagros, de manera que se empieza a hablar de Él, y su fama se extiende en las poblaciones de los alrededores del lago de Genesaret. Como fruto de esta fama, multitudes enteras corren de todas partes para escucharlo. Discípulos y multitud son, a la vez, los destinatarios del Discurso de la Montaña, que encierra el núcleo principal de la enseñanza moral del Maestro. Los discípulos no parecen ser objeto de una enseñanza esotérica, exclusiva, reservada a ellos. En distintas ocasiones insiste el Evangelio en que sus exigencias morales, incluso las más radicales, se dirigen a todos: «Convocando a la multitud junto con sus discípulos les dijo: 'Si alguno quiere venir en pos de mí, niegue a sí mismo y sígame"» (Mc 8, 34). A los discípulos les explica, sí, con mayor claridad y más detenimiento

^{52.} Ibidem 18b.

^{53.} Ibidem 17b.

^{54.} *Ibidem* 19b.

la doctrina impartida a todos (*Mc* 10, 10-12; *Mt* 13, 11ss.); pero los contenidos fundamentales son los mismos.

Sea quien sea el destinatario de su mensaje, éste presenta idénticas características de radical exigencia. Las palabras del Señor, en efecto, no cambian su sustancia sea que se dirijan a los apóstoles, a la multitud o a una persona particular. Llama a los apóstoles a seguirlo y estos dejan todo, abandonando padre, barcas y redes. En el caso del joven rico el abandono de todo y la sequela tienen también un alcance directamente cristológico; hacen referencia inmediata a la nueva ley, a la «ley perfecta», la ley que Cristo ha llevado a su perfección, a su «cumplimiento», que se convierte así, a la vez, en ley que hace perfectos.

La ley antigua no es capaz de hacernos alcanzar la promesa, de dar la vida eterna y llevar a la perfección. Lo dice espléndidamente el autor de la Carta a los He b reos: «Puesto que la ley posee sólo una sombra de los bienes futuros y no la realidad misma de las cosas, no tiene el poder de llevar a la perfección...» (10, 1). La ley nueva, la ley de la perfección exige vender todo lo que se tiene y darlo a los pobres; ese es el modo de alcanzar la realidad de los bienes futuros; quien así hace, adquiere un tesoro en el cielo (*Mc* 10, 17ss., *Mt* 19, 21).

En realidad, en el famoso pasaje de San Mateo encontramos la traducción a un joven rico de las exigencias universales, dirigidas a todos. Ante la p regunta del joven por lo que es necesario para entrar en la vida eterna, el Senor remite a los mandamientos, es decir, a la ley como se propone en Ex 20, 12-16; $L\nu$ 19, 18; Dt 5, 16-20. Después, ante la afirmación del joven de que ya cumple la ley, el Señor le señala una meta más alta, una meta que lo hará perfecto. Para serlo no basta ya la observancia de la ley antigua; perfecto es, en cambio, el que cumple la *ley perfecta* que Jesús enseña y que se cifra, en definitiva, en Él mismo: seguirle, ser de ve rdad discípulo suyo exige vender todo lo que se tiene y darlo a los pobres. No se puede, en efecto, tener dos señores (Mt 6, 24), pues la fidelidad a uno se re vela antes o después incompatible con la fidelidad al otro. Quien sigue esta ley perfecta obtiene una particular, nueva y superior, «más perfecta», justicia que supera la de los escribas y fariseos; sólo ella permite la entrada en el reino de los cielos (Mt 5, 20). Como puede observarse, el contexto doctrinal es aquí el mismo que en el pasaje del joven rico: la justicia que permite entrar en la vida, en el reino, no puede ser causada por la ley que siguen los escribas y fariseos, la ley antigua («Habéis oído que fue dicho... pero Yo os digo...», Mt5, 21ss.); para entrar en la vida se precisa de una justicia superior, más «abundante», «más perfecta», que sólo puede tener como causa una ley también «más perfecta».

De otra parte, la fórmula «si quieres ser perfecto...», aparece en otros contextos en los que resulta evidente que con ella se expresa un principio general. Se dice así en Mc 8, 34ss.: «Si alguno quiere seguirme—la sequela personal siempre como trasfondo de toda exigencia— niéguese a sí mismo...», es decir: para seguirle es necesario tomar la cruz... Más adelante, se repite la fór-

mula: si uno quiere salvar su alma, la perderá. Es evidente que se trata de una expresión que va más allá de una «simple» propuesta, es decir, de una invitación, de una simple posibilidad que podemos acoger y hacer realidad o no. Se trata, en el fondo, de la expresión de un deber con la forma de una invitación.

La misma doctrina expondrá Jesús en otros momentos de su predicación: para ser digno de Él hay que tomar su cruz y seguirlo, de manera que no se puede *amar a nadie, ni siquiera al padre o a la madre* más que a Él (*Mt* 10, 37). Es más, para seguirlo, para ser su discípulo, es necesario no sólo *vender todo lo que se tiene*, sino estar dispuesto a *perder la propia vida*. En el caso del joven rico no se trata, por tanto, de algo básicamente diverso de lo que se contiene en la enseñanza que el Señor dirige a todos: el reino de Dios, la prom esa, es como un *tesoro escondido* en el campo o como una *perla preciosa*. Qui en lo/la halla, *va, vende todo lo que tiene* y lo/la compra (*Mt* 13, 44-46). De hacerlo de otro modo quedará fuera del reino.

Conclusión

Vaya por delante que nadie puede razonablemente dudar del pæcioso don que re p resenta para la Iglesia la vida religiosa o, de manera más general aun, la vida consagrada. De ella se beneficia, en efecto, toda la Iglesia y todos en ella⁵⁵, entre otras cosas porque ayuda a mantener vivo el sentido escatológico de la existencia y hace visibles ya aquí los bienes del re i n o⁵⁶. Se reconoce de buen grado que la vida consagrada hunde sus raíces en los ejemplos y en las enseñanzas de Jesús⁵⁷; se la acepta con sentida gratitud como don que Dios Padre hace a su Iglesia por medio del Espíritu Santo⁵⁸; se tiene viva conciencia de que la vida consagrada, en la variedad de sus carismas, representa una enorme riqueza para la comunidad eclesial⁵⁹; el ejército de hombres y mujeres que han vivido la radicalidad de su amor a Dios y al prójimo en la profesión de los consejos evangélicos constituye un permanente objeto de admiración⁶⁰; se constata, en fin, que la Iglesia tiene necesidad de la contribución espiritual y apostólica de una vida consagrada dotada de nuevo vigor⁶¹.

Por otro lado, según enseña el Concilio Vaticano II, entre la vidareligiosa y consagrada y los así llamados consejos evangélicos se da una estrecha y profunda relación⁶². Tales consejos hunden sus raíces en la linfa viva del Evan-

- 55. Lumen gentium, 44.
- 56. Ibidem.
- 57. Exhort Apost. Postsin. Vita Consecrata, 1.
- 58. *Ibidem*, 1, 5.
- 59. Ibidem, 2.
- 60. Ibidem 5.
- 61. Ibidem 13.
- 62. Lumen gentium, 44.

gelio y se fundan en las palabras y ejemplos del Se ñ o r⁶³, como ocurre, de otra parte, con todo lo que merece el nombre de cristiano.

Los modos de expresarse reflejan frecuentemente el universo conceptual en que uno se mueve. Por eso es importante privilegiar modos de hablar que re velen un mundo donde encuentren su lugar adecuado verdades morales fundamentales como la común y universal llamada a la santidad, y la variedad y multiplicidad de los modos particulares de alcanzarla, según las distintas vo caciones y carismas, sin que la insistencia en una de dichas verdades obscurezca, desfigureo haga olvidar la rel e vancia e importancia de la otra. Podría inducir a error si se hablara, por ejemplo, del seguimiento de Cristo que toma cuerpo en la profesión de los consejos evangélicos como del único seguimiento radical de Cristo, sugiriendo así, más o menos abiertamente, que se agotan ahí las posibilidades que un cristiano tiene de vivir con radicalidad el Evangelio. Es cierto que se puede dotar al concepto de radicalidad de un significado peculiar, pero usado sin mayo res precisiones en nuestro contexto parecería reducir e r réneamente la vivencia plena, total, heroica de algunas virtudes al ámbito de la vida consagrada. Es claro, en cambio, que la obediencia y la pobreza —la virginidad re p resenta un caso particular que merece un análisis aparte— son virtudes cristianas que pueden ser vividas cristianamente de modo heroico, pleno, sin que deban adoptar la modalidad que se encarna en el consejo eva ngélico. Dicho de otro modo, la obediencia y la pobreza son, antes que nada y esencialmente, virtudes cristianas, no simples consejos.

Los textos del Magisterio de la Iglesia que precisan la naturaleza, fundamentos, fines e importancia de la vida consagrada, tienen buen cuidado de distinguir entre las realidades que pertenecen a la esencia misma de la vida cristiana y las modalidades, por relevantes que sean, que la misma puede adoptar. Así, por ejemplo, la misma Exhortación Apostólica Postsinodal Vita Consecrata afirma: «En ella (es decir, en la existencia cristiforme de la vida consagrada), en efecto, la consagración bautismal es llevada a una respuesta radical en el seguimiento de Cristo mediante la asunción de los consejos evangélicos...»⁶⁴. La fórmula «mediante la asunción» o «asumiendo», gerundio modal, indica la peculiar radicalidad que adopta la común condición cristiana, con base en el Bautismo, cuando se profesan y viven los consejos evangélicos. Se trata de un modo de vivir la radicalidad, no es expresión de exclusividad. Si no fuera así habría que decir que la consagración bautismal no puede ser vivida radicalmente más que en la vida consagrada. Admitiendo que el seguimiento radical de Cristo es algo exclusivo de la vida consagrada, parecería abrirse de nuevola puerta a posiciones y actitudes que son consideradas con razón definitivay felizmente superadas.

^{63.} Ibidem 43.

^{64.} No 14; cfr. también los nn. 15 y 16.