



Poco después de su nombramiento como nuevo prefecto del Dicasterio de la Doctrina de la Fe, Víctor Manuel Fernández se quejaba en una entrevista de las críticas que había recibido por un libro que escribió cuando era un joven sacerdote. El cardenal Fernández tenía razón al pedir que se evaluara su teología sobre la base de su amplia producción académica. En este artículo examino sus contribuciones teológicas más importantes [1]. La tarea es de particular interés por la responsabilidad que el Papa Francisco ha confiado al cardenal Fernández de custodiar el depósito de la fe y promover su conocimiento y estudio.

Fernández ha escrito innumerables libros para ayudar a los pastores y acompañar a los fieles en la oración. Dejaré de lado esta ingente producción para centrarme en sus textos más teológicos. Las principales obras son un manual de teología de la gracia [2] y una exposición razonada de la espiritualidad cristiana [3]. Hay numerosos artículos publicados en revistas especializadas que cubren temas como la exégesis bíblica, antropología teológica, teología moral, método teológico, la Trinidad, el ecumenismo, etc. [4]. En la selección de los temas, me ha ayudado la propia descripción que Fernández hace de su teología [5].

Como mostraré, Fernández señala acertadamente la centralidad de la caridad en el conjunto de la doctrina cristiana. La pregunta que me gustaría plantear es la siguiente: ¿Cuál es la visión de Fernández de la caridad? Si, como dice San Pablo, "la caridad edifica" (1Co 8,1), ¿cuál es la arquitectura de la caridad para que edifique la comunión entre el pueblo de Dios?

Comienzo con la identificación de la inspiración central de la propuesta de Fernández. A continuación, examinaré algunas de sus implicaciones para el debate teológico contemporáneo.

## 1. El pueblo como "contexto ineludible" de la teología

Las dos ideas inspiradoras de la visión de Fernández son las siguientes: a) la importancia de hacer teología "desde el pueblo"; y b) la primacía de la caridad, con la insistencia de que los principales actos externos de la caridad son los actos de misericordia. Ambas ideas proceden de una preocupación pastoral por presentar la fe a

los sencillos y de acompañarles en su camino en la fragilidad de su situación.

Fernández desarrolla una teología "desde el pueblo", inspirada por teólogos como Lucio Gera y Rafael Tello [6]. Él afirma que el pueblo cristiano, especialmente los sencillos y los pobres, posee una visión especial de las verdades de la fe, aunque tengan poco poder especulativo o racional. Hay formas de conocimiento de Dios que eluden a los eruditos y que la gente sencilla es más capaz de captar a través de la experiencia vivida del misterio divino. Fernández afirma haber encontrado esta idea en la perspectiva sapiencial de San Buenaventura, al que estudió para su tesis doctoral en la Universidad Católica Argentina.

Es importante subrayar que la teología del pueblo de Fernández se distancia de la teología de la liberación de inspiración marxista. Fernández critica a los teólogos de la liberación por no reconocer la sabiduría del pueblo, ya que, según el marxismo, el pueblo está alienado y necesita de instrucción para la lucha de clases [7]. Para Fernández, por el contrario, el pueblo posee una sabiduría que es la fuente originaria del conocimiento teológico. Por eso, el teólogo está llamado a acercarse a los pobres y a descubrir en ellos un profundo sentido de trascendencia, como se manifiesta, por ejemplo, en la piedad popular.

Esta valoración del contexto popular lleva a Fernández a escribir que, en lugar de *sensus fidelium*, sería mejor hablar de *sensus populi* [8]. La razón de este cambio es que con la expresión *sensus fidelium* los "creyentes" pueden verse como separados unos de otros y perder así el conocimiento que viene de su unidad como pueblo. Porque hay elementos de conocimiento que no son accesibles a la persona aislada, sino sólo a la persona en relación con el conjunto de toda la cultura.

En cuanto a la posición de Fernández, hay que señalar que, si bien es cierto que existe una dimensión comunitaria del conocimiento de los fieles, la expresión *sensus populi* por sí sola es insuficiente, pues ignora la centralidad de la fe. Sería mejor hablar de un *sensus populi fidelis*, es decir, de un sentido del pueblo fiel. De lo contrario, la visión sociológica del pueblo podría primar sobre la revelación como fundamento de nuestro conocimiento de Dios. Pues el pueblo como tal no es fuente de conocimiento teológico. No haber aclarado suficientemente este punto, expone la teología de Fernández a ciertos riesgos, de los que, como veremos, no escapa del todo.

Inspirado por esta teología del pueblo, Fernández escribió un comentario a la nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) sobre las obras del teólogo de la liberación Jon Sobrino [9]. La CDF objeta la afirmación de Sobrino de que la teología no puede tener como fundamento último la experiencia de los pobres, ya que la teología se basa en la revelación recibida en la fe. Fernández coincide con este juicio y reitera que el fundamento de la teología es la revelación. Sin embargo, no está del todo satisfecho con la respuesta de la CDF y vuelve a destacar el papel del pueblo. Según él, el pueblo, aunque no constituye el fundamento último de la teología, es su "contexto inmediato e inevitable" [10].

¿Cómo valorar esta propuesta? Es importante señalar que para Fernández el contexto no es algo accidental, sino que determina profundamente el conocimiento del objeto estudiado. Su descripción del *sensus populi* va en esta dirección, pues propone no tanto una teología del pueblo, sino una teología desde el pueblo. Fernández sostiene que nuestro conocimiento se sitúa en un contexto e influido decisivamente por él.

Es aquí donde la propuesta de Fernández podría ser problemática, si considerara la revelación y la experiencia del pueblo como dos fuentes paralelas. ¿No supondría esto situar la experiencia social, que puede estar contaminada por el pecado y el error, en un nivel similar a la Palabra revelada? ¿Qué hacer en caso de conflicto entre ambas? En un artículo posterior Fernández aclaró que el contexto del pueblo no puede considerarse "determinante para la teología" [11], pero insistió en que el pueblo es el contexto inmediato e ineludible de la teología.

Estoy de acuerdo con Fernández en que es importante considerar el contexto de la teología. Sin embargo, creo que es necesaria una matización importante: la propia revelación ya proporciona un contexto. El verdadero contexto inmediato e ineludible de la teología católica viene dado por la Iglesia como cuerpo de Cristo, que a su vez está enraizada en la Eucaristía y en la red de relaciones que ésta establece. Además, ya que la Eucaristía incluye en sí misma el orden de la creación, el contexto inmediato de la teología también viene dado por la "ecología humana" establecida por Dios en el principio, cuya piedra angular es la "única carne" de hombre y mujer. Este es el contexto universal que subyace a cualquier otro contexto cultural particular. El contexto de cada cultura debe tenerse en cuenta, pero sólo de forma secundaria, en función del contexto primario inmediato, que está marcado tanto por la Eucaristía como por la ecología humana integral establecida cuando Dios creó al varón y a la mujer y los unió en una sola carne (cf. Gn 1:27, Gn 2:24). Este es el modo de preservar la unidad de la visión católica que, de otro modo, variaría en su esencia de una cultura a otra, de una clase social a otra.

Aunque Fernández ha dejado claro que el contexto del pueblo nunca puede primar sobre la fe revelada, la influencia de su teología "desde el pueblo" parece haberle llevado a considerar algunos conflictos entre este contexto del pueblo pobre y la doctrina católica. ¿Cuáles son esos conflictos? El primero tiene que ver con la difícil situación en la que viven los pobres, entre ellos que "algunos aspectos de la moral cristiana están poco o imperfectamente desarrollados" [12]. El segundo se refiere a algunos errores, por parte de la gente sencilla, sobre elementos de la doctrina de la fe. Veremos más adelante cómo se posiciona Fernández ante estos conflictos. En primer lugar, es necesario repasar brevemente la noción de caridad que trata Fernández, ya que la presenta como una salida a esos conflictos.

## 2. La primacía de la caridad fraterna

La teología "desde el pueblo" de Fernández le invita a postular la primacía de la caridad como clave de la vida moral y de la espiritualidad de los fieles. De este modo, Fernández se sitúa en la mejor línea de la tradición moral católica. Además, Fernández se apoya en el análisis tomista de la caridad [13]. ¿Cuál es la lectura que Fernández hace del Aquinate?

Fernández ve la caridad como una participación en el dinamismo trinitario, que él entiende sobre todo como un éxtasis, es decir, un "salir de sí mismo". Por eso, cuando habla de caridad, Fernández se concentra en el amor fraterno como nuestro modo de salir hacia el prójimo. Además de este enfoque de la caridad como éxtasis fraterno, Fernández insiste sobre todo en la caridad como sostenimiento de los pobres en sus necesidades materiales concretas. Veamos más de cerca estas cuestiones.

### 2.1

Por un lado, Fernández defiende la idea de que, según Santo Tomás, la misericordia con el prójimo es "la más alta de las virtudes en cuanto a las obras externas" [14]. Por tanto, si bien el centro de la caridad es nuestra unión con Dios, su principal manifestación externa es la misericordia hacia el prójimo. Fernández utiliza este principio para argumentar, como veremos en la próxima sección, que en el discernimiento moral las obras de misericordia tienen prioridad sobre los demás mandamientos. Hay que hacer dos observaciones críticas sobre esta prioridad concedida a las obras fraternas de caridad.

En primer lugar, para el Aquinate los actos de misericordia superan a los actos de todas las demás virtudes que "se relacionan con el prójimo" (ST II-II, q. 30, a. 4 co.). Sin embargo, los actos de misericordia no son los mayores con relación a otros actos externos que se refieren a Dios. De hecho, Santo Tomás enseña que el martirio, en el que se ofrece la propia vida por amor de Dios (ST II-II, q. 124, a. 3 ad-2), es el acto externo en el que mejor se manifiesta la caridad (ST II-II, q. 124, a. 3 co.).

En segundo lugar, si leemos el contexto completo de la cita de Fernández en apoyo de su afirmación sobre la primacía de la misericordia, vemos que el Aquinate, a la pregunta de si la misericordia es la mayor de las virtudes, responde que no lo es. Santo Tomás sólo afirma que la misericordia puede ser considerada la mayor virtud de paso y en referencia a las virtudes que posee Dios, no a las virtudes que posee el hombre. Pues en el hombre la virtud (es decir, la caridad) que nos une a Dios, de quien recibimos todo lo bueno, prevalece sobre la misericordia. Por tanto, no es posible apoyarse en San Tomás para repetir, con referencia a las personas humanas, que la misericordia es la mayor de las virtudes. Para el Aquinate, la virtud de la obediencia, en la medida en que a través de ella ofrecemos nuestra voluntad a Dios, es mayor que todas las virtudes morales, incluida la misericordia (ST II-II, q. 104, a. 3) [15].

## 2.2

Esto nos lleva a un segundo rasgo de la visión de Fernández, que, al describir la caridad, insiste en que su principal manifestación externa es ayudar al prójimo a mejorar sus necesidades materiales. Por ejemplo, cuando Fernández presenta el pensamiento de Santo Tomás sobre los efectos de la caridad, insiste en la benevolencia y la limosna como los actos propios de caridad que dependen directamente de esta virtud [16].

Ahora bien, aquí hay una omisión importante, pues la misericordia no se centra principalmente en atender las necesidades materiales de nuestros hermanos y hermanas, sino en ayudarles a vivir en unión con Dios, que también incluye actos externos como la corrección fraterna (ST II-II, q. 33) [17]. Esta era ya la visión de san Agustín sobre la misericordia (De civitate Dei 10.6), que Santo Tomás sigue. La caridad se ordena hacia la comunicación del mayor bien al prójimo, es decir, a unir al prójimo con Dios. Precisamente por esta razón estamos llamados a amar al prójimo como a nosotros mismos, no más que a nosotros mismos. Amar al prójimo significa desear para él el mayor bien que deseamos para nosotros mismos, que es la unión con Dios.

Por supuesto, esta orientación hacia Dios no disminuye la importancia de ayudar al prójimo en sus necesidades materiales. La cuestión solo es que la ayuda al prójimo tiene su lugar propio dentro de la *ratio formalis* de la caridad, que es la unión con Dios. En consecuencia, esta ayuda material no tiene el valor paradigmático que le

atribuye Fernández, de modo que tendría prioridad sobre el cumplimiento de otros mandamientos. De hecho, el cumplimiento de los mandamientos es necesario para nuestra unión con Dios.

Si, como hace Fernández, damos prioridad a la caridad como amor fraterno (aunque sólo sea en términos de obras externas), y no como unión radical con Dios, es posible, como veremos, encontrar conflictos de la caridad con algunos mandamientos de la ley de Dios, o de la caridad con la proclamación de algunas enseñanzas de la Iglesia. Además, esta primacía de la caridad fraterna afecta a la comprensión de los sacramentos (estructurados en torno a la Eucaristía, sacramento de la caridad) y de la Iglesia que nace de estos sacramentos. Examinemos ahora estos cuatro aspectos: (3) la ley moral; (4) la confesión de fe; (5) la naturaleza sacramental de la Iglesia; y (6) las consecuencias para la eclesiología.

### 3. La caridad como criterio frente a los conflictos causados por la debilidad humana

La teología "desde el pueblo" muestra la preocupación de Fernández por tratar la fragilidad y debilidad humanas. Fernández destaca los condicionamientos, algunos de ellos derivados de la pobreza, que dificultan el cumplimiento de toda la ley moral. Sin embargo, añade Fernández, en medio de esta pobreza, los pobres encuentran una espiritualidad que les acerca a Dios, superando incluso a otros cristianos que son más fieles a los mandamientos.

Fernández trata de defender esta conclusión sin negar el valor de la enseñanza moral de la Iglesia. Al igual que su propuesta de una teología popular se distancia de la teología de la liberación al valorar la piedad popular, su propuesta moral pretende distanciarse de la teología liberal del disenso de la enseñanza moral católica, que según Fernández es típica de Europa pero no de América Latina [18]. ¿Cómo, entonces, Fernández mantiene tanto la validez de las normas objetivas y la posibilidad de una relación viva con Dios en conflicto con algunas de esas normas? Fernández sugiere dos maneras.

#### 3.1

En primer lugar, concede gran importancia a los factores que nos eximen de responsabilidad moral. Fernández se apoya en una doctrina católica común, citando el Catecismo (1735, 2352b). La doctrina sostiene que hay una diferencia entre un pecado objetivamente grave (como el adulterio o la anticoncepción) y la culpa ante Dios de la persona que lo comete. En efecto, hay factores que atenúan o incluso eliminan la responsabilidad, ya sea por ignorancia de la ley o por debilidad en su cumplimiento, causada en parte por una deficiente educación, heridas afectivas, condicionamientos sociales, etc.

Fernández ofrece una original interpretación de este principio. Para él, expresa la unicidad de cada persona ante Dios. Como dice, hablando de las múltiples espiritualidades presentes en la Iglesia, "la Iglesia misma reconoce esta desproporción entre su doctrina objetiva y el camino misterioso de cada persona cuando ella dice que se puede hablar de 'pecado grave, entendido objetivamente', pero sin poder juzgar la imputabilidad subjetiva" [19]. La ley moral objetiva tiene, pues, un valor general para todos, mientras que la responsabilidad subjetiva tiene en cuenta "el misterioso camino de cada persona". Esta separación entre la esfera objetiva y la subjetiva permite a

Fernández afirmar, por un lado, que él defiende la moral tradicional de la Iglesia y, por otro, que cada uno tiene su propio camino hacia Dios, aunque en algunos casos este camino entre en conflicto con los mandamientos de Dios.

Ahora bien, ¿cómo se ha interpretado esta falta de imputabilidad en la teología moral católica? En primer lugar, estas situaciones de no imputabilidad de un pecado son una grave deficiencia de la persona, no un reflejo de su vocación única e irrepetible. La falta de imputabilidad se debe a la ignorancia del mal cometido o a la ausencia de libertad para elegir el bien. Aunque uno no sea el causante de esta dramática situación, es una desgracia que uno no pueda ser considerado responsable de lo que ha hecho. Recordemos que, como ha mostrado Paul Ricoeur, una característica clave del "hombre capaz" es precisamente la imputabilidad de sus actos [20].

Además, esta falta de responsabilidad no puede deberse simplemente a la difícil situación en la que se encuentra la persona, sino a la privación de conocimiento y/o libertad. Ahora bien, Fernández parece incluir, entre estos factores atenuantes de la responsabilidad, también las circunstancias externas a la persona, como, por ejemplo, la dificultad de separarse de un segundo marido con el que se ha contraído matrimonio civil y con el que se tienen hijos [21]. Aquí estamos ya pasando de excusar a una persona por falta de disposición subjetiva a excusarla por las circunstancias en las que vive. Veamos esta última posibilidad.

### 3.2

La segunda vía propuesta por Fernández para excusar el cumplimiento de algunos mandamientos se basa en la consideración del amor fraterno como criterio superior a cualquier otro mandamiento moral. Según Fernández, conflictos subjetivos de deberes pueden surgir, y entonces el amor al prójimo es la norma a seguir en todo momento, sin excepción [22]. Para sostener esta opinión Fernández postula que la virtud de la caridad podría determinar directamente la racionalidad de una acción, sin referencia a la prudencia [23]. Fernández argumenta que la caridad es capaz de especificar el fin inmediato de algunas de nuestras acciones morales (como en los actos de misericordia), que se anteponen a otras acciones que están inmediatamente especificadas por la prudencia y por el resto de las virtudes. Así, en el caso de un conflicto subjetivo, la caridad tendría que seguirse incluso sin tener en cuenta la prudencia y las demás virtudes [24]. Es decir, la caridad actúa a través de la prudencia y las demás virtudes morales (ST I-II, q. 65, a. 3) precisamente porque la caridad asume todo lo que es humano para llevarlo a Dios. Si la caridad actuara sin tener en cuenta la plenitud de nuestra humanidad, negaría nuestro origen en el Creador y, por tanto, no podría unirnos a Él. Recordemos, por ejemplo, que, según el de Aquino, incluso el acto del martirio, ordenado por la caridad, está especificado por una virtud moral, es decir, por la fortaleza (ST II-II, q. 124, a. 2). Si este es el caso para el más excelente de los actos cristianos, ¿cómo podría no serlo para el resto de nuestros actos?

Es cierto que las opiniones de Fernández sobre este punto no son siempre coherentes. En un artículo publicado en 2006 parece sostener que los actos directamente especificados por la caridad (entendidos como los actos de misericordia) podrían justificar acciones contrarias a otros mandamientos, como en el caso de los actos anticonceptivos [25]. Incluso si una persona vive en contradicción objetiva con una norma moral, participaría del dinamismo trinitario de auto-trascendencia, por lo que no habría que hablar de pecado, sino de "auto-

trascendencia imperfecta" [26]. En 2011 aclaró que no estaba sugiriendo que la caridad pudiera cambiar la inmoralidad objetiva de un acto contrario a los mandamientos, sino que sólo se refería a situaciones de imputabilidad disminuida. En estas situaciones, según la aclaración de Fernández, la caridad podría seguir ayudando a la persona a acercarse a Dios en medio de un acto malo, pero no a través de ese acto malo. Más tarde, en una entrevista que Fernández concedió a La Civiltà Cattolica en 2023, volvió a insistir en la capacidad de la caridad para especificar directamente la racionalidad de una acción independientemente de la prudencia y de las demás virtudes. ¿Quiere decir, en contra de lo que escribió en 2011, que los actos específicos de caridad permiten justificar acciones contra algunos mandamientos en caso de conflicto con estos actos de caridad? [27].

Pero volvamos al objetivo declarado por Fernández de ayudar a las personas frágiles a crecer gradualmente en fidelidad al Evangelio. Es difícil ver por qué, para lograr este fin, es necesario o bien asumir una falta de responsabilidad en la persona o abandonar la coherencia entre la caridad y el resto de los preceptos de la ley. En cualquiera de los dos casos, al vivir en contra de los preceptos de la ley de Dios, el hombre se daña a sí mismo y disminuye su capacidad de amar. Este diagnóstico no impide a la Iglesia utilizar una pedagogía que, con sensibilidad y paciencia, ayude a la persona a emprender un camino de curación. Un médico, por ejemplo, puede tener que evitar decir a la cara de un paciente la palabra "cáncer", pero no puede, no puede engañarse a sí mismo ni al paciente diciéndole que no se preocupe, porque el paciente no siente dolor subjetivo o porque tiene una parte, aunque sea imperfecta, de salud. El diagnóstico correcto tampoco impide al médico encaminar al paciente hacia la recuperación. Por el contrario, el conocimiento de la enfermedad y su tratamiento es la base para abrir un camino gradual hacia la curación. Consideremos ahora el valor de la doctrina cristiana en este camino del hombre hacia su curación en Dios.

#### 4. Caridad y doctrina cristiana: ¿Qué arquitectura?

El contexto de la teología "desde el pueblo" influye también en la manera en que Fernández entiende la revelación y nuestro acceso a ella. Le interesa mostrar cómo en el pueblo sencillo puede coexistir un profundo conocimiento de Dios con imperfecciones en el conocimiento de la doctrina de la fe.

Comienza afirmando que las personas, a través de la experiencia, pueden alcanzar una familiaridad con las cosas divinas que podría superar la de los teólogos eruditos. Se trata de una importante intuición que lleva a Fernández a insistir con acierto en la caridad como fuente de conocimiento y en la importancia de conocer a Dios a través de la connaturalidad con Él. La capacidad de los sencillos para conocer a Dios se ha puesto de relieve en toda la tradición teológica. Tanto San Agustín como Santo Tomás, por ejemplo, alabaron el conocimiento de Dios del pueblo llano, que es mayor que el de todos los filósofos antiguos [28].

De esta distancia entre lo culto y lo sencillo Fernández infiere una distancia entre lo que se cree (*fides quae*) y la actitud del creyente (*fides qua*) [29]. Según Fernández, hay una prioridad de la *fides qua*, es decir, de la apertura confiada del creyente a Dios mismo que revela, sobre la *fides quae*, que es la propia verdad revelada. ¿Hay alguna base para esta conclusión?

Fernández dice confiar en San Buenaventura. Sin embargo, en el texto citado por Fernández, San Buenaventura

clasifica diferentes aspectos de la fe como disposición del hombre, es decir, diferentes aspectos de la fides qua. Buenaventura no cuestiona la precedencia de lo revelado (fides quae) sobre nuestras disposiciones de aceptarlo (fides qua). Fernández tiene razón al decir que sin la (fides qua) no podemos salvarnos, porque "incluso los demonios creen, y tiemblan" (St 2, 19, RSVCE). Pero una sana disposición de fe (fides qua) sólo es tal si se acepta la primacía de la (fides quae), es decir, de lo revelado por Dios, que siempre tiene prioridad sobre nuestra aceptación de su revelación. Porque, como San Agustín argumenta (Confesiones 1.1), si erramos en el conocimiento de Dios, podríamos dirigirnos a alguien distinto de Él.

La supuesta prioridad de la disposición del creyente sobre la doctrina objetiva es sostenida por Fernández para permitir un íntimo conocimiento de Dios que coexista con errores en la confesión de la fe. Él busca apoyo para esta afirmación en Tomás de Aquino, quien, según Fernández, enseña que puede haber una mayor perfección en la fe en términos de adhesión a Dios, incluso aunque haya errores en el razonamiento explícito [30]. Sin embargo, Santo Tomás afirma que esta mayor adhesión puede darse con una fe implícita pero no con una fe errónea [31]. De hecho, según Tomás de Aquino, si uno no cree en un artículo de fe, no tiene fe alguna (ST II-II, q. 5, a. 2).

Es interesante que, en este contexto de aceptación de fe, Fernández invoca nuevamente el principio de la subjetiva no imputabilidad de algunos pecados, con la cita repetida del Catecismo (1735, 2352b). Vemos así un paralelo entre la excusa de acciones contrarias a la ley moral objetiva y la excusa de "imperfecciones de la fe".

Esta primacía de la experiencia vivida sobre el contenido de la fe ayuda a explicar por qué Fernández puede afirmar que la doctrina católica cambia a lo largo de la historia sin que cambie la propia experiencia cristiana. Fernández insiste en que las fórmulas de la fe son siempre limitadas porque nuestro conocimiento está condicionado, y Dios es siempre mayor que nuestro entendimiento. Por lo tanto, puede suceder que la profundización de nuestro conocimiento de la fe puede llevarnos a negar formulaciones anteriores de la misma fe [32].

La propuesta de Fernández contrasta aquí con la visión de San John Henry Newman sobre el desarrollo de la doctrina. De acuerdo con Newman, la "continuidad lógica" es una de las notas que distinguen un desarrollo saludable de una corrupción [33]. Para Newman está claro que no todos los acontecimientos pueden explicarse por mera lógica, porque lo que se desarrolla es una idea viva. Pero también está claro para Newman que el desarrollo debe incluir la lógica, de modo que una formulación no puede contradecir formulaciones anteriores. Otra de las ideas de Newman es que todo verdadero desarrollo implica necesariamente la conservación de las enseñanzas del pasado [34].

En realidad, la fe en la Encarnación es fe en que el misterio de Dios se ha hecho accesible al hombre y que su Palabra puede ser formulada en lenguaje humano, como sucedió a través de la predicación de Jesús. Por esta razón, lo que la Iglesia ha enseñado sigue siendo válido a través del tiempo, de modo que ninguna nueva formulación puede contradecir lo que se enseñó en una formulación anterior. Recordemos la Dogmática Constitución Dei Filius del Concilio Vaticano I: "Debe conservarse perpetuamente esa comprensión de sus dogmas sagrados, que la Santa Madre Iglesia ha declarado una vez; y nunca debe haber recesión de ese significado bajo el nombre engañoso de una comprensión más profunda" [35]. Por esta razón, el concilio condena

a cualquiera que afirme que "en algún momento, ante el avance del conocimiento, se puede asignar un sentido a los dogmas propuestos por la Iglesia, que sea diferente de lo que la Iglesia ha comprendido y comprende" (DH 3043).

Sin embargo, Fernández acepta cambios en la doctrina que no siguen la misma línea que las doctrinas anteriores. Él da varios ejemplos: la esclavitud, la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, y la libertad religiosa [36]. Sin embargo, se podría argumentar que existe un desarrollo coherente en todos estos casos. Consideremos la esclavitud como ejemplo. Fernández cita la bula papal *Romanus pontifex* de 1455, lo que permitió al rey de Portugal tomar esclavos. Fernández afirma que la Iglesia cambió posteriormente su enseñanza sobre este punto, que es uno de importancia porque se refiere a la dignidad humana [37]. De hecho, en lo que se refiere a la esclavitud, existe un magisterio continuo de la Iglesia que la condena en sus manifestaciones extremas, incluida la trata de esclavos. La bula citada por Fernández es una excepción en el caso concreto de la guerra contra los musulmanes. Baste pensar en las enseñanzas de Juan VIII en 883 (DH 668), la bula de Pablo III en 1537 confirmando un edicto del emperador Carlos V prohibiendo la esclavitud de los indios (DH 1495), o una constitución de Gregorio XVI en 1839 enumerando otros documentos papales anteriores contra la esclavitud (DH 2745-46) [38].

Ciertamente, Fernández acepta la necesidad de una cierta continuidad de la doctrina. Él afirma que en el caso de la esclavitud hay continuidad con respecto al principio general de la dignidad humana, mientras que hay cambios fundamentales en la forma en que se concibe esa dignidad [39]. Sin embargo, si la doctrina revelada se refiere sólo a conceptos tan amplios, ¿cómo podría ofrecer al hombre un camino de salvación? ¿Qué utilidad tiene una doctrina general de la dignidad humana que más tarde se equivoca en aspectos centrales para preservar esa dignidad?

Defender esta continuidad más fuerte no significa aceptar un rígido "fijismo" que niega cualquier desarrollo de la doctrina cristiana, como Fernández teme [40]. La clave es distinguir entre desarrollo genuino y corrupción, y un elemento crucial de esta distinción es la adhesión no sólo a conceptos o ideas generales, sino a todo lo que ha sido propuesto definitivamente por el Magisterio. Recordemos los dos objetos de la infalibilidad de la Iglesia. Por un lado, es necesario creer firmemente, con el asentimiento de la fe, todo lo que la Iglesia nos enseña como revelado. Por otro lado, es necesario aceptar firmemente, con fe en la divina asistencia de la Iglesia, todo lo que la Iglesia enseña definitivamente a fin de salvaguardar y explicar el depósito revelado (*Lumen gentium*, 25). Así, por ejemplo, no hay duda sobre el estatus teológico de las declaraciones que piden nuestro definitivo asentimiento sin pedir el asentimiento de la fe. Esto es lo que la teología ha llamado objeto secundario del Magisterio, como se afirma en el segundo párrafo de la Profesión de Fe al asumir el oficio eclesial (Ad tuendam fidem, 3-4).

Habiendo señalado estos problemas en la visión de Fernández, es importante volver a su objetivo declarado de poner a los sencillos en contacto con Dios. ¿Teme que la custodia de la doctrina y de su continuidad vaya a entrar en conflicto con la atención pastoral del pueblo? Si es así, debemos responder que este temor es infundado. La defensa de la doctrina de la fe no debe verse como un instrumento de dominio o poder sobre los demás. Por el contrario, la doctrina cristiana nos da la sabiduría de un arquitecto capaz de construir una casa acogedora. Como enseñó el Papa Francisco en su encíclica *Lumen fidei*, el amor sin la verdad no puede durar y no puede proporcionar una base estable para nuestras vidas. La doctrina contiene la arquitectura de las relaciones humanas

para que puedan construir una comunión verdadera y fructífera con Dios y con los demás. Una piedra angular de esta arquitectura se encuentra en los sacramentos, que ahora examinaremos.

## 5. El marco sacramental de la Iglesia

La preocupación de Fernández por los sacramentos también está influenciada por su teología del pueblo. ¿Qué sucede cuando las personas sencillas, que encuentran en los sacramentos una importante expresión de religiosidad, son privadas de ellos porque no viven plenamente de acuerdo con los mandamientos?

Al final de un artículo dedicado al carácter impreso por el sacramento de la confirmación, Fernández sugiere que, puesto que este carácter se imprime incluso en la persona que recibe el Sacramento en pecado mortal, aquellos que viven en situaciones gravemente contrarias a la moral católica podrían ser admitidos a este sacramento y así beneficiarse de la posesión de su carácter [41].

Para justificar esta propuesta, Fernández añade su reiterado énfasis en los factores que limitan la responsabilidad de un acto maligno. Como no sabemos si la persona está en un estado de gracia o no, es posible administrar el sacramento incluso si el receptor está viviendo objetivamente de una manera que es contraria a la ley de Dios.

Sin embargo, la práctica propuesta por Fernández es contraria a lo que la Iglesia siempre ha mantenido. Desde los primeros siglos, los escrutinios pre-bautismales se han utilizado para determinar si una persona está preparada para vivir la vida cristiana [42]. Esta paciencia dio fruto para que, con la ayuda de la gracia de Dios, que actúa incluso antes de la recepción del sacramento, la vida del catecúmeno estuviera preparada para recibir el Evangelio, como la tierra buena que recibe la semilla. Tenemos un ejemplo en San Agustín, quien en su *Sobre la Fe y las Obras* pregunta si es posible admitir al bautismo a los que viven en adulterio. Agustín responde que no es posible, porque la profesión de fe incluye la aceptación de la moral de la Iglesia como parte integral de esa misma fe.

San Tomás también hace esta pregunta en relación con el bautismo. ¿Es posible bautizar a alguien que permanece atado al pecado sin arrepentimiento? La respuesta es negativa, y la razón es, por un lado, que la administración del bautismo haría violencia a este candidato, imponiéndole un modelo de vida que no quiere aceptar (ST III, q. 68, a. 4 ad-3). Por otro lado, esta administración del bautismo crearía una falsedad en los signos sacramentales, marcando visiblemente la oposición entre el carácter impreso por Cristo y el modo de vida de esta persona (ST III, q. 68, a. 4). Esta contradicción perjudicaría el bien común de la Iglesia, ya que el sacramento no es sólo un don privado, sino que contiene el lenguaje común visible de la profesión de fe en Jesús.

¿Qué podemos decir de la referencia de Fernández a las restricciones que mitigan la responsabilidad como motivo para cambiar la disciplina sacramental de la Iglesia? ¿Puede una persona ser admitida a los sacramentos, dado que puede estar en un estado de gracia, aunque objetivamente vive en el pecado y no quiere abandonar esta situación? Resulta que estos mitigadores de responsabilidad pertenecen al fuero privado del hombre ante Dios, pero este fuero no es el fuero sacramental, que siempre tiene un alcance público.

Tomemos el sacramento de la penitencia, que es una pre-conciliación para recibir los otros sacramentos cuando una persona bautizada está en pecado grave. El hecho de que una persona sea inocente ante Dios no significa que pueda recibir la absolución sacramental si no se arrepiente de un pecado objetivo contra la ley de Dios, porque la absolución sacramental no sólo produce la [reconciliación](#) interior con Dios, sino también la reconciliación con su Iglesia visible (Lumen gentium, 11). Como ha mostrado Karl Rahner, el fuero sacramental no es idéntico al fuero privado de la conciencia [43]. En el fuero sacramental el pecador sale de su visión privada y se pone ante Cristo en la persona del sacerdote. Si el foro de la penitencia fuera el de la conciencia, habría una auto-absolución del penitente. De este modo, permanecería encerrado en sí mismo y caería fácilmente en el sentimiento de culpa tan prevalente en la sociedad actual.

A esta luz, ¿cuál es el significado del principio de que la culpa puede disminuirse o de hecho estar ausente, incluso en una situación de pecado objetivo? Cuando la Iglesia afirma que es posible que una persona no sea culpable ante Dios incluso si esa persona vive en pecado, lo que dice es que más allá de todas las disciplinas y prácticas eclesiológicas permanece el juicio de Dios, que él se reserva para sí mismo porque "Nada se le oculta; todo está patente y descubierto a los ojos de aquel a quien hemos de rendir cuentas" (Hb 4, 13). Es decir, este principio de no imputabilidad se refiere a lo que está más allá de la disciplina y la práctica de la Iglesia. Por lo tanto, no tiene sentido recurrir a él, como hace Fernández, en un intento de cambiar la práctica de la Iglesia. En otras palabras, para cambiar la disciplina, Fernández invoca un principio cuya función es señalar lo que está más allá de toda disciplina.

Vemos que la visión de Fernández sobre los sacramentos no capta cómo son constitutivos del ser relacional y público de la Iglesia. Esta falta tiene implicaciones para otras esferas del pensamiento de Fernández, especialmente para el diálogo ecuménico, así como para el diálogo con el judaísmo y otras religiones. Examinemos estas implicaciones eclesiológicas.

## 6. Caridad y la unidad de la Iglesia

En primer lugar, está el intento de Fernández de explicar la cuarta parte de Dominus Iesus (sobre la mediación universal de la Iglesia) de una manera que es más aceptable para los protestantes. Dominus Iesus enseña que las comunidades protestantes no pueden llamarse "iglesia" en el sentido correcto porque carecen de la Eucaristía. Fernández intenta reinterpretar esta afirmación sugiriendo que el término "iglesia" se use analógicamente [44]. El principal analogado (princeps analogatum) no sería la Iglesia Católica sino la futura Iglesia escatológica que reunirá a todos los creyentes. Entonces el concepto analógico de "iglesia" se aplicaría primordialmente a todas las demás comunidades eclesiales, porque el Espíritu está en acción en ellas. Sólo en un segundo momento Fernández considera un concepto más restringido de "iglesia", que corresponde a aquellas comunidades que comparten la fe católica con respecto a la Eucaristía, ya que tienen la plenitud de los medios de salvación. El primer uso analógico del término "iglesia" es primordial para Fernández porque no se refiere al orden de la mediación de la gracia (la Eucaristía) sino al orden mismo de la gracia (el Espíritu que obra a través de la caridad) [45].

Hay varios puntos cuestionables en la propuesta de Fernández que no parecen compatibles con la enseñanza de Dominus Iesus. En primer lugar, Fernández no menciona que la plenitud escatológica ya ha sido anticipada en la

Iglesia Católica, por lo que no es sólo una plenitud por venir. Sin embargo, Fernández cita Ut unum sint 14, donde esta anticipación se afirma explícitamente [46]. Entonces, cuando Fernández habla de un entendimiento análogo de "iglesia", aplica la palabra también a las comunidades protestantes, mientras que, según Dominus Iesus, es la Eucaristía, de la que nace la Iglesia, la que permite que se aplique el nombre "iglesia". Esto se debe a que en Dominus Iesus la Eucaristía no se limita únicamente al orden de la mediación de la gracia, sino que contiene el orden estructural de la propia gracia. Para utilizar la terminología propia de Fernández podríamos decir que la Eucaristía no es solo un medio para la salvación, sino el "contexto inmediato e inevitable" que nos permite amar a la manera de Cristo, de acuerdo con su nuevo mandamiento. (Jn 13, 34).

Como vemos, Fernández mantiene una visión de los sacramentos únicamente como medios de salvación que conducen a la unión con Dios a través de la caridad. Por tanto, aunque la plenitud de estos medios no exista fuera de la Iglesia católica, sí puede existir el fruto último que estos medios alcanzan. En su opinión, lo importante no son tanto los medios de salvación, sino la salvación misma, a través de la cual nos unimos a todos los que ya viven en gracia [47].

Lo que falta de estas afirmaciones es que la gracia recibida por los que no pertenecen a la Iglesia Católica les llega a través de la mediación que la iglesia ya tiene en plenitud. Porque no hay manera de obtener la caridad de Cristo que no pase por el cuerpo de Cristo. Así, Fernández afirma que "existe una posibilidad real de salvación fuera de la Iglesia Católica y de su marco doctrinal y normativo" [48]. Sin embargo, la salvación definitiva implica la aceptación, aunque implícita, de la doctrina confesada y puesta en práctica por la Iglesia Católica. La unión en la caridad es también la unión en la verdad, porque "el que me ama guardará mi palabra" (Jn 14, 23).

Comparto la visión de Fernández de que una teología de la caridad es crucial para comprender la unidad de la Iglesia. Fernández habla de "caridad ecuménica", que consiste en el amor y el respeto mutuos y en el ejercicio común de las obras de caridad. Lo que hay que añadir es que esta "caridad ecuménica" no es el objetivo del ecumenismo, sino sólo el comienzo de un viaje en el que esa caridad ecumenista tomará forma en una confesión común de la verdad y en una práctica sacramental común. Por decirlo una vez más, la confesión común de fe y de sacramentos no son sólo caminos hacia una caridad que va más allá de ellos, sino que constituyen la arquitectura o estructura de la caridad, sin la cual es una caridad sin forma y descarnada.

Para entender la eclesiología de Fernández, también es interesante centrarse en cómo ve la relación entre el cristianismo y el judaísmo [49]. Fernández sostiene que hay dos lecturas del Antiguo Testamento, ambas de Dios: la lectura cristológica que se encuentra en el Nuevo Testamento y la lectura del judaísmo después de Cristo (una lectura que excluye a Cristo como el cumplimiento de la Escritura) [50]. Por esta razón, Fernández rechaza el esquema del cumplimiento de las promesas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, proponiendo en su lugar una relación de "complementariedad irreducible" entre las maneras en que cristianismo y judaísmo contemporáneo se acercan a la Escritura, y afirma que sólo se puede hablar de "plenitud cristiana" con gran precaución [51]. Fernández llega a decir que San Pablo en sus cartas no exige a los judíos confiesen ahora a Jesús para recibir la salvación [52].

Estas afirmaciones son difíciles de reconciliar con la proclamación del Nuevo Testamento de la plenitud del

Antiguo Testamento sólo en Cristo, en quien se han cumplido todas las promesas. Una lectura del Antiguo Testamento que excluya su cumplimiento en Cristo no puede venir del Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo para ser una lectura complementaria a la cristiana. Ciertamente, esta confesión de Cristo como el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento no impide la continuada importancia del antiguo pueblo judío en el plan de Dios. Pero queda claro que su camino de salvación está ordenado hacia la confesión de la muerte y resurrección de Jesucristo, y no sólo a la aceptación de Cristo cuando Él venga al final de los tiempos [53].

En estas cuestiones de diálogo ecuménico e interreligioso, una idea pesa mucho en la mente de Fernández, a saber, la idea de que, al igual que la fe cristiana fertiliza las culturas, también es receptiva a ser enriquecida por ellas. Fernández menciona el neologismo "intro-culturación" para referirse a esta dimensión receptiva de la fe [54]. Por un lado, existe la inculturación de la fe, que entra en la cultura evangelizada. Por otro lado, existe también una "intro-culturación", en la que la fe recibe contribuciones de la cultura circundante. Esto es cierto incluso de la cultura secularizada de la posmodernidad. ¿Cómo debemos evaluar esta propuesta?

Ciertamente, cuando la fe se vive en una cultura, esa cultura puede enriquecer el camino de la fe viva. Por otro lado, la relación no es simétrica, ya que es la fe la que salva y purifica la cultura, y no al revés, un punto que Fernández no deja suficientemente claro. En otras palabras, no hay simetría entre "in-culturación e intro-culturación", como si se tratara de un encuentro de iguales en el que cada uno enriquece al otro. De hecho, la fe cristiana genera su propia cultura, cuya matriz primordial es la Eucaristía, que hereda los principales elementos de la cultura del Antiguo Testamento. Esta cultura eucarística es capaz de asimilar a otras culturas al darles su propia forma eucarística, que es la única forma salvífica [55]. De lo contrario, la confesión de fe en Cristo como único Salvador y en el medio universal de gracia por la Iglesia podría ser cuestionada.

### **Conclusión: ¿qué clase de caridad edifica la Iglesia?**

El análisis anterior de las obras de Víctor Manuel Fernández ha mostrado su capacidad para formular algunas cuestiones cruciales a las que la Iglesia tiene que enfrentarse hoy. Fernández parte de la percepción de la importancia de la fe popular y del deseo de ayudar a los hombres a emprender un viaje espiritual hacia Dios. Él enfatiza con razón el papel de la caridad en la comprensión del núcleo de la moralidad cristiana y como la clave para articular toda la doctrina católica.

Al mismo tiempo, han surgido algunas cuestiones importantes. La insistencia de Fernández en el valor del pueblo como contexto inmediato de la teología no tiene en cuenta que un contexto teológico más fundamental es dado por el cuerpo de Cristo, nacido de la Eucaristía y arraigado en la ecología humana establecida por el Creador. Esto va de la mano con la visión de Fernández de la estructura sacramental de la Iglesia, que él ve como un medio que conduce a la salvación en la caridad, pero no como la arquitectura de caridad encarnada. Las consecuencias se dejan sentir en el enfoque erróneo que Fernández da a áreas clave de la doctrina católica, como la identidad eucarística de la Iglesia y la confesión de fe en Jesucristo como mediador único y universal.

Además, Fernández desarrolla una concepción de la caridad que se centra horizontalmente en las obras corporales de misericordia, sin enfatizar que estas obras son actos de caridad sólo en el contexto de ayudar a

llevar a nuestro prójimo a Dios. La reducida visión de Fernández de la caridad está en potencial conflicto con la vida conforme a los mandamientos divinos, ya que seguir los mandamientos podría dificultar el logro de diversas formas de bienestar. Este conflicto potencial se resuelve porque, según Fernández, la caridad podría funcionar independientemente de la prudencia y de las otras virtudes, de modo que, en caso de conflicto, las acciones directamente informadas por la caridad tendrían prioridad. Pero esta independencia de las virtudes morales significa que la caridad no incluye a toda la humanidad de la persona en el camino de la salvación.

Por último, mientras Fernández hace hincapié en que la caridad nos ayuda a conocer a Dios de una manera connatural, concluye sin fundamento que este conocimiento puede coexistir con errores en la profesión de doctrina católica. De esta manera, no ve cómo la doctrina da testimonio de la arquitectura de la caridad, ayudando así a construir la vida cristiana en el amor verdadero y estable. Este fracaso ayuda a explicar cómo Fernández puede afirmar que la doctrina evoluciona en una línea diferente a las enseñanzas previas explícitas de la Iglesia, sin que esta evolución implique un cambio en la experiencia vivida de la fe.

Podemos concluir que Fernández tiene razón en centrarse en la virtud de la caridad. Este es el centro del Evangelio y un hilo guía para toda la teología. Centrándose en la caridad, la Iglesia puede ofrecer un rostro materno a un mundo herido. La pregunta que hemos planteado es, ¿qué caridad? La caridad descrita por Fernández carece de articulación con el orden moral, la doctrina de la fe y la sacramentalidad de salvación en la Iglesia. Estas son dimensiones esenciales que hacen concreta y encarnada la caridad en nuestra vida. Sin ellos, la caridad carece de una arquitectura y, por lo tanto, pierde su capacidad para edificar al pueblo de Dios.

Como prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Fernández, en su servicio al Papa, se enfrentará a muchas de las cuestiones que he abordado anteriormente en relación con la manera de vivir el Evangelio en la sociedad posmoderna de hoy. He presentado los principios fundamentales de su visión y he señalado sus deficiencias con la esperanza de estimular un debate teológico sobre las cuestiones importantes que plantea. Mi intención es también contribuir a la preocupación pastoral de Fernández, ya que estas deficiencias no sólo afectan a cuestiones doctrinales, sino que también obstaculizan la capacidad de la Iglesia para acompañar a los que necesitan curación y renovación en Cristo. Sólo una caridad que se construya en armonía con la arquitectura de la fe permite a la Iglesia ofrecer una esperanza fructífera al pueblo de Dios en nuestros tiempos difíciles.

**José Granados en [repositorio.uca.edu.ar/](https://repositorio.uca.edu.ar/)**

Notas:

- <sup>1</sup>. Este artículo fue aprobado para publicación a finales de noviembre de 2023.
- <sup>2</sup>. Víctor Manuel Fernández, Gracia. Nociones básicas para pensar la vida nueva (Buenos Aires: Agape, 2010).
- <sup>3</sup>. Víctor Manuel Fernández, Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción (Buenos Aires: San Pablo, 2004).
- <sup>4</sup>. Una buena selección puede encontrarse online en el Repositorio Institucional of the Pontificia Universidad Católica de Argentina, available at <https://repositorio.uca.edu.ar/>.

- [5](#). Víctor Manuel Fernández, "Algunos rasgos de una teología," in Marcelo González and Carlos Schickendantz, eds., *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos* (Córdoba, Argentina: Publicaciones de la Universidad Católica de Córdoba, 2006), 99–118.
- [6](#). Para lo que sigue, cf. Víctor Manuel Fernández, "El 'sensus populi,' Legitimidad de una teología 'desde' el Pueblo," *Teología* (Buenos Aires) 72 (1998): 133–64.
- [7](#). Fernández, "El 'sensus populi,'" 153.
- [8](#). *Ibid.*, 162.
- [9](#). Víctor Manuel Fernández, "Los pobres y la teología en la notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino," *Teología* (Buenos Aires) 92 (2007): 143–50.
- [10](#) *ibid.*, 148.
- [11](#) Víctor Manuel Fernández, "Pensar desde los pobres," *Revista Universitas* 6 (2011): 49–53.
- [12](#) Fernández, *Teología espiritual encarnada*, 35.
- [13](#) Víctor Manuel Fernández, "La dimensión trinitaria de la moral. II. Profundización del aspecto ético a la luz de *Deus caritas est*," *Teología* (Buenos Aires) 87 (2005).
- [14](#) *ibid.*, 135, citing Thomas Aquinas, *Summa theologiae* [= ST] II-II, q. 30, a. 4 ad 2.
- [15](#) Es interesante cómo Fernández da por sentado que el himno a la caridad de 1 Corintios 13 se refiere al amor fraterno: Víctor Manuel Fernández, "Una nueva imaginación de la caridad", en R. Ferrara y C. M. Galli, eds., *Navegar mar adentro: Comentario a la carta Novo millennio ineunte* (Buenos Aires: Paulinas, 2001), 89. Esto dista mucho de ser obvio. El famoso biblista Heinrich Schlier, por ejemplo, escribe que en 1 Corintios 13 la caridad se refiere al amor de Dios manifestado en Cristo, que nos capacita para amar a Dios y a nuestros hermanos. De hecho, es de Dios de quien la caridad todo lo espera y todo lo cree (1 Co 13, 7). Véase Heinrich Schlier, "Über die Liebe. 1 Corintios 13", en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo: Herder, 1956), 186-93, 186-87.
- [16](#) Fernández, "La dimensión trinitaria de la moral. II," 135.
- [17](#) See *ibid.*, 136–37, where only works of material assistance to one's neighbor are mentioned.
- [18](#) Víctor Manuel Fernández, "Vida trinitaria, normas éticas y fragilidad humana. Algunas breves precisiones," *Universitas* 6 (2011): 61–71, at 70; "El capítulo VIII de *Amoris Laetitia*. Lo que queda después de la tormenta," *Medellín* 43 (2017): 449–68.
- [19](#) Víctor Manuel Fernández, "De la multiplicidad de espiritualidades a las cumbres de la vida espiritual," *Vida pastoral* 244 (2003), available at <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7854/1/multiplicidad-espiritualidades-cumbres-vida-espiritual.pdf> (translation mine).
- [20](#) Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Stock, 2004), 157–64.
- [21](#) Fernández, "El capítulo VIII de *Amoris Laetitia*," 455.

- [22](#) Fernández, Gracia. *Nociones básicas*, 164.
- [23](#) Ver Fernández, "La dimensión trinitaria de la moral. II," 144–47.
- [24](#) Cf. Antonio Spadaro and Víctor Manuel Fernández, "Vita e d na della fede. Un dialogo con mons. Víctor Manuel Fernández," *La Civiltà Cattolica*, September 16, 2023, available at <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/vita-e-dottrina-nella-fede/>.
- [25](#) Fernández, "La dimensión trinitaria de la moral. II," 150: "In this case [that of a woman who must maintain periods of continence against her husband's will], an inflexible refusal to use condoms would place compliance with an external norm above the serious obligation to care for loving communion and conjugal stability, which charity demands more directly" (emphasis original; translation mine).
- [26](#) Fernández, "La dimensión trinitaria de la moral. II," 159.
- [27](#) Spadaro and Fernández, "Vita e dottrina della fede": "Perché la carità fraterna, in quanto comandamento principale che si compie tramite la virtù della carità, interviene anche nell'ambito dell'azione e provvede di razionalità il discernimento, posto che questa virtù ha atti esterni propri che diventano paradigmi, riferimenti necessari in ogni discernimento" (emphasis original).
- [28](#) Cf. Augustine, *De vera religione* 4.6 (CCL 32, 192); Thomas Aquinas, "Sermon Attendite," in *The Academic Sermons*, trans. Mark-Robin Hoogland (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010), 195–213, at 202.
- [29](#) Fernández, "El 'sensus populi,'" 141.
- [30](#) Fernández, "El 'sensus populi,'" 160.
- [31](#) En ST II-II, q. 2, a. 6 ad 2, el texto aducido por Fernández, Santo Tomás acepta que un error puede justificarse en lo simple, pero sólo cuando no hay persistencia en el error, y cuando se trata de cuestiones muy sutiles de teología ("de minimis articulis fidei").
- [32](#) Fernández, "El capítulo VIII de Amoris Laetitia."
- [33](#) John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1989), 383–99.
- [34](#) *ibid.*, 419–36.
- [35](#) H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Peter Hünermann (Freiburg i.B.: Herder, 1991), n.3020 (hereafter cited as DH ). The translation is from H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, trans. Roy J. Deferrari, 30th ed. (St. Louis: Herder, 1957).
- [36](#) Fernández, "El capítulo VIII de Amoris Laetitia," 461.
- [37](#) *ibid.*
- [38](#) Para un comentario sobre esta bula, ver John T. Noonan Jr., *A Church That Can and Cannot Change: The Development of Catholic Moral*

Teaching (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), 62–67. El autor, como Fernández, afirma que la Iglesia ha cambiado su enseñanza en importantes asuntos morales. Para una crítica de la posición de Noonan, ver Cardinal Avery Dulles, ¿"Development or Reversal?" First Things, October 2005

[39](#) Fernández, "El capítulo VIII de Amoris Laetitia," 461.

[40](#) *ibid.*

[41](#) Víctor Manuel Fernández, "El carácter del sacramento de la eucaristía," Teología (Buenos Aires) 42 (2005): 27–42.

[42](#) Cf. Alan Kreider, *The Patient Ferment of the Early Church: The Improbable Rise of Christianity in the Roman Empire* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016).

[43](#) Karl Rahner, "Forgotten Truths Concerning the Sacrament of Penance," in *Theological Investigations*, vol. 2 (Baltimore, MD: Helicon Press, 1966), 135–74, at 144n17: "Los acontecimientos que tienen lugar en el fuero sacramental repercuten directamente en la "esfera de la conciencia" (como lo hacen simplemente todos los sacramentos). Sin embargo, no tienen lugar sólo en la esfera 'privada' de la conciencia interna, sino en la Iglesia visible." "Y esta vinculación del cristiano en pecado mortal por parte de la Iglesia tiene lugar en la dimensión de la Iglesia visible, que difiere ciertamente del 'forum externum', pero que sin embargo es realmente una esfera del orden visible, porque es precisamente esa dimensión de la Iglesia en la que los sacramentos se efectúan como signos 'visibles' de la gracia..." (*ibid.* 148).

[44](#) Fernández, "Una nueva imaginación de la caridad."

[45](#) Según Fernández, hablando de la unión con los protestantes, "si en el orden de las mediaciones hay división, esta división no existe en el orden mismo de la gracia, presente en todas las comunidades cristianas" (*ibid.*, 101, énfasis original, la traducción es del autor).

[46](#) *ibid.*

[47](#) Fernández, *Gracia. Nociones básicas*, 200–01.

[48](#) Víctor Manuel Fernández, "La caridad ecuménica a 500 años de la reforma" (lecture at the Meeting of Delegates of Ecumenism and Interreligious Dialogue, Buenos Aires, 2017), available at <https://www.accioncatolica.org.ar/wp-content/uploads/2017/09/La-caridad-ecumenica-Mons.-VictorFernandez.pdf>.

[49](#) Víctor Manuel Fernández, "La complémentarité irréductible. L'herméneutique biblique après la Shoah," *Nouvelle Revue Théologique* 128 (2006): 561–78.

[50](#) *ibid.*, 575: "On peut synthétiser cette proposition comme suit: le noyau permanent des textes de l'AT a développé dans les traditions juives une autre voie, indépendante de son orientation explicite vers Jésus, et ce noyau est lui aussi fruit des Livres sacrés dans l'Histoire. Il s'est nourri de sa lecture propre des événements, de la méditation, de l'enseignement et de la transmission populaire dans le contexte du peuple juif au cours de ces deux mille dernières années. Ce développement est une véritable richesse qui procède de Dieu lui-même puisqu'il ne part pas d'un contenu faux ou contraire à la Révélation ni d'un livre quelconque, mais du noyau permanent des textes révélés" (emphasis original).

[51](#) *ibid.*, 571.

[52](#) Víctor Manuel Fernández, "Le meilleur de la Lettre aux Romains procède du judaïsme de Paul," *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002): 403–14, at 406: "Il [Paul] n'impose pas aux Juifs l'exigence de confesser maintenant Jésus . . . [Paul] évite d'exiger que les Juifs confessent maintenant Jésus comme condition pour obtenir le salut."

[53](#) Cf. Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg: Pustet, 2012), 113–14.

# "La caridad edifica" (1Cr 8:1). ¿Pero qué caridad?. Sobre la propuesta teológica de

Publicado: Domingo, 24 Marzo 2024 09:09

Escrito por José Granados

---

[54](#) Víctor Manuel Fernández, "L'introculturation de la spiritualité. Encore un néologisme indispensable," Nouvelle Revue Theologique 125 (2003): 613–25.

[55](#) This is why Joseph Ratzinger was able to develop the concept of "terculturación." See his "Fede, religione e cultura," in Fede, verità, tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo (Siena: Cantagalli, 2003), 57–82.