

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LXI • N° 143 • Abril 2024

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. Todos son evaluados bajo la forma de «doble ciego».

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- SeLaDoc (Base de Datos de Teología Latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).
- Erih Plus.
- DOAJ.
- AmeliCA

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)

Profesor ordinario titular de Misterio de Dios (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)

Profesor titular de Patrología (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA (†)

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO (†)

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)

Profesora ordinaria titular de Eclesiología (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)

Pro-secretario académico.

Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN (Arg.)

Ex director de la Revista "Teología".

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Alphonse BORRAS, Lovaina (Bélgica) - William CAVANAUGH, Chicago (EE.UU.) - Piero CODA, Florencia (Italia) - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Salamanca (España) - João DUQUE, Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, Osnabrück (Alemania) - Samuel FERNÁNDEZ, Santiago de Chile (Chile) - Mário DE FRANÇA MIRANDA, Rio de Janeiro (Brasil) - Peter HÜNERMANN, Tübingen (Alemania) - Rafael LUCIANI, Boston (EE.UU.) / Caracas (Venezuela) - Salvador PIÉ-NINOT, Barcelona (España) - Gilles ROUTHIER, Québec (Canadá) - Carlos SCHICKENDANTZ, Santiago de Chile (Chile) - Pablo SUDAR, Rosario (Argentina).

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 11200	\$arg 4300
Argentina (sin envío postal)	\$arg 5800	\$arg 2200
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 55	U\$S 25
Resto de América	U\$S 65	U\$S 25
Comunidad Europea	Euros 75	Euros 35
Resto del mundo	U\$S 75	U\$S 35

Suscripciones en Argentina:

- Depósito o transferencia bancaria:

Fundación Universidad Católica Argentina

Cta. Cte. N°: 575-0-02267/1

CBU: 072057502000000226718

ALIAS: DECIMO.ARENA.RITMO

Sucursal: 575

CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico eliana_schultz@uca.edu.ar o con la indicación "Suscripción Revista Teología", más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Solicitar información a eliana_schultz@uca.edu.ar

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

Tomo LXI • N° 143 • Abril 2024

Sumario

Nota del Director.....	7
<i>Leandro Ariel Verdini</i> El sentido del tiempo en Qohélet 3,11	9
<i>Carlos María Galli</i> Corresponsabilidad sinodal en la misión evangelizadora. Donde abunda la sinodalidad, sobreabunde la misión.....	29
<i>Rafael Luciani</i> La reconfiguración de las identidades y las relaciones de los sujetos eclesiales en una Iglesia <i>Pueblo de Dios</i>	39
<i>Massimo Faggioli</i> The Synod on Synodality (2021-2024) as an Institution Historical-Theological Perspectives and Questions	77
<i>Fabián Alejandro Campagne</i> Permiso para creer, licencia para dudar: el discernimiento de espíritus como dispositivo teológico clave en la historia religiosa de Occidente	97
<i>Nora Beatriz Kviatkovski</i> Los <i>Ejercicios Espirituales</i> : un camino hacia Dios por medio del discernimiento.....	135

Apéndice

Juan Pablo Esperón y Marcos Jasminoy (eds.). <i>El don del pensar. Escritos en homenaje a Juan Carlos Scannone</i> . Buenos Aires: Arkho Ediciones, 2023, 512 pp.....	165
<i>Notas bibliográficas</i>	171

Nota del Director

Jesús no fue un predicador solitario. Su vida pública se inicia con un encuentro, en el Jordán, a la vista de todos, para ser “presentado”, por su pariente Juan el Bautista.

En esa inauguración queda clara la fuente de su conocimiento, es el Hijo, ungido por el Espíritu. Su sabiduría no es el resultado de un proceso ascensional de purificación de la episteme, sino que brota de una comunión originaria.

Parte de la inauguración de esta misión está constituida por el llamado a un grupo de doce que lo acompañarán en su tarea. Un grupo heterogéneo, incómodo, que no comprende con facilidad la pretensión del Señor. Esta dificultad no mueve a Jesús a hacer una nueva convocatoria dada la pobreza de medios de sus colaboradores. Al contrario, desde ellos sigue todo, amplía la comunidad, enseña que si los llamados no responden a la convocatoria hay que salir a los caminos, a los establos, a todos, a todas partes. Que los últimos son los elegidos. Que los “selectos” son despreciados del mundo.

Su “secreto mesiánico” no consistía en un conjunto de saberes reservados para dos o tres iniciados, sino en la exigencia de la pedagogía que requería abrir el corazón, para descubrir que el cumplimiento de su misión llegaría atravesando con radicalidad el dolor y la derrota en términos humanos.

Allí donde existía una exclusión estructural Jesús integraba; donde había una herida insalvable, sanaba; donde la religión obstaculiza, Dios aparece como Señor de la misericordia.

En la cruz queda solo. No hay reclamo, sólo un misterioso clamor en el seno de la intimidad con su Padre que queda como paradigma del grito de quien sufre la injusticia y finalmente sabe, como Job, que Dios debe ser conocido dejándose abrazar por su misterio.

La sinodalidad, camino que está recorriendo la Iglesia, no es una táctica, sino que corresponde a su modo de ser. Pero esto es así porque hunde sus raíces en la urdimbre de la vida de Jesús. Esta trama es solidaria, servicial, franca. Jesús es así entre nosotros porque es reciprocidad y entrega eternas con el Padre y el Espíritu. Nos llama a un modo de ser diverso y que lleva a la felicidad. Como leemos en Mt 20,25-26: «Ustedes saben que los que gobiernan a los pueblos se portan como sus amos, y que los grandes señores imponen su autoridad sobre esa gente. Pero entre ustedes no debe ser así».

Nuestra propuesta editorial en esta ocasión consiste en un conjunto de textos que nos permiten ahondar en este llamado de Francisco a ser una Iglesia Sinodal. Estamos viviendo un proceso inédito en la historia de nuestra comunidad eclesial, llamada como nunca a ser sacramento de una fraternidad universal. Esperamos que este número de nuestra publicación ayude a este propósito.

El sentido del tiempo en Qohélet 3,11

LEANDRO ARIEL VERDINI*

Pontificia Universidad Católica Argentina - Facultad de Teología
lav@uca.edu.ar

Recibido 01.07.2023/ Aprobado 07.09.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6405-2817>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.143.2024.p9-27>

RESUMEN

El ser humano hoy, ahogado por el consumo y a la vez, asfixiado por sus agendas repletas de actividades y exigencias, suele evitar discernir en su interior la fragilidad de su existencia para confrontarlas con sus impulsos y deseos. Se suelen desoír las intuiciones profundas que vienen de lo más íntimo del corazón y son las que despiertan el deseo de Dios, generalmente, porque se considera no disponer de tiempo, o más bien, porque se lo ve como una pérdida. En el libro de Qohélet, entre tantos temas y asuntos de discusión que iluminan la existencia humana, se presenta para el lector contemporáneo un desafío en 3,11 ¿Qué fue lo que puso Dios en nuestro corazón? Se trata de una *crux interpretum* misteriosa, no es fácil dilucidar a los lectores e intérpretes en que consiste aquello dado. Al igual que hizo el sabio, nos propusimos investigar... (cf. Qo 1,13) en detalle estas palabras de 3,11, poder pensarlas con acierto y mirar –en nuestra era– hacia adentro de nosotros.

Palabras clave: Qohélet o Eclesiastés; El Tiempo; Antropología sapiencial; Escatología de Ratzinger; Pedro Fabro

The Sense of Time in Qoheleth 3,11

ABSTRACT

The human being today, drowned by consumption and at the same time suffocated by agendas filled with activities and demands, tends to avoid discerning within

* El autor es Doctor en Teología, especializado en Sagrada Escritura, por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Es profesor adjunto en la Facultad de Teología de la UCA y profesor titular del Instituto de Cultura Universitaria en las Facultades de Filosofía y Letras, de Ciencias Sociales de la UCA (entre otras). Es profesor adjunto de la Escuela Universitaria de Teología y Filosofía de la Universidad Católica de Salta (UCASAL). Es miembro del Departamento Nacional de Pastoral Bíblica de la Conferencia Episcopal Argentina (período 2022-2024). Es miembro de la Asociación Bíblica Argentina (ABA). Actualmente realiza estudios de Análisis del Discurso en la Universidad de Buenos Aires.

himself the fragility of his existence and confronting them with his impulses and desires. Profound intuitions that come from the innermost part of the heart are often ignored, and it is these intuitions that awaken the desire for God, generally because of an apparent lack of time, or rather, because God is seen as a loss of time. In the book of Qoheleth, among the many themes and issues that illuminate human existence, a challenge is presented to the contemporary reader in 3:11: What did God place in the human heart? This is a mysterious *crux interpretum*, and it is not easy for readers to elucidate and interpret what the given thing was. Like the wise man, we set out to investigate (cf. Qo 1:13) in detail these words of 3:11 to revisit them and rethink the meaning of time.

Keywords: Qoheleth or Ecclesiastes; The Time; Sapiential Anthropology; Ratzinger's Eschatology; Pedro Fabro

En memoria de † Fernando Miguel Gil.

«Un minuto y lo eterno, acompañándose, son dos minutos.
O dos eternidades»
(Antonio Porchia)¹

El texto en cuestión y el vocablo *ʾolam* hallado ahí –su *crux interpretum*– lo proponemos a continuación traducido. En el tratamiento exegético siguiente se desarrollará la justificación y el sentido de nuestra propuesta:

«Él hizo todas las cosas *adecuadas** a su tiempo, pero también puso en el corazón *el conjunto del tiempo***, sin que el hombre pueda descubrir la obra que Dios hace desde el principio hasta el fin» (Qo 3,11).

* La traducción literal sería: bellas (*yāpeh*).

**Detrás de la frase se encuentra la palabra hebrea *olam* «eternidad». La traducción propuesta es una paráfrasis, la expresión también se podría traducir como: «la duración temporal indefinida», «el sentido del tiempo pasado y futuro».

¹ Voces, 12ª, 1989.

Algunas aclaraciones exegéticas de la frase

El versículo podemos subdividirlo sin problemas en tres frases:

1. «Él hizo todas las cosas adecuadas a su tiempo (*'ēt*)...»

Toda la primera parte del versículo invita al lector a pensar en el trasfondo de Génesis 1. El vocabulario evoca la fórmula creadora de aprobación que formula el narrador en aquel relato: «y vio Dios *todo* lo que *había hecho* y era muy *bueno*» (Gn 1,31). No obstante, en este caso, el sabio interpreta con mucha libertad la afirmación de aquel texto fundacional. El sustantivo tiempo (*'ēt*) se venía repitiendo en el poema anterior (cf. Qo 3,1-8), en la enumeración de las distintas acciones que puede hacer el hombre. Pero aquí en esta frase que estudiamos, se cambia el punto de vista, pues se trata del tiempo presente de las obras de Dios, cuya actuación no se limita a la intervención creadora del principio narrada en Gn 1; sino que su acción alcanza a su providencia en el aquí y ahora. Las cosas hechas por Dios son calificadas como *yāpeh* (bellas) que nosotros traducimos por «adecuadas». En Gn 1, el narrador utiliza el calificativo *tób* para afirmar que Dios ve que todas las cosas realizadas eran «buenas» (cf. Gn 1,10.12.18.21.25.31). Es evidente que el matiz que pretende darse aquí en Qo apunta a un aspecto estético que parece valorar la adecuación de cada hechura «a su tiempo»; es decir, la apropiación y conveniencia de cada cosa o situación en cada circunstancia. Así se refleja la sabiduría de todas las obras creadas y todas las cosas hechas por Dios.

2. «...Pero también puso en el corazón (*nātan b^elibām*) el conjunto del tiempo (*ōlam*)...»

Poner (*ntn*) en el corazón (*b^elibām*) no se debe pensar, solamente, como una mera entrega; puesto que, no debe perderse de vista el sentido del corazón (*lēb*) en la antropología bíblica. Los aspectos anímicos de este órgano se manifiestan en que en él tienen lugar los más diversos sentimientos: dolor, alegría, miedo, duda, ánimo y otros (cf. 1Sa 1,8; Is 1,5; Ex 4,14; Dt 20,3.8; Lm 1,20; Sal 40,13).

De entre las funciones espirituales, pertenece a *lēb* en primer lugar, la del conocimiento. «La idea de tomar conocimiento de una cosa puede ser indicada por medio de diversos verbos (*šīt, śīm, ntn* Qo 1,13.17), seguidos de una preposición y *lēb*»,² tal como ocurre en este caso de Qohelet. Aquí se estaría indicando entonces, la dedicación intelectual del ser humano (cf. Qo 1,13.17; 7,21); por lo tanto, se puede comprender que Dios ha dado a los hombres la capacidad de reflexionar sobre la *’olam*.

Este término *’olam* requiere ciertas aclaraciones. El significado del vocablo es el de un tiempo o duración indefinida o incalculable. El diccionario especifica que la duración ilimitada puede referirse a una medida, tanto en el pasado, como en el futuro, en lo cósmico, en la historia, en la vida de un individuo o de un pueblo. El problema que presenta el texto no se refiere a la palabra en sí;³ sino más bien a su empleo. Es importante tener en cuenta que el término hebreo, si bien puede indicar la eternidad, no lo hace «en el sentido que le damos hoy, si no en el de una duración ilimitada, como opuesto a *’ēt*, que sería el tiempo puntual y efímero».⁴ En el Antiguo Testamento, *’olam* hace referencia a un tiempo lejano, remoto, con significación de algo que es definitivo. Esta idea está presente en Qo 3,11b, lo mismo que en Qo 3,14 («Todo lo que hace Dios permanece para siempre»).

La duración indefinida es el objeto de la oración: «puso en el corazón». Dios ha hecho todo hermoso a su tiempo e incluso ha dado a los hombres la capacidad para reflexionar sobre un curso temporal que se eleva por encima del instante particular. El ser hu-

2 Ernst Jenni y Claus Westermann, *Diccionario teológico manual del AT*, s. v. «*lēb*».

3 Existen algunas propuestas textuales de enmienda, en las que se sugiere leer: *āmāl* “esfuerzo o fatiga” cambiando el Texto Masorético (TM). Otros proponen solo cambiar la vocalización y leer *’elem* “oscuridad» como derivado del verbo *ālam* “ocultar» proveniente de una raíz ugarítica *glm* (cf. Mitchell Dahood, «Canaanite-Phoenician influence in Qohelet», *Biblica* 33 (1952): 206). Nicacci asume esta propuesta de Dahood y amplía su justificación con la aparición del nifal del verbo *ālam* (quedar oculto, ser secreto) en Qo 12,14, la raíz de donde deriva *’olam*: «Il senso “essere nascosto” compare anche in Qo 12,14: “Infatti ogni opera Dio condurrà in giudizio, / (giudizio) su tutto quello che è nascosto (*’al kol-ne ’lām*), / sia buono che cattivo”. Alviero Nicacci, «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», *Liber Annus* 52 (2002): 44.

4 Eleuterio R. Ruiz, *El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura* (Estella: Verbo Divino, 2023), 66.

mano se hace consciente de un orden temporal en la sucesión de los instantes, de un plan que da sentido a cada ser humano y al cual éste puede acceder; aunque, su conocimiento no significa, necesariamente, su total comprensión. La palabra *’olam* pareciera referirse a una era, tanto en el pasado como en el futuro, en un sentido de duración ilimitada. Esto conlleva, sin embargo, una dificultad, puesto que se debe intentar aclarar qué significa afirmar que Dios ha puesto *eternidad* en el corazón humano.⁵ Es conocida en la tradición exegética una sugerente propuesta de Delitzsch: «Dios ha puesto en el corazón del hombre el “anhelo de eternidad”». ⁶ Dios pone *’olam* en sus corazones, y así el ser humano adquiere conciencia del tiempo ilimitado, de una idea de totalidad. El texto de Qohélet allí describe la obra de Dios y la condición humana tal como Dios la ordena. «Está en la naturaleza de un ser humano que quiera saber más de lo que puede entender».⁷

3. «...Sin que el hombre pueda descubrir (*yim’ēšā’*) la obra que Dios hace desde el principio hasta el fin»

El verbo que traducimos por «descubrir» (*māšā’*) incluye también el significado «comprender» (cf. Qo 8,17). Es importante destacar este matiz porque se complementa con el verbo (*yāda’*) del comienzo de 3,12 («comprendo», *yāda’* ^{et}), aunque es muy probable que el verbo *māšā’* funcione más bien como dupla-de-palabra⁸ con el verbo *rā’āh* (investigar, descubrir, considerar) de 3,10. El objeto de la comprensión es la «obra» de Dios en su totalidad. Este con-

5 La *Septuaginta* guarda el mismo sentido en el texto: γε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδοκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν. El vocablo αἰών expresa en primera medida «el sentido de la fuerza vital» (comparada en Hom, *Il.* 16,453 con ψυχῆ), también expresó «el sentido de la duración de una vida y de duración en general», una generación; y en el contexto filosófico, la eternidad (como opuesto a χρόνος). Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, 9.^a ed., s. v. «αἰών».

6 Franz Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes* (Edinburgh: T&T Clark, 1891), 261.

7 Antoon Schoors, *Ecclesiastes* (Leuven, Peeters, 2013), 262.

8 Designamos de este modo el concepto de *word-pairs* utilizado por exégetas que analizan la poesía hebrea en el contexto y en comparación con la literatura ugarítica y académica, cf. Wildred Watson, *Classical Hebrew Poetry. A guide to its techniques* (London, T&T Clark, 2014), 131. El significado o efecto de las dos palabras realiza o engloba un mensaje sintético. Podemos ver que los dos verbos suelen ser utilizados juntos por el sabio Qohélet (cf. 3,10-11; 7,14-15; 7,29; 8,17; 9,9-10) y que expresan allí, y en cada ocasión, un sumario de su pensamiento.

cepto abstracto se expresa mediante la figura retórica del merismo: «desde el principio hasta el fin». De esta manera, el autor expresa las reservas que tiene ante la posibilidad de que la sabiduría humana descubra la inmensa obra de Dios, y así confronta a sus lectores con los límites del ser humano para que comprendan las reales posibilidades de su conocimiento.

Algunas aclaraciones importantes del contexto literario

Si nos detenemos en la unidad literaria en la que se encuentra inserto el versículo que estudiamos (Qo 3,1-15), podemos reconocer rápidamente que la temática principal que atraviesa ese segmento es una reflexión sobre la temporalidad. El libro del Eclesiastés utiliza dos términos distintos para hablar del tiempo.⁹ Como se pudo ver en la exposición anterior, los dos aparecen en este versículo estudiado. Se trata de *’ēt* que traducimos por «tiempo», pero que podría significar también: momento, día, hora, circunstancia. La *Septuaginta*, generalmente, lo traduce por *καίρως*. El término se refiere al instante o momento que transcurre. El segundo término al que nos referimos es *’ólam* que, como ya se dijo, se refiere a «un tiempo o duración indefinida o incalculable».

Si se observa al comienzo de la unidad literaria, encontramos un poema (Qo 3,1-8). Allí *’ēt* se repite 29 veces en total. Esta recurrencia parece utilizarse para describir la temporalidad y la oportunidad de cada instante o momento del hombre para realizar cada cosa «a su tiempo». La poesía parece pretender describir la temporalidad de la existencia humana: gradual, repetitiva y diversa a la vez, limitada y progresiva. Estas características, en la mente del sabio, deben mostrarse reveladoras para todo ser humano, pues éste debe aprender a vivir el sentido de cada cosa y de cada momento (cf. Qo 3,1). Al poema se le añade al final una pregunta punzante

⁹ Sólo una vez en toda la obra se utiliza un tercer término, *z’mán* («tiempo señalado» en 3,1), pero como sinónimo de *’ēt* y para especificar, al comienzo del poema, que entiendo por éste.

sobre el valor para el hombre de fatigarse: «¿Qué obtiene el que trabaja con fatiga?» (Qo 3,9). La fatiga (*'āmāl*) es un tema central del libro que aparece desde el comienzo de la obra y con una pregunta retórica similar (cf. Qo 1,3). Este vocablo expresa en Eclesiastés el esclavismo que vive el ser humano como forma de relacionarse socialmente; puesto que su tarea lo cansa y manifiesta la vanidad (*hebel*) de la vida y de la historia (cf. Qo 1,9). Esta fatiga expresa también cierta experiencia de la inutilidad de la existencia, que es ejemplificada también con la imagen de «atrapar vientos». El cansancio que le provoca la vida al ser humano no guarda correlación con su recompensa en este mundo (cf. Qo 2,11-15) y tampoco con el recuerdo de sus beneficiarios cuando él ya no esté (cf. Qo 1,10). Esta dimensión de la existencia no debe perderse de vista a la hora de vivir cada cosa, a cada momento.

Luego de la pregunta, el sabio ofrece su propia reflexión personal. El verbo «observé» (*rā'itî*) deja entrever al lector que aquí se desarrolla una opinión propia de Qohélet que servirá como respuesta a la pregunta retórica que acababa de formular. En realidad, todo el bloque, desde esta pregunta debe considerarse como una reflexión (cf. 3,9-15).¹⁰ La observación presentada ya se había tratado anteriormente, el sabio ya había considerado la tarea impuesta por Dios a los hombres (cf. Qo 1,13); pero en este caso, no es calificada como «penosa», aunque también aquí esa tarea estará envuelta en contradicciones. Las razones de las fatigas por las que había cuestionado antes (3,9), se identificarán con la tarea que pesa sobre el ser humano (3,10-11).

A partir de 3,11, podemos comprender que esa labor impuesta tiene que ver con la condición del hombre; éste es una creación de Dios, posee una razón de ser, con límites propios, y una tarea en la

¹⁰ La reflexión en una forma literaria utilizada por Qohelet en la cual se «enuncia una tesis o meta que el escritor considera y evalúa de una manera muy personal. Captura “el curso del pensamiento” y tiene una estructura suelta, según el estilo personal del autor. Sus características son la cita de *dichos de sabiduría*, el empleo de *preguntas retóricas* y el ofrecimiento de *ejemplos*» Roland Murphy, *Wisdom Literature*, vol. XIII (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 181.

cual desarrolla el diseño que Dios planificó para él o ella. La fatigosa tarea de los humanos se topa con la belleza de las cosas creadas. La calificación estética, que apunta a la adecuación de lo creado, pone a los seres humanos ante el desafío contemplativo de lograr descubrir – en medio de la labor– la hermosura de la obra de Dios. Como contraparte de lo que Dios realizó, con la belleza de las cosas hechas, «puso en el corazón» del hombre «el conjunto del tiempo». Existe cierta correspondencia entre la adecuación estética de las cosas creadas y la *'olam* depositada en el corazón humano. El autor, evidentemente, no indica la relación y menos aún la explica; pero los lectores podemos suponer que aquello hecho «adecuado a su tiempo» permite a la persona componer la totalidad del tiempo. En el corazón de las mujeres y los varones se vislumbra el conjunto del tiempo. El ser humano comprende la existencia de las cosas, reflexiona sus límites y tiene incluso la capacidad de pensar aquello que traspasa el umbral temporal de lo finito (que para Qohélet es solo Dios). Esta ofrenda divina puesta en el corazón podemos comprenderla como «la capacidad de reflexionar sobre la duración temporal indefinida».¹¹ Esta extensión sin límites se debe pensar dentro de las fronteras de la vida terrestre, no tanto en referencia a la eternidad. Es un tiempo sin numerar. El lenguaje humano, a pesar de conocer para todos el límite fáctico de la muerte suele hablar de perpetuidad en la vida; por ejemplo, se habla de votos perpetuos para una persona religiosa, de amor eterno para un matrimonio o de cadena perpetua para un condenado.¹² Esta comprensión de una temporalidad perenne, pero cerrada en la inmanencia de la vida natural¹³ y no como un deseo de trascen-

11 Pedro Anaya Luengo, *El hombre destinatario de los dones de Dios en el Qohélet* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2007)146.

12 José Vilchez, *Eclesiastés o Qohélet* (Estella: Verbo Divino, 1994) 239.

13 Esta misma dimensión natural del «conjunto del tiempo» en Qo 3,11, la comenta Gregorio de Nisa en su *Homilía VIII*, 8: «Sin embargo dio juntamente el tiempo en sus corazones. El tiempo -que es una especie de pensamiento relativo a la extensión- significa por sí mismo toda la creación que se realizó en él. Por tanto, el discurso indica -mediante el tiempo que todo lo engloba- todo lo que está contenido en él. En efecto, todo cuanto Dios ha creado en el tiempo, lo ha dado al corazón humano en orden al bien, de modo que a partir de la grandeza y hermosura de las cosas creadas el hombre se elevara, por medio de ellas, a la contemplación del creador» *Homilias sobre el Eclesiastés*. Tr. Ramón Cornavaca y Octavio Peveraro (Madrid: Ciudad Nueva, 2012), 166.

dencia,¹⁴ como la señalaron algunos comentaristas.¹⁵ Este significado se puede ver también expresado por el autor, con el mismo sustantivo, en otros pasajes:

«Una generación va y (otra) generación viene, pero la tierra permanece para siempre (l^e ‘*ôlām*)» (Qo 1,4).

«¿Hay (alguna) cosa de la que se diga: “Mira esto es nuevo”? En realidad, existía en los siglos (l^e ‘*olāmîm*) que hubo delante de nosotros» (Qo 1,10).

(Los muertos... 9,5) «También perecen su amor, su odio y su envidia; y no tienen ya más porción para siempre (l^e ‘*ôlām*) en todo lo que se hace bajo el sol» (Qo 9,6).

Es importante recordar también qué significa el corazón para los autores bíblicos, pues nos permitirá descubrir mejor el alcance del significado de ‘*olam*, debido a que allí se deposita este don. Vílchez lo explica en referencia a la búsqueda de sentido que el hombre hace de las cosas:

«Se refiere, sin duda, a lo más íntimo y central del hombre tanto en su aspecto noético irracional como en el emotivo y afectivo. Esto quiere decir que no tenemos motivos para excluir ningún aspecto de la vida interior del hombre, pues *a priori* a todos parece afectar el ‘*olam*».¹⁶

La comisión conformada por la Pontificia Comisión Bíblica logró expresar en su documento del 2019 un excelente resumen –en pocas líneas– acerca del sentido del *corazón* en la tradición bíblica. El

14 Evagrio Póntico comenta el texto en *Escolios del Eclesiastés*: «Porque Dios en su providencia hacia el alma sujeta, le ha dado los sentidos y los objetos sensibles para que, ocupado en estos (objetos) y reflexionando sobre ellos, escape a los (malos) pensamientos que le inspirarán los adversarios. Dice, también, “les dio el siglo” es decir, los motivos del siglo, porque este es el reino de los cielos que tenemos dentro de nosotros, según la palabra del Señor (Lc 17,21)» *Scholies à l’Ecclesiaste*. Tr. Paul Géhin, *Sources Chrétiennes* 397 (Paris: Cerf, 1993), 83.

15 Para Delitzsch, tal como citamos, ‘*olam* expresa el *deseo de eternidad*. Para Bonora: «Se ha “puesto en el hombre” la eternidad, en el sentido de que tiene una capacidad originaria y constitutiva de conocer no sólo la historia humana y sus «tiempos», sino incluso la misma eternidad» Antonio Bonora, *El libro de Qohélet* (Madrid, Ciudad Nueva, 1994) 78. Cuando Murphy comenta Qo 3,10-11, dice a propósito de este misterio temporal puesto en el corazón del hombre: «Grandes aspiraciones, pequeños logros. Hay algo de infinito en el hombre; San Agustín continuaría esta tendencia de pensamiento hasta que se dio cuenta de que el corazón humano no tenía descanso hasta que descansase en Dios. Nuestro filósofo hebreo no estaba demasiado lejos de él» Roland Murphy, «The Pensees of Coheleth», *The Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955): 188.

16 José Vílchez, *Eclesiastés o Qohélet ...* 238.

extracto lo formula desde el Nuevo Testamento tomando de allí los ejemplos; pero asume, tal como los expresa –perfectamente– la más genuina tradición hebrea:

«Junto a los términos más marcadamente intelectuales, como “mente” (νοῦς) y «conciencia» (συνείδησις) (1Co 8,10.12; Rm 9,1), encontramos el término “corazón” (καρδία) que, en continuidad con la concepción hebrea, designa el centro de la persona en cuanto sede de los sentimientos (Rm 9,2; 10,1; 2Co 2,4; 6,11; Flp 1,7), de los pensamientos más recónditos (Rm 8,27; 1Co 4,5; 14,25; 1Te 2,4) y de las decisiones religiosas y morales (Mc 7,21; Rm 10,9; 1Co 7,37; 2Co 9,7).¹⁷

El corazón es atravesado por todos los movimientos afectivos, mociones espirituales e ideas racionales del hombre, allí el sentido por el conjunto del tiempo es considerado, temido, manipulado, gozado u odiado. El hombre reconoce aquí su existencia en un fluir temporal que debe significar y ordenar para vivir con los demás. En ese ámbito, podríamos decir, el más humano de todos, se considera la hondura del tiempo y la dirección que se le da a la vida para transitarlo. Para el sabio, el ser humano es capaz de experimentar el sentido de la temporalidad en extensas magnitudes, pero a la vez la consideración humana está signada por la impotencia; puesto que su juicio temporal es incapaz de «descubrir la obra que Dios hace desde el principio hasta el fin».

Los actos divinos en el tiempo no son fáciles de comprender, el hombre no logra descifrarlos en plenitud. Es importante considerar como se describe en el libro la relación del ser humano con las obras de Dios. Qohélet afirma, en varias oportunidades, que el hombre es incapaz de conocer la *obra de Dios*:

«Cuando me dediqué a conocer la sabiduría y a examinar la tarea que se toma el hombre en la tierra –porque ni de día ni de noche ven sus ojos el sueño–, entonces vi que el ser humano no puede comprender las obras de Dios, cuanto se hace bajo el sol. Por más que el hombre se esfuerce en investigar, no comprende. Ni el sabio que pretende saber logrará averiguarlo» (Qo 8,16-17).¹⁸

17 Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, nº 21.

18 Cf. también: Qo 3,11; 7,13-14.29; 11,5.

El hombre no puede conocer la totalidad y el sentido de estas obras (cf. Qo 11,5b). Solo le quedan dos cosas por vivir en relación con Él, el sabio las desarrollará a continuación del texto estudiado y las reconocemos como los argumentos finales de la perícopa (cf. Qo 3,12-15). Se componen de dos reflexiones del autor (3,12-13 y 3,14), encabezadas con la expresión típica *yāda* ‘*ttī*, (comprendí), mediante la que se reconoce la dedicación empírica del sabio por la cual involucra su opinión. Se finaliza con una sentencia de aspecto conclusivo (3,15).

En la primera reflexión, el sabio reconoce que ante la imposibilidad de sacar un provecho equitativo con la fatiga proporcionada por el presente, y a la luz de la contradicción del conocimiento humano, que no logra comprender, ni su tiempo, ni las magnitudes temporales en general; no habrá para el hombre nada mejor que «alegrarse y hacer el bien a su vida», y para ello el hombre debe reconocer el don de Dios y comer y beber en medio de la fatiga. Ese don divino se expresa para el autor en forma de alegría compartida con otros y celebrada en el encuentro fraterno en torno a la comida y la bebida (cf. Qo 2,4; 5,17; 8,15; 9,7-10).

La segunda reflexión vuelve sobre las obras de Dios y pone el acento en la necesidad de temerle. De hecho, la sentencia pretende reforzar lo afirmado. Es probable, que se trate de un dicho proverbial de la tradición que el sabio ubica para rubricar lo dicho y repensarlo, pero desde su propia cosmovisión. Lo que la sentencia deja en claro, es que solo Dios puede acceder a todos los tiempos, hasta incluso lo que es fugaz. Al hombre solo le queda reconocer el don del presente, para salirse de la fatiga y aprender a temerle (cf. Qo 5,6).

Por tanto, es necesario leer *‘olam* en la línea de un don divino concedido al hombre, que lo conecta con su existencia fugaz sometida al tiempo y por lo tanto, con el problema temporal que transita todo ser vivo. Junto con esta dádiva divina otorgada al corazón humano, que permite percibir y comprender magnitudes extensas o totales, éste logra perfilar su conocimiento para descubrir la obra

de Dios en medio de la historia, pero la comprensión del hombre es relativa e incapaz de entender lo que Dios «busca» (*y^ebaqqēš*), porque no es notorio.¹⁹ Al ser humano entonces, solo le queda vivir en el «don» (3,13), aprovecharse de la alegría, para cualificar el tiempo no solo en momentos que se suceden... «hay un tiempo para cada cosa»; sino, sobre todo, para redescubrir la plenitud, la oportunidad, la ocasión, el *καιρός* que la vida nos ofrece y por la cual Dios hace que se le tema.

Dimensión antropológica de la temporalidad en el mensaje de Qohélet

«A veces es tan largo el morir que me siento ser inmortal»
(Antonio Porchia)²⁰

El límite del hombre se mide frente a la eternidad (*'olam*) de Dios. Al final del libro, en la exhortación a recordar la última etapa de la vida (cf. Qo 12,1-8), se concluye con la afirmación: «antes que el polvo vuelva a la tierra, como lo que fue, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio» (12,7). Son evidentes allí las alusiones a la tradición tomada de Gn 2,7 y 3,19. Si bien es característico del sabio criticar las verdades dadas o consideradas absolutas, en muchas ocasiones éste toma contenidos de la tradición de Israel y los ofrece también como respuestas sin contradecirlos (cf. como ejemplo Qo 8,14 [Jr 12,1]; 5,1-2; 6,1-5). Cualquiera lector reconoce que Qohélet había afirmado en otra parte de su obra, que no parecía haber un destino sobrenatural para el ser humano, pues éste es igual a las bestias (cf. Qo 3,19-21). Ahora bien ¿Por qué el lector cuando llega a 12,7, experimenta quedar situado ante cierto umbral de apertura a un

¹⁹ Se discuten y se proponen distintas formas de traducción de Qo 3,15, aunque una traducción literal parezca difícil de entender, en este caso, nos permite acceder mejor a la voluntad divina que allí se testimonia y por lo tanto explicar aquello que perseguimos... "lo que Dios hace": «Lo que ha sido, ya ello es, y lo que será, ya ha sido, y Dios busca lo que desaparece (*'et nir^e ddāp*)».

²⁰ Voces, 12^a, 1989.

misterio indescriptible e incognoscible? ¿Esa experiencia la advierte el lector contemporáneo debido a que en su acercamiento a 12,7 arrastra conocimientos propios previos (su fe en la resurrección)?

Más allá del límite de lo desconocido, pareciera que la fe señala a Qohélet un sentido y el sabio nos recuerda el origen. El Creador modeló la vida humana y la puso en marcha con su aliento, cuando esta vida se desarma y ese aliento vuelve a quién lo dio, no pueden menos que suscitarse preguntas en el lector, pues el interrogante pasa del lado del Creador, quien gratuitamente dio la vida, debe responder por ella. Aunque la pregunta concreta acerca de qué sucede con la vida no se responda, e incluso tampoco se formule incluso la pregunta, el sabio pertenece a un contexto y a una tradición que ya había formulado muchas y escalofriantes preguntas al Creador. Seguro conoce la obra de Job, otra teología más antigua y parte fundamental del pensamiento sapiencial. Por eso, cabe suponer que en el horizonte del Eclesiastés y de su contexto, aunque no contaban con recursos suficientes para elaborar respuestas, sí contaban con preguntas concretas y con posibles senderos para recorrer y adquirir algún tipo de réplica. Para poder situarnos ante una respuesta sobre la cuestión, es importante tener presente que Qohélet, en algunos casos, recurre ante algunos temas, a dos tipos de declaraciones:

«Qohélet presenta respuestas de doble contraste, en este caso la respuesta positiva de la fe (12,7) y la negativa de la experiencia (3,19-21): negativa al menos en el sentido de que el hombre no tiene la posibilidad de controlar directamente el hecho de la fe».²¹

Es conocido por los lectores y críticos bíblicos que el teólogo-gúmeno acerca de *la inmortalidad* o la continuidad de la vida *post mortem* recién se afirmará uno o dos siglos después en el libro de la Sabiduría (cf. Sb 2,23; 3,2-4; 5,15-23). El sabio, sin contar con el sustrato de un helenismo maduro como en Sabiduría, supone que,

21 Alviero Niccacci, «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme» ... 55.

si en Génesis se afirma que el ser humano es polvo y hacia el polvo vuelve, a la vez deduce y agrega a este contenido una idea que comenzaba a vislumbrarse. El espíritu «volverá a Dios», pues Él lo había dado (cf. Sal 104,29; Jb 34,14-15). Esta deducción evidente, que la tradición no había explicitado todavía lo suficiente, «que la vida humana se termina porque Dios le retira su aliento»²² es el fruto de la interpretación y la recepción de la fe tradicional plasmada en Génesis. El sabio advierte que la vida desarmada por la muerte termina en las manos de Dios y así el lector (de cualquier época), queda con su mirada puesta en el Creador, con preguntas y esperando de él alguna respuesta. Esta misma provocación también la recorrieron algunos Salmos (cf. Sal 16,10-11; 49,16; 73,23-26).

El ser humano convive en su interior con el sentido de la temporalidad, él puede percibir magnitudes extensas que abarcan una idea de totalidad; o momentos breves, pero que por su cualidad no pasan desapercibidos. Esta experiencia de la propia existencia a la que se refiere Qohélet, no es el «anhelo de eternidad» agustiniano, ni tampoco el «alma espiritual» de naturaleza inmortal de algunos filósofos. Qohélet nunca llegó a esas especulaciones. Su percepción nunca se desplazó de la inmanencia y la finitud humanas. No le correspondió dar un salto hacia la trascendencia debido a que no conocía la idea de resurrección (cf. Dn 12,2). Él solo llegó a valorar esta vida natural y lo hizo hasta el límite de un umbral de sentido que parecía trascender, aunque en realidad, lo único que hizo fue formular la relación de la criatura con su Creador.

Hace unos años atrás, en 2007, Joseph Ratzinger permitió la reedición de su manual de «Escatología», editado originalmente en 1977. Allí el autor agrega, entre otras cosas, un Anexo que lo llama «Entre la muerte y la resurrección».²³ Casi al finalizar comenta allí, algo que no había mencionado en su edición antigua y que incorporaba por su valor:

²² Eleuterio Ruiz, *El libro de Eclesiastés ...* 192.

²³ En las páginas 281-283.

«También podríamos preguntar de la siguiente manera: ¿qué lleva al ser humano a tener el ansia de perdurar? No es el yo aislado sino la experiencia del amor: el amor quiere la eternidad del amado y, por eso, también la propia eternidad. Así, la respuesta cristiana a nuestro problema es: *la inmortalidad no anida en el hombre mismo sino en una relación, en la relación hacia lo que es eterno y lo que otorga sentido a la eternidad*. Esto permanente que puede dar vida y dar plenitud a la vida es la verdad, es el amor. El hombre puede vivir eternamente porque es capaz de tener relación con lo que da eternidad».²⁴

Paradójicamente, la inmortalidad no anida en la naturaleza del mismo hombre. Las almas no son inmortales. Es la relación que el ser humano desarrolla y realiza con Dios la que le permite participar de su vida eterna. La dimensión teologal, desplegada en una fe enamorada que anticipa lo esperado, permite al hombre vincularse con Dios. El ser humano va construyendo –en esta vida– una relación con la trascendencia, porque es *capaz* de ello; luego de su muerte la fe nos señala un destino posible en comunión con «Aquel, que resucitó a Cristo de entre los muertos» (Rm 8,11) y que es también nuestro *Abbá* y Alfarero. Muchos de los Padres de la Iglesia, cuando presentan la economía de la salvación, afirman esta verdad elemental:

«(El hombre) conociéndose a sí mismo como débil y mortal, entienda que Dios es a tal punto inmortal y poderoso, *que concede* al mortal la inmortalidad y al temporal la eternidad; y también comprenda todo el poder de Dios que se ha manifestado en el mismo (hombre), a fin de que advierta cómo el mismo Dios le ha enseñado su propia grandeza. Porque la gloria del hombre es Dios. Y, a su vez, el ser humano es el recipiente de toda la obra de Dios, y de su poder y sabiduría». (Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías*, III, 20, 2).

«Estas creaturas, recibiendo de su inmensa generosidad el desarrollo y duración a través del tiempo, serán portadoras de la gloria del increado, ya que Dios les dará generosamente todo lo bueno. Habiendo sido hechas, no son increadas; pero como durarán por tiempo sin fin, *recibirán* el don del increado, pues *él les concederá durar* para siempre» (Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías*, IV, 38, 3).

«Hemos llegado ya a un punto en la discusión donde intentaremos someter a examen la parte más noble de la mente humana, por la que se conoce o puede conocer a Dios, para encontrar en ella la imagen divina. Aunque

²⁴ Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder, 2007), 301-302. La cursiva en el texto es nuestra.

la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de aquella naturaleza, a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestra naturaleza. Mas se ha de estudiar la mente en sí misma, *antes de ser partícipera de Dios*, y en ella encontraremos su imagen. Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deforme, permanecía imagen de Dios. *Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios*». (Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XIV, 8, 11).

Qohélet a la hora de pensar la existencia humana en su transcurrir temporal, nos señala *nuestra relación* con los dones de Dios, así como también la necesidad de temerle; es decir, de reconocer en nuestro *vínculo con Él*, que está por encima nuestro y merece todo nuestro respeto y reverencia. Su reflexión atraviesa la vanidad de este mundo y avanza hasta dejarnos en el umbral de la muerte. El sabio no llegó a conocer en plenitud ese destino de Vida. Los rudimentos con los que contaba eran muy pocos. Sólo señala que el espíritu recibido, el Creador lo toma de nuevo, que la muerte interrumpía nuestra relación creatural. El autor de Hebreos, advertirá luego, en la construcción de su mensaje de fe, que estaba edificando sobre la osadía que otros ya habían señalado: «Dios tenía dispuesto algo mejor para nosotros, de modo que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección» (Hb 11,40).

«El tiempo es mensajero de Dios»

«El tiempo comienza a tener aroma cuando adquiere una duración, cuando cobra una tensión narrativa o una tensión profunda, cuando gana en profundidad y amplitud, en espacio. El tiempo pierde el aroma cuando se despoja de cualquier estructura de sentido, de profundidad, cuando se atomiza o se aplatina, se enflaquece o se acorta. Si se desprende totalmente del anclaje que le hacen de sostén y de guía, queda abandonado. En cuanto pierde su soporte, se precipita».²⁵

²⁵ Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Barcelona: Herder, 2015), 38.

La consideración que realiza Qohélet acerca del tiempo en la unidad literaria presentada, pretende orientar al ser humano en su relación con lo temporal. Allí se enseña a valorar momentos, a transitar tiempos, a gozar de oportunidades. El hombre puede cuantificar y cualificar el fluir temporal, percibe el sentido de lo perdurable, de la duración de largo aliento. Aunque conozca en su corazón «el conjunto del tiempo», igualmente, no alcanza a conocer la profundidad del misterio de la eternidad. El ser humano aprende a gozar con las oportunidades, para abrazarse, para reírse, o para vivir la paz. Come y bebe en fraternidad, como signo de comunión y de alegría. Para el sabio, Dios es como el anclaje que le da sentido a su existir.²⁶ Sus dones dan sostén al hombre en medio de la vanidad. La referencia a Dios lo vincula con el Trascendente para no vivir de «atrapar vientos». Dios sale, en el tiempo, al encuentro de todo ser humano. Esta benevolencia divina hace que nuestra historia personal se complete con la visita de Dios. Qohélet es un sabio que supo discernir los tiempos con sabiduría y descubrir los dones divinos.

Estas notas se inspiraron en una comunicación realizada por un querido Padre, Fernando Miguel Gil, Obispo de Salto en el Uruguay, quien durante años nos acompañó a muchos en Buenos Aires y en sus márgenes. Fernando era un contemplativo, que discernía los tiempos de Dios en medio de la historia de los hombres. En 2017 presento a la Sociedad Argentina de Teología algunas ideas para acercarse al pensamiento del Papa Francisco, motivadas las mismas, por esta cita sobre el tiempo de san Pedro Fabro.²⁷ El Papa se inspiró siempre en el pensamiento del santo jesuita (cf. *EG* n° 171), cofundador con Ignacio de Loyola de la Compañía de Jesús. El primero de los cuatro principios propuestos en *Evangelii Gaudium*: «El tiempo es superior al espacio» (cf. *EG* n° 222-225), parece atravesado por varias consideraciones del *Memorial* de Fabro:

26 cf. Qo 3,17; 4,17-5,1; 5,18; 7,18; 8,12b-13; 9,7; 12,1.

27 Cf. Fernando Gil, «El tiempo es el mensajero de Dios». Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco», en Sociedad Argentina de Teología, *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia* (Buenos Aires: Ágape libros, 2017), 347-356.

«Ese día, sobre cierta indagación mía interna acerca de la cuenta que hemos de dar del tiempo, sentí claramente cuán exacta ha de ser la que nos ha de pedir Dios, es decir, el único que nos puede dar el tiempo. Otro cualquiera puede pedirnos cuenta de algunas cosas que él mismo nos haya confiado. Pero Dios nos la ha de pedir hasta del tiempo (que nadie puede dar ni prolongar a otro) del mismo modo que de todas las otras cosas que nos ha dado».²⁸

«Nada debería acaecer en vano ante nuestra vista o nuestro conocimiento, porque Jesucristo nuestro Señor no ha permitido que nada se pierda, ni siquiera el hecho de ver las cosas o de oír las voces; ni fue en vano que atravesara determinados lugares, que haya mirado algunos hombres, que haya querido estar en la tierra, en el mar, en las casas, en los caminos, entre los hombres, solo; ni tampoco fue en vano el estar sentado, caminar, comer, dormir. No permitamos nosotros que se pierda la ocasión que nos acerca a cualquiera que pase o que veamos; y mucho menos si de alguna manera fuésemos llevados a comer o a convivir con ellos».²⁹

Muchos de estos pensamientos, los habíamos encontrado hace tiempo complementarios al *Eclesiastés*, por eso desde aquel momento nos sentimos movidos a testimoniario. Como existe *un tiempo para cada cosa bajo el sol*, el mismo parece haber llegado para ello. Porque como escribió Fernando:

«El tiempo es don, pero también ámbito donde se expresa el significado salvífico del mismo y donde se posibilita el ejercicio de la libertad humana. El mensaje en el tiempo es una invitación a una respuesta libre y un obrar consecuente».³⁰

Bibliografía

Agustín de Hipona, *De Trinitate*. <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>

Anaya Luengo, Pedro. *El hombre destinatario de los dones de Dios en el Qohélet*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2007

28 Pedro Fabro, *Memorial* (Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres, 1983) n° 240b. Se pueden ver en los n° 140, 314, 240, 361, 438 más consideraciones acerca de la temporalidad.

29 Pedro Fabro, *Memorial* ... n° 434.

30 Fernando Gil, «"El tiempo es el mensajero de Dios". Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco»... 349.

- Bonora, Antonio. *El libro de Qohélet*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994
- Dahood, Mitchell. «Canaanite-Phoenician influence in Qohelet», *Biblica* 33 (1952): 191-221
- Delitzsch, Franz. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Edinburgh: T&T Clark, 1891
- Évagre le Pontique. *Scholies à l'Ecclésiaste*. Tr. Paul Géhin. *Sources Chrétiennes* 397. Paris: Cerf, 1993
- Fabro, Pedro. *Memorial*. Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres, 1983
- Gil, Fernando. «“El tiempo es el mensajero de Dios”». Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco». En Sociedad Argentina de Teología. *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia*. Buenos Aires: Ágape libros, 2017
- Gregorio de Nisa. *Homilías sobre el Eclesiastés*. Tr. Ramón Cornavaca y Octavio Peveraro. Madrid: Ciudad Nueva, 2012
- Han, Byung-Chul. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder, 2015
- Murphy, Roland. «The Pensees of Coheleth», *The Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955), 184-194
- . *Wisdom Literature. FOTL XIII*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981
- Nicacci, Alviero. «Qohelet o la gioia come fatica e dono di Dio a chi lo teme», *Liber Annus* 52 (2002): 29-102
- Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*. 2019
- Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 2007
- Ruiz, Eleuterio Ramón. *El libro del Eclesiastés. Comentario y propuestas de lectura*. Estella: Verbo Divino, 2023
- Schoors, Antoon. *Ecclesiastes*. Leuven: Peeters, 2013
- Vílchez, José. *Eclesiastés o Qohélet*. Estella: Verbo Divino, 1994
- Watson, Wildred. *Classical Hebrew Poetry. A guide to its techniques*. London: T&T Clark, 2014

Corresponsabilidad sinodal en la misión evangelizadora

Donde abunda la sinodalidad, sobrereabunde la misión

Presentación teológica en la XVI Asamblea General Ordinaria
del Sínodo de los Obispos.

1ª. Sesión – 3er. Módulo – 8ª. Congregación General –
13 de octubre de 2023

CARLOS MARÍA GALLI*

Pontificia Universidad Católica Argentina – Facultad de Teología
galli@uca.edu.ar

Recibido 11.12.2023/ Aprobado 15.02.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6717-537X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.143.2024.p29-37>

RESUMEN

Ofrecemos la presentación que Carlos Galli pronunció el 13 de octubre de 2023 en la Congregación General del Sínodo de los Obispos. Se articula en torno a los ejes de la misión, la corresponsabilidad y el intercambio. Los títulos mismos indican que la lógica de la sobreabundancia del don articula la propuesta, ya que el Espíritu es el protagonista principal. Como no hay sinodalidad sin misión, ser misioneros apela a ser en entrega sinodal. Esto se asienta en que por el Bautismo existe una corresponsabilidad que se inscribe en el ser de nuestra existencia cristiana y, finalmente, nadie privatiza lo que le ha sido dado, sino que lo ha recibido para el intercambio y la donación.

Palabras clave: Misión; Corresponsabilidad; Sinodalidad; Intercambio

* El autor es Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Miembro de la Comisión Teológica Internacional y Coordinador del Equipo de Reflexión Teológica - Pastoral del CELAM

Synodal Co-Responsibility in the Evangelizing Mission

Where Synodality Abounds, Mission Abounds

Theological Presentation at the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops.

1st. Session – 3rd Module – 8th. General Congregation - October 13, 2023

ABSTRACT

We offer the presentation given by Carlos Galli on 13 October 2023 at the General Congregation of the Synod of Bishops. It is articulated around the axes of mission, co-responsibility and sharing. The titles themselves indicate that the logic of the superabundance of the gift articulates the proposal, since the Spirit is the main protagonist. As there is no synodality without mission, being missionaries calls for being in synodal self-giving. This is based on the fact that through Baptism there is a co-responsibility that is inscribed in the being of our Christian existence and, finally, no one privatises what has been given to them, but has received it for exchange and donation.

Key Words: Mission; Co-responsibility; Synodality; Sharing

El tema de la Asamblea es *Por una Iglesia sinodal: Comunión, participación y misión*. El *Instrumentum laboris* sitúa el tercer módulo *Corresponsabilidad en la misión* en el centro del discernimiento sinodal y el intercambio entre las iglesias. Formula la cuestión: *¿Cómo compartir dones y tareas al servicio del Evangelio?* Mi reflexión teológica piensa la unión intrínseca entre la sinodalidad y la misión (1); la corresponsabilidad de los bautizados (2); el intercambio al servicio del Evangelio (3).

1. La Iglesia sinodal es misionera. La Iglesia misionera es sinodal

1. En 2018 la Constitución *Episcopalis Communio* señala la finalidad evangelizadora del Sínodo

«el Sínodo de los Obispos está llamado, como cualquier otra institución eclesial, a convertirse cada vez más en “cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación”».¹

¹ Francesco, *Costituzione Apostolica Episcopalis Communio sul Sinodo dei Vescovi* (Vaticano: LEV, 2018), 1.

2. La Iglesia, como la Trinidad y la Eucaristía, es un misterio de comunión misionera. El Sínodo dedicado a los jóvenes elaboró la expresión integradora *sinodalidad misionera*.² Hizo una recepción creativa del documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la sinodalidad. Este afirma:

«la Iglesia, la sinodalidad se vive al servicio de la misión. “La Iglesia peregrina es misionera por su propia naturaleza” (*Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*) (AG 2), “ella existe para evangelizar” (EN 14). “Todo el Pueblo de Dios es el sujeto del anuncio del Evangelio. En él, todo Bautizado es convocado para ser protagonista de la misión porque todos somos discípulos misioneros” (SIN 53)».³

El texto cita el decreto conciliar *Ad gentes*: «La Iglesia peregrina es misionera por naturaleza» (AG 2) y la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI: «la Iglesia existe para evangelizar» (EN 14).

3. Al abrir este proceso sinodal el Obispo de Roma condensó esas líneas maestras del Concilio.⁴ El Documento Preparatorio para esta Asamblea identifica Iglesia sinodal e Iglesia en salida (DP 15). La Constitución *Praedicate Evangelium* señala el vínculo entre la sinodalidad y la misión (PE 4).⁵ El Documento para la Etapa Continental dice que la sinodalidad conduce a la renovación misionera.⁶ El texto de la Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe expresa: «la Iglesia en camino, peregrina hacia el Reino pleno, es misionera porque es sinodal y es sinodal porque es misionera».⁷ El *Instrumentum laboris* resume: «La misión constituye el horizonte di-

2 Sínodo dei vescovi, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale* (Vaticano: LEV, 2018), 118.

3 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia* (Buenos Aires: Agape, 2018). Cf. Santiago Madrigal (ed.), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Comentario teológico* (Madrid: BAC, 2019).

4 Cf. Francisco, *Discurso en el inicio del proceso sinodal*. 9 de octubre de 2021, acceso el 10 de octubre de 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosnodale.html>

5 Francisco, *Costituzione Apostolica sulla Curia romana Praedicate Evangelium* (Vaticano: LEV, 2022), Preambolo, 4.

6 Secretaría General del Sínodo, “*Ensancha el espacio de tu carpa*” (Is 54,2). *Documento de Trabajo para la Etapa Continental. Sínodo 2021-2024. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión* (Vaticano: LEV, 2022), 99.

7 CELAM - Asamblea Eclesial, *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe* (Bogotá: CELAM, 2022), 133.

námico a partir del cual pensar la Iglesia sinodal, a la cual imprime un impulso hacia el 'éxtasis', que consiste en salir de sí» (IL 51).

4. El Concilio Vaticano II desarrolló la expresión *natura missionaria* para decir que la misión es esencial.⁸ Ella surge «de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre» (AG 2). Una ecclesiológia dinámica afirma no sólo que la Iglesia tiene una misión, sino que la misión del Dios trino tiene una Iglesia.⁹ La Iglesia peregrina, histórica – escatológica, es misionera. Estamos en camino, somos sinodales, vamos juntos anunciando el Evangelio del Reino de Dios. La sinodalidad es misionera, la misión es sinodal. La frase *Iglesia sinodal misionera* (IL 54) refuerza la eclesialidad y el dinamismo del envío: «Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos» (Mt 28,19).

2. La corresponsabilidad de todos los bautizados en la misión

1. Jesús prometió a los apóstoles: «Recibirán la fuerza del Espíritu Santo que descenderá sobre ustedes y serán mis testigos... hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). El Espíritu es el agente principal de la evangelización y la sinodalidad. La reunión celebrada en Jerusalén es modelo de la vida sinodal al servicio de la misión (cf. Hch 15,1-35). El discernimiento realizado bajo la guía del Espíritu confirmó la vocación universal del Pueblo que Dios forma en y desde los pueblos de la tierra (Hch 15,14).

2. El Espíritu «distribuye sus dones a cada uno según quiere» (1 Co 12,11). «A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para utilidad común» (1 Co 12,7). Los bautizados y las bautizadas estamos llamados a compartir los dones y las tareas en cada iglesia local – diócesis o eparquía -, en las agrupaciones de iglesias particulares a nivel regional, nacional y continental, y en la Iglesia entera.

⁸ Cf. Sandra Mazzolini, *La Chiesa é esencialmente missionaria* (Roma: LEG, 1999), 102-111 y 232-251.

⁹ Cf. Severino Dianich, *Chiesa estroversa* (Milano: Paoline, 1987), 114.

3. El Papa Francisco enseña que *todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio* (EG 111-134).¹⁰ Me gusta decir que lo que es de todo el Pueblo de Dios pertenece a todos en el Pueblo de Dios. El movimiento va del nosotros al yo: la Iglesia es el sujeto comunitario e histórico de la misión y, en ella cada uno y cada una está llamado a evangelizar. Todo cristiano puede decir «¡Ay de mí si no evangelizara!» (1 Co 9,16) y «yo soy una misión» (EG 273). Juntos somos una misión, «*todos somos siempre discípulos misioneros*» (EG 119-121). *La primera pregunta es sobre la misión* (B.2.1).

4. El bautismo y la fe fundan la vocación universal a la santidad y a la misión. Cada cristiano está llamado a la plenitud del amor y al anuncio del Evangelio. Asumir la corresponsabilidad bautismal implica ver cómo los carismas laicales enriquecen a las comunidades cristianas y mejoran la vida de los más pobres; cómo recrear vínculos de mutualidad, reciprocidad y complementariedad entre el varón y la mujer; cómo reconocer y promover la dignidad de las mujeres en la Iglesia (B.2.2; B.2.3).

5. A la luz de una sinodalidad corresponsable debemos discernir el intercambio entre comunidades, instituciones y movimientos en la iglesia local; y las dificultades para articular al laicado, la vida consagrada y el ministerio ordenado en una Iglesia ministerial (B.2.2). Hay varios tipos de ministerios que nacen del Bautismo: espontáneos: los rezadores populares; reconocidos: los voluntarios de *Caritas*, los cantores litúrgicos; estables: las madres y los padres, cuya misión Bautismal se enriquece en el Matrimonio; instituidos: los laicos catequistas. Puede haber nuevos, como la escucha: mi padre era ministro de la escucha en su parroquia. Se discernirán también los ministerios ordenados en clave misionera, incluido el del obispo (B.2.4; B.2.5). Todos podemos avanzar en la conversión pastoral.

¹⁰ Cf. Carlos María Galli, «Il Popolo di Dio missionario», in: Giovanni. Tangorra (ed.), *La Chiesa mistero e missione. A cinquant'anni dalla "Lumen gentium" (1964-2014)* (Vaticano: Lateran University Press, 2016), 251-290.

3. El Intercambio de dones y tareas al servicio del Evangelio.

1. La comunión de bienes pertenece al estilo evangélico de vida que reflejan los Hechos:

«Todos se reunían asiduamente para escuchar la enseñanza de los Apóstoles y participar en la vida común (*koinonía*), en la fracción del pan y en las oraciones... Todos los creyentes se mantenían unidos y ponían lo suyo en común: vendían sus propiedades y sus bienes, y distribuían el dinero entre ellos, según las necesidades de cada uno...” (Hch 2,42-47) ... “La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo era común entre ellos» (Hch 4,32).

2. Al tratar la catolicidad de la Iglesia, la Constitución *Lumen Gentium* se refiere a las riquezas culturales y a las diversidades eclesiales. En ese contexto considera el intercambio entre las iglesias.

«De aquí dimanan vínculos de íntima comunión (*vincula intimae communionis*) entre las diversas partes de la Iglesia en lo que se refiere a las riquezas espirituales, los trabajadores apostólicos y las ayudas temporales. Los miembros del Pueblo de Dios están llamados a compartir los bienes (*ad communicandum enim bona*), y a cada iglesia pueden aplicarse estas palabras del Apóstol: ‘El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios’ (1 Pe 4,10)» (LG 13c).

El Concilio llama *dona et bona* a las cosas que se comparten. *Lumen gentium* 13 menciona tres grupos de bienes: riquezas espirituales (*divitias espirituales*), trabajadores apostólicos (*operarios apostolicos*), recursos materiales (*temporalia subsidia*). Todos juntos forman la multiforme gracia de Dios.

3. Entre las *riquezas espirituales* están la comunicación de Dios, el Cuerpo de Cristo, el don del Espíritu, la Palabra, la Pascua, la vida eterna, bienes que fundan la *communio sanctorum*. Esta fórmula del Credo tiene dos sentidos interconectados: comunión entre las personas santas (*sancti*) y en las cosas santas (*sancta*). Los fieles (*sancti*) se alimentan con el Cuerpo y la Sangre de Cristo (*sanc-ta*) para crecer en comunión. La Eucaristía es clave de comunión y participación. «Ya que hay un solo pan, todos nosotros, aunque

somos muchos, formamos un solo Cuerpo porque participamos de ese único pan» (1 Co 10,17). Las riquezas espirituales incluyen los tesoros del Pueblo de Dios: la revelación, la caridad, la santidad, la sabiduría, la liturgia, la espiritualidad, la cultura, el arte, el kerigma, la teología.

4. El *operario apostólico* es el evangelizado evangelizador. El primer bien que comparte es su persona porque el amor es la donación de sí. San Pablo dice: «Sentíamos por ustedes tanto amor, que queríamos darles no sólo el Evangelio de Dios sino también nuestra propia vida: tan queridos llegaron a sernos» (1 Tes 2,8). Los talentos son dones para madurar en favor de los demás (Mt 23,14-30). El tiempo es la vida que damos como trabajadores de la primera hora o de la última (Mt 20,1-16).

La gracia hace que el evangelizado se vuelva evangelizador y el discípulo se convierta en misionero. Las iglesias antiguas transmiten la fe y forman nuevas iglesias que, al crecer, dan desde su pobreza y se tornan *iglesias hermanas*. Muchos inmigrantes se convierten en *misioneros espontáneos* y ayudan a dinamizar la fe. Llevan consigo no sólo sus pobreza, necesidades y pecados, sino también sus riquezas, valores y virtudes, sobre todo su fe, que puede ofrecer un valioso aporte evangelizador.

5. Si compartimos dones espirituales, ¿cómo no vamos a comunicarnos los *bienes materiales*? «Resolvieron hacer una colecta (*koinonia*) en favor de los santos de Jerusalén... Lo hicieron espontáneamente, aunque en realidad estaban en deuda con ellos. Porque si los paganos participaron de sus bienes espirituales, deben a su vez retribuirles con bienes materiales» (Rm 15,26-27). En la Conferencia de Aparecida los directores de Adveniat y Misereor, que ayudan mucho a nuestras iglesias latinoamericanas, nos agradecieron la vitalidad de la fe y el amor a los pobres. Así son los intercambios.

6. ¿Cómo compartir dones y tareas? «Den gratuitamente lo que han recibido gratuitamente» (Mt 10,8). La misión sinodal abre al don del encuentro con Cristo por amor, gratuidad, desborde, fra-

ternidad, testimonio, anuncio, atracción.¹¹ El amor de Dios es *mucho más* (*pollô mallon*) que el pecado: «Porque si la falta de uno solo provocó la muerte de todos, la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, fueron derramados mucho más abundantemente sobre todos» (Rm 5,15). San Pablo modificó el verbo abundar (*perisseuo*), agregó el prefijo “sobre” (*hyper*), creó el verbo sobreabundar. «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,17).

La lógica del *mucho más* es manantial de esperanza.¹² Con esa esperanza deseo que, por la acción del Espíritu, donde abunda la comunión sobreabunde la sinodalidad, donde abunda la sinodalidad sobreabunde la misión, y donde abunde la misión sobreabunde el Evangelio de Dios, que es Cristo.

Bibliografía

- Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia* Buenos Aires: Agape: 2018.
- Dianich, Severino. *Chiesa estroversa*. Milano: Paoline, 1987.
- Francesco. *Costituzione Apostolica sulla Curia romana Praedicate Evangelium*. Vaticano: LEV, 2022.
- Discurso en el inicio del proceso sinodal. 9 de octubre de 2021, acceso el 10 de octubre de 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>
- Francesco. *Costituzione Apostolica Episcopalis Communio sul Sinodo dei Vescovi*. Vaticano: LEV, 2018.
- Galli, Carlos María. «Il Popolo di Dio missionario», in: Giovanni. Tangorra (ed.), *La Chiesa mistero e missione. A cinquant'anni da-*

¹¹ Cf. Hervé Legrand, «Per una Chiesa sinodale e fraterna», en: Hervé Legrand-Michel Camdessus, *Una Chiesa trasformata dal Popolo* (Milano: Paoline, 2021), 89-113.

¹² Cf. Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), 141-165.

- lla *"Lumen gentium"* (1964-2014). Vaticano: Lateran University Press, 2016.
- Legrand, Hervé. «Per una Chiesa sinodale e fraterna», en: Hervé Legrand-Michel Camdessus, *Una Chiesa trasformata dal Popolo*. Milano: Paoline, 2021.
- Madrigal, Santiago (ed.), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Comentario teológico*. Madrid: BAC, 2019.
- Mazzolini, Sandra. *La Chiesa é esencialmente missionaria*. Roma: LEG, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- Secretaría General del Sínodo. *"Ensancha el espacio de tu carpa" (Is 54,2). Documento de Trabajo para la Etapa Continental. Sínodo 2021-2024. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*. Vaticano: LEV, 2022.

La reconfiguración de las identidades y las relaciones de los sujetos eclesiales en una Iglesia *Pueblo de Dios*

“Hoc potissimum in ordine apostolatus laicorum et ministerium pastorale *mutuo se complent*” (AA 6)

RAFAEL LUCIANI*

Universidad Católica Andrés Bello (Caracas, Venezuela)
rafluciani@gmail.com

Recibido 10.11.2023/Aprobado 0.02.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5067-2054>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.143.2024.p39-75>

RESUMEN

Este artículo profundiza en la recepción y maduración del carácter orgánico de la eclesiología del Pueblo de Dios. Destaca la igualdad de todos los *christifideles* enraizada en la dignidad bautismal, al tiempo que reconoce las diferencias funcionales en un marco de corresponsabilidad diferenciada. El sacramento fundacional del bautismo se destaca como elemento clave que fomenta las relaciones de *mutua completitudo* (AA 6) entre todos los fieles. La dignidad bautismal se concibe como el carácter común y la condición compartida para reconfigurar la identidad de todos los *christifideles* y sus dinámicas relacionales, incorporando la igualdad de derechos y deberes para todos. Del Vaticano II surgió una figura y forma distintiva de la Iglesia, que expresa el vínculo orgánico y permanente de todos los fieles por *necesidad recíproca*, superando así una comprensión piramidal y clerical de la Iglesia. El

* Laico venezolano, Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana e investigación postdoctoral en la Julius Maximilians Universität, Alemania. Profesor Titular de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas (UCAB). Actualmente enseña Eclesiología, Teología Latinoamericana, Concilio Vaticano II y Sinodalidad. Sirve como Perito del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) y Miembro del Equipo Teológico Asesor de la Presidencia de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos/as). Es co-coordinador del Grupo Peter & Paul Seminar y es Experto de la Comisión Teológica de la Secretaría General del Sínodo. Ha sido nombrado Perito para la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la sinodalidad.

artículo pretende contribuir a la comprensión y a las implicaciones de la categoría de *christifideles* en el estado actual de la recepción de la eclesiología del Concilio Vaticano II y, a la luz de la sinodalidad, haciendo hincapié en sus repercusiones para la renovación y reconfiguración de las identidades y las relaciones de todos los sujetos eclesiales en una Iglesia Pueblo de Dios.

Palabras clave: Eclesiología del Pueblo de Dios; Concilio Vaticano II; Sinodalidad; *Christifideles*; Fieles; *Lumen gentium*

The Reconfiguration of Identities and Relationships of Ecclesial Subjects in a Church People of God

ABSTRACT

This article delves into the reception and maturation of the organic character of the ecclesiology of the People of God. It emphasizes the equality of all *christifideles* rooted in baptismal dignity, while acknowledging functional differences within a framework of differentiated co-responsibility. The foundational sacrament of baptism is highlighted as a key element fostering relationships of *mutual completeness* (AA 6) among all the faithful. Baptismal dignity is conceived as the common character and shared condition for reconfiguring the identity of all *christifideles* and their relational dynamics, incorporating equal rights and duties for all. There emerged from Vatican II a distinctive figure and form of the Church, expressing the organic and enduring bond of all the faithful by *reciprocal necessity*, therefore overcoming a pyramidal and clerical understanding of the Church. The article aims to contribute to the understanding and implications of the category of *christifideles* within the current state of the reception of Second Vatican Council ecclesiology and, in light of synodality, emphasizing its repercussions for the renewal and reconfiguring of the identity and the relationships of all ecclesial subjects within a Church, People of God.

Key words: Ecclesiology of the People of God; Second Vatican Council; Synodality; *Christifideles*; Faithful; *Lumen gentium*

Introducción

La recuperación del carácter orgánico de la eclesiología del Pueblo de Dios replantea el modo como entendemos la constitución de las identidades eclesiales. Estas no pueden ser consideradas sólo en función del *qué son* o *quiénes participan* en la vida eclesial, sino, también, del *cómo* se van constituyendo y reconfigurando mediante relaciones recíprocas y necesarias que las vinculan co-constitutivamente a todas entre sí. De este modo, la interacción *orgánica* entre todos los *christifideles* —Papa, obispos, presbíteros, religioso/as y laicos/as— va

configurando las identidades propias de cada uno en razón del *vínculo identitario* generado por el bautismo. Este sacramento fundacional hace que todos los *christifideles* se necesiten mutuamente de modo que no pueden no actuar *en conjunto*. De aquí emerge una *forma orgánica de ser y hacer Iglesia* que encuentra su fuente en el bautismo habilitando a todos los fieles para que actúen según el principio de la *corresponsabilidad diferencia* en función de la misión evangelizadora compartida.

La recepción actual de la categoría Pueblo de Dios nos ayuda a definir el *ser* y el *hacer* Iglesia, pero no como una totalidad pasiva o una agregación de fieles, sino como *sujeto orgánico* en el cual las muchas formas de *christifideles* confluyen con sus *subjetividades humanas concretas* – que siempre son contextualizadas, cultural y eclesialmente – y se *completan mutuamente* (AA 6). De este modo las identidades eclesiales no quedan definidas por relaciones de complementariedad o cooperación, sino de *completitud*. Todo esto tiene implicaciones para la comprensión de la identidad y el ejercicio del ministerio ordenado al interior del Pueblo de Dios. Teniendo esto en mente, el presente artículo pretende contribuir con la recuperación y maduración de la categoría *christifideles* en la actual recepción del Concilio Vaticano II.

1. Hacia una hermenéutica orgánica del Pueblo de Dios

Introducción

El gran giro eclesiológico del Concilio Vaticano II surgirá a partir de la incorporación de la categoría Pueblo de Dios que afirmaba, tanto la igualdad de todos los fieles a partir de la dignidad bautismal, como la desigualdad funcional entre ellos. La dignidad bautismal pasaba a ser el *criterio vinculante y estructurante* para la reconfiguración de la identidad de todos los sujetos eclesiales – *christifideles* – y los modos relacionales entre ellos.

Con ello, se estaba apuntando a la emergencia de una hermenéutica que partía de concebir a la Iglesia como un *conjunto orgánico*, es decir, que, esa totalidad que es el Pueblo de Dios, carecería de

sentido y no existiría sin la interacción necesaria y recíproca de cada fiel respecto de los otros para el funcionamiento del *conjunto*. En la interacción permanente de todos los *christifideles* se va generando un tejido relacional que los va *vinculando* entre sí y *completando* de modo orgánico. De este modo se van constituyendo en un único pueblo de Dios, incluido ahí el colegio episcopal y el sucesor de Pedro. Todos en igualdad de derechos y deberes.

La emergencia de esta conciencia no suponía que todos los padres conciliares comprendieran que estaba aconteciendo una nueva comprensión de la configuración de las identidades y los modos relacionales de todos los sujetos eclesiales —laicado, presbiterado, vida religiosa, episcopado, pontificado— y su respectivo reposicionamiento al interior del único Pueblo de Dios, como veremos.

1.1 *Iglesia, ¿qué dices de ti misma?*

A lo largo del primer período del Concilio se fue generando la conciencia de que el esquema sobre la Iglesia tendría que ocupar un lugar central. El obispo Huyghe, en su intervención del 3 de diciembre de 1962, sostuvo que «el esquema sobre la Iglesia que se nos ha presentado es de tal importancia en este momento que se puede afirmar que es el tema central del Concilio Vaticano II». Sin embargo, continúa Huyghe, «la verdad está en esto, que, si la Iglesia es odiada por muchos, es por nuestra manera de presentarla; y en esto hemos pecado todos. El mundo de hoy está esperando a ver qué dirá la Iglesia sobre sí misma cuando se reúna en Concilio. El mundo pregunta así a la Iglesia: ¿Qué dices de ti misma?». ¹ La tarea no era fácil, pero, en palabras de Philips,

¹ «Veritas in hoc sistit, quad si Ecclesia a multis invidetur, id provenit ex modo nostro eam exhibendi; et in hoc omnes nos peccavimus. Mundus hodiernus exspectat quid Ecclesia in Concilio congregata de se ipsa dictura est. Mundus Ecclesiam sic interrogat: "Quid dicis de te ipsa?" Responsio quam huic quaestioni daturi sumus eo maioris est momenti quod instrumenta hodierna communicationis eam ubique terrarum manifestam facient». Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 32 tomos, (Typis Polyglottis Vaticanis: Ciudad del Vaticano, 1970-99), (De ahora en adelante: AS). AS I/IV, 195.

«desde el comienzo del Concilio Vaticano II, todo el mundo tuvo la clara impresión de que la declaración dogmática sobre la Iglesia sería su pieza central. En el momento de escribir estas líneas, el Concilio no ha terminado, pero es poco probable que la Constitución *Lumen gentium* se vea eclipsada. Más bien, los demás decretos conciliares se articulan en torno a este gran centro de interés: los misterios de la Iglesia, y reciben de él su iluminación».²

El primer paso lo dio la Comisión Antepreparatoria del Concilio constituida por Juan XXIII el 7 de mayo de 1959 con el fin de realizar una consulta a los obispos de todo el mundo para que expresaran sus *vota* o propuestas. A partir de las propuestas recibidas, la Comisión Teológica Preparatoria, creada el 5 de junio de 1960, procedió a elaborar un primer *schema* de trabajo. Los trabajos fueron coordinados por el cardenal Ottaviani. El primer esquema, titulado *De Ecclesia*, fue criticado duramente luego de ser presentado en el Aula conciliar porque mantenía el estilo y la doctrina preconiliar de una eclesiología jurídica y desigual, antes que misteriosa y comunitaria.³ No se había tomado en cuenta el criterio que dio el papa Juan XXIII en su discurso inaugural del Concilio donde llamaba a mantener la sustancia de la doctrina, pero presentándola en una forma y con un lenguaje nuevo. Tampoco expresaba que «el tema general propuesto por el Papa Juan en su inesperado: la iniciativa de convocar un Concilio no era otro que una actualización de toda la vida de la Iglesia, una renovación que debía partir de una profundización de la fe común y de la adaptación de toda la pastoral eclesial a los nuevos tiempos».⁴

2 «Dès le début du II^e Concile du Vatican, tout le monde a eu la nette impression que la déclaration dogmatique sur L'Église en serait la pièce maîtresse. A l'heure où nous écrivons, le Concile n'est pas terminé, mais il n'est guère probable que la Constitution *Lumen gentium* soit mise dans l'ombre. Les autres décrets conciliaires se rangent plutôt autour de ce centre d'intérêt majeur: les mystères de L'Église, et reçoivent de lui leur éclairage». Gerard Philips, «La Constitution dogmatique sur L'Église *Lumen Gentium*», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966): 5.

3 Cf. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia della comunione nella Lumen Gentium* (Edizioni Dehoniane: Bologna), 1975.

4 «Le thème général proposé par le Pape Jean à son initiative inattendue de convoquer un Concile n'était autre qu'une mise à jour de toute la vie de l'Église, rénovation qui devait nécessairement commencer par un approfondissement de la foi commune et par l'adaptation aux temps nouveaux de toute la pastorale ecclésiale». Gérard Philips, «La Constitution dogmatique sur L'Église *Lumen Gentium*», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966): 7.

Una de las intervenciones más decisivas para tomar conciencia del giro eclesiológico conciliar que se necesitaba fue la de Mons. De Smedt, para quien el *De Ecclesia* debía superar el triunfalismo, el clericalismo y el legalismo. Sobre esto señala que «la Iglesia se presenta en la vida común como si fuera una cadena de triunfos de los miembros de la Iglesia Militante ... este *estilo* es poco conforme con la realidad, con la situación real del pueblo de Dios, a quien el humilde Señor Jesús llamó: pequeño rebaño». ⁵ Por ello advierte: «debemos tener cuidado al hablar sobre la Iglesia para no caer en un cierto jerarquismo, clericalismo, y obispolatría o papolatría. Lo que viene primero es el Pueblo de Dios». ⁶

Para el obispo de Brujas, el *schema* seguía respondiendo a la eclesiología *desigual* representada por una «pirámide: papa, obispos, sacerdotes, cada uno de ellos responsables; ellos enseñan, santifican y gobiernan con la debida autoridad. Luego, en la base, el pueblo cristiano, más que todo receptivo, y de una manera que concuerda con el lugar que parecen ocupar en la Iglesia». ⁷ El Card. Döpfner aludió a que no se podía considerar a la jerarquía y al laicado como dos sujetos distintos y aislados sin ningún vínculo al interior del Pueblo de Dios, por lo que pide que se sitúe lo carismático antes que lo jerárquico. ⁸ En este contexto, podemos destacar la crítica que hizo el Cardenal Suenens al decir que el esquema enfatizaba el aspecto jurídico y jerárquico, así como la autoridad de los obispos y del sumo pontífice, sin traer a colación otros «elementos *constitutivos* de la iglesia, como por ejemplo los *fieles*». ⁹ A la luz de esta última expresión, la nueva eclesiología podía encontrar un punto común y vinculante a todos los sujetos eclesiales y así romper con el esquema piramidal.

5 AS I/IV, 142

6 AS I/4, 143.

7 AS I/4, 142.

8 AS I/IV 184.

9 «Schema non tradit integram doctrinam catholicam. Etenim, semper extollit et explicitat aspectum iuridicum, hierarchicum et auctoritatem episcoporum et summi pontificis, quin, euro eodem zelo eademque perseverantia, alia elementa constitutiva Ecclesiae proferantur, ut v.g. fideles». AS V/I, 92.

1.2 Un giro eclesiológico sin precedentes

El gran giro —referido como una auténtica revolución copernicana¹⁰ surgirá a partir de la incorporación de la categoría Pueblo de Dios. El 23 de enero de 1963, en una reunión de la comisión teológica, el Cardenal Suenens explicó el nuevo plano arquitectónico del esquema *De Ecclesia*¹¹ comparándolo con otro alternativo en el cual integraba lo ya trabajado por la comisión, pero reordenando la secuencia de los capítulos.¹² Esto también se discutió en una reunión de la comisión de coordinación los días 3 y 4 de julio de 1963.¹³ El nuevo esquema será examinado durante un mes a partir de la apertura del segundo período conciliar, el 29 de septiembre de 1963.¹⁴ Suenens había agregado un capítulo intitulado *De Populo Dei* al esquema *De Ecclesia*.¹⁵ Su aportación aparece en una *Praenota* al comienzo del capítulo III del *textus prior*¹⁶. Finalmente, el cambio será incorporado en el *textus emendatus* colocando el capítulo sobre el *Pueblo de Dios (De Populo Dei)* antes del otro dedicado a la jerarquía.¹⁷ Grootaers explica que

10 «Una llamada revolución copernicana está dada, ante todo, por la categoría de pueblo de Dios concretada con la inserción del capítulo segundo en *Lumen gentium*. La noción inclusiva de pueblo de Dios, que subraya ante todo la común pertenencia a la Iglesia previamente a toda diferenciación de condición o de función, juega un rol estructurante y arquitectónico; constituye la categoría privilegiada, la viga portadora de ese nuevo modelo de Iglesia que el Concilio elaboró laboriosamente». Carlos Schickendantz, «A la búsqueda de una “completa definición de sí misma”. Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II», *Teología y vida* 61 (2020): 112.

11 AS V/I 97-100.

12 «Después de pedir y conseguir la aprobación de la Comisión de coordinación para los dos nuevos capítulos recientemente revisados sobre laicos y religiosos, Suenens somete a los cardenales de la comisión una modificación fundamental del esquema sobre la Iglesia, que consiste en modificar la distribución de los temas del capítulo IV sobre los laicos y cambiar la disposición de los capítulos introduciendo un capítulo general *De populo Dei in genere* entre el I (el misterio de la Iglesia) y el II (la constitución jerárquica de la Iglesia). El conjunto de los temas generales sobre los laicos se incluirán en el nuevo capítulo II, mientras que el capítulo IV se dedicará a las materias que tratan más específicamente la función de los laicos». Jan Grootaers, «El Concilio se decide en el intervalo», Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Vol. II, 378-379.

13 AS V/I, 635-638.

14 «La nueva división de la constitución que Suenens propone, será la siguiente. I. De ecclesiae mysterio; II. De populo Dei in genere; III. De constitutione hierarchica ecclesiae; IV. De laicis in specie; V. De vocatione ad sanctitatem in ecclesia». Jan Grootaers, «El Concilio se decide en el intervalo», Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Vol. II, 378-379.

15 El esquema inicial propuesto por Gérard Philips, secretario adjunto de la comisión doctrinal del Concilio, constaba de 4 capítulos: El misterio de la Iglesia, la jerarquía, los laicos y los estados de perfección.

16 AS II/I, 256. 324-8; 2/3,19; 3/1,208.

17 AS I/IV 125s; 2/1, 216ss.

«esta reestructuración tenía un sentido eclesiológico fundamental, que ponía fin a la visión piramidal de la Iglesia. Demostraba, en particular, que los obispos, los laicos y los religiosos formaban todos parte del pueblo de Dios, que se trataría en un capítulo previo al del episcopado. En esta nueva disposición, los capítulos I y II sentaban las bases de la pertenencia a la Iglesia desde una perspectiva espiritual, de manera que, por el bautismo, todos los miembros de la Iglesia son iguales antes de diversificarlos según sus funciones (los dos capítulos siguientes)».¹⁸

El obispo Gargitter fue quien primero mostró su apoyo público al nuevo esquema propuesto por Suenens, diciendo que: «el capítulo II no debe tratar de la Jerarquía, sino del pueblo de Dios, y nos parece que se debe hablar sobre él de forma más clara y positiva. Después del pueblo de Dios se debe hablar de los que de ese mismo pueblo de Dios han sido elegidos y constituidos para su servicio (...). Verdaderamente ha llegado el momento de resaltar la gran dignidad del pueblo de Dios».¹⁹

La nueva secuencia de los capítulos «permite afirmar a la vez la igualdad de todos los fieles en la dignidad de la existencia cristiana y la desigualdad orgánica o funcional de los miembros».²⁰ Esto tendrá implicaciones en torno al ministerio jerárquico porque los padres conciliares optaban por partir de la participación de todos los miembros del Pueblo de Dios en los *tria munera* (LG 10-13.31; AA 2) de Cristo — sacerdote, profeta y rey — estableciendo, así, la igualdad de todos por medio de la dignidad bautismal como *criterio vinculante y estructurante* para la configuración de la identidad de todos los sujetos eclesiales y los modos relacionales entre ellos. De este modo, el ministerio jerárquico quedaba considerado al interior del Pueblo de Dios. Esta propuesta presentada por el cardenal chileno Silva Henríquez, fue suscrita por más de 30 obispos latinoamericanos.²¹

18 Jan Grootaers, «El Concilio se decide en el intervalo», Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Vol. II, 378-379.

19 «Sed deinde cap. II non agat de hierarchia, sed de populo Dei, de quo fusione et magis positivo modo tractandum esse videtur. Postquam de populo Dei actum est, sermo sit de iis, qui ex hoc populo Dei et pro eo a Deo eliguntur et constituuntur, ut eidem inserviant... Magni omnino momento est, ut electio dignitas populi Dei satis in lucem ponantur ». AS II/I, 359-360.

20 Yves Congar, «La Iglesia como Pueblo de Dios», *Concilium* 1 (1965): 21.

21 «Divisio cap. III in duas partes, quarum una efformabit novum caput "de populo Dei" et altera "de laicis", optima nobis videtur et quidem secundum ordinationem a commissione de

El obispo Romolo Compagnone da un paso más y explica esta visión emergente de la Iglesia a partir de los siguientes argumentos. Primero, comprende a todos los sujetos eclesiales en cuanto *universam christifidelium multitudinem*. Segundo, en esa totalidad los fieles no están reunidos separada o aisladamente, como tampoco indiscriminadamente, *sed ordinate in unum collectam*, es decir, de forma tal que cada uno se comprende respecto del otro según su condición propia, de forma conjunta y ordenada, pero sin que uno pueda ser y actuar sin el otro. Tercero, la jerarquía se entiende al interior de este concepto junto al resto de los fieles en un régimen de complementariedad según la identidad propia de cada uno.²²

En la medida en que avanzaron los debates se apreciaba, cada vez más, la conciencia de lo que Congar había escrito antes del Concilio. A saber, que «el plan total de Dios no se agota en el principio jerárquico, sino que supone el complemento y la reciprocidad de un régimen comunitario, dependiendo de ambos la plenitud final».²³ Una intervención a considerar en este sentido fue la del obispo Wojtyła durante la segunda sesión del Concilio, quien consideraba que la estructura jerárquica de la Iglesia sólo tenía sentido si había un Pueblo de Dios, lo cual permitiría una mejor articulación de la identidad de los sujetos eclesiales de tal modo que la presidencia de la jerarquía se definiera a partir del servicio.²⁴

laboribus Concilii coordinandis propositam in calce pag. 5 secundae partis. Novum caput "de populo Dei" secundum locum habeat, antequam de hierarchia tractetur, ob rationes heri dictas a exc.mo Ioseph Gargitter, ep. Brixinensi». AS II/I, 366.

22 «Etenim ad "populum Dei" constituendum Ecclesiae mysterium ordinatur. Populus autem Dei significat *universam christifidelium multitudinem*, non quidem quasi promiscue et indiscriminatim adunatam, sed ordinate in unum collectam. Proinde sub illa appellatione comprehenduntur et sacra hierarchia in variis suis gradibus, et simplices fideles secundum singulorum statum et conditionem». AS II/III, 42.

23 Yves Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona: Editorial Estela, 1963), 344. La edición original se publicó en 1961.

24 «Rationes talis coordinationis capitum plures apparent, quarum quasdam hic afferre volo. (1) Quod iam aliquoties dictum est, ad populum Dei pertinent omnes, ministris Ecclesiae inclusis, est enim notio universalissima; (2) Constitutio hierarchica Ecclesiae supponit constitutionem populi Dei. Immo natura et indoles regiminis in qualibet societate naturae et indoli ipsius societatis correspondeat oportet. Hierarchica constitutio Ecclesiae multo melius intelligitur, quando in schemate ponitur doctrina de populo Dei anteposita; (3) Haec hierarchica constitutio Ecclesiae melius tum apparebit ut instrumentum ad bonum commune totius populi Dei i.e. Ecclesiae obtinendum. Quod concordat sensui naturali regiminis in qualibet societate, sed praesertim sensui Evangeliorum, in quibus praeesse convenit cum ministrare; (4) In coordinatione capitum,

Un dato fundamental se ofrece en la *Relatio generalis* de la *Congregación general LXXX* que presenta una nueva versión del *Schema De Ecclesia*. En la exposición de motivos sobre el II capítulo dedicado al Pueblo de Dios, destaca que «los pastores y los fieles pertenecen a un solo Pueblo» y este concepto siempre debe ser considerado como una «totalidad»²⁵ en la que cada fiel aporta lo suyo al otro. De aquí se desprende el carácter normativo para la interpretación de la eclesiología conciliar el hecho de colocar el capítulo II [Pueblo de Dios] entre el I [*De Mystero Ecclesiae*] y el III [*De Hierarchia*] con la finalidad de, primero tratar lo que es común a todos los fieles y, segundo, reafirmar que la jerarquía se comprende al interior del Pueblo de Dios.²⁶ Con todo este giro, dirá Congar años después, «no se trataba simplemente de exponer lo que es común a todos los miembros de la Iglesia en cuanto a la dignidad de la existencia cristiana, antes de cualquier distinción de oficio o de estado de vida, lo cual es un buen método; se trataba de dar prioridad y primacía a lo que es una cuestión de *ser cristiano*, con sus responsabilidades de servicio y de testimonio, con respecto a lo que es organizativo».²⁷

prout antea erat, bene apparet divisio communitatis ecclesiasticae per status, i.e. per clericos, laicos et religiosos. Haec tamen divisio etiam supponit constitutionem totius populi Dei cum omnibus illis, quae ipsi in genere sunt propria. Ergo etiam ipsa divisio Ecclesiae per status -vel potius per vocationes- melius apparebit, quando antea de populo Dei in genere sermo fit». AS II/III, 154-155.

25 «Si verum est quod Hierarchia sub certo aspectu praecedat fideles, quos ad fidem et vitam supernaturalem generat, remanet tamen quod et Pastores et fideles ad unum pertinent Populum. Ipse Populus eiusque salus est in consilio Dei de ordine finis, dum Hierarchia ut medium ad hunc finem ordinatur. Populus imprimis in sua totalitate considerari debet, ut exinde clarius pateat tum munus Pastorum qui fidelibus media salutis praestant, tum vocatio et obligatio fidelium, qui conscii de sua personali responsabilitate, cum Pastoribus collaborare debent ad diffusionem et ulteriorem sanctificationem totius Ecclesiae». AS III/1, 209-210.

26 «In hoc capite, interpositio inter caput et caput tractari possunt omnia quae cunctis fidelibus communia sunt (...). Omnes pertinent ad populum, et Hierarchia populum supponit». AS III/1, 209.

27 «Il ne s'agissait pas seulement, en effect, d'exposer ce qui est commun à tous les membres de l'Église au plan de la dignité de l'existence chrétienne antérieurement à toute distinction d'office ou d'état de vie, ce qui est de bonne méthode; il s'agissait de donner priorité et primauté à ce qui relève de l'être chrétien, avec ses responsabilités de service et de témoignage, à l'égard de ce qui est organisation». Yves Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ* (Paris : Beauchesne, 1984), 109.

1.3 Un vínculo generacional y generativo

En general podemos decir que «la enseñanza del concilio quiso otorgar el primado a la eclesiología del pueblo de Dios». ²⁸ «Según G. Philips, uno de sus intérpretes más cualificados, la noción Pueblo de Dios no debe ser entendida como una semejanza o comparación de la Iglesia, porque designa su misma esencia: la Iglesia es el pueblo de Dios». ²⁹ La radicalidad del giro eclesiológico que se estaba produciendo se encuentra en la recuperación que hacen los padres conciliares de la primacía del bautismo como la condición común que nunca se pierde e iguala en dignidad. De Smedt lo describe como una suerte de *vínculo generacional* ³⁰ que no se pierde y, a través del cual, los sujetos eclesiales quedan vinculados permanentemente entre sí.

En todo esto se aprecia que está emergiendo una comprensión de la vida eclesial a partir de lo relacional y complementario, es decir, por una reciprocidad y mediante un estilo y un modo de proceder eclesial que pide favorecer el «trabajo común (...), la participación de todos según la diversidad y originalidad de los dones y servicios», ³¹ en las funciones de enseñanza, santificación y gobernanza. Sin embargo, la gran novedad radicaba en la superación de lecturas hermenéuticas fragmentadas que definiesen a las identidades eclesiales de modo aislado y a las relaciones entre ellos de forma funcional o auxiliar.

Se estaba apuntando a la emergencia de una hermenéutica que partía de concebir a la Iglesia como un *conjunto orgánico*, es de-

²⁸ Javier Jouve Soler, *El sacerdocio común de los fieles. Elemento necesario de la eclesiología* (Roma: GBP, 2017), 661.

²⁹ Eloy Bueno de la Fuente, «La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología posconciliar», *Revista Española de Teología* 57 (1997): 248.

³⁰ «Omnes baptizati sunt filii Ecclesiae. Valido baptisate, omnes christiani a Matre Ecclesia generantur. Quocumque modo et in quovis christiano coetu degunt, iure Ecclesiae filii sunt. Eius filii semper manent, sanguinem christianum semper in venis suis habent. De facto fratres sunt et permanent, etiam cum a reliquis fratribus sunt separati. Vinculum generationis numquam amittitur, neque Matris Ecclesiae dilectio erga filios unquam cessat sive prope sunt, sive a longe manent». AS I/IV 143.

³¹ Gilles Routhier, «Évangilie et modèle de sociabilité», *Laval Théologique et Philosophique* 51/1 (1995): 69.

cir, que, esa totalidad que es el Pueblo de Dios, carecería de sentido y no existiría sin la interacción necesaria y recíproca de cada fiel respecto de los otros para el funcionamiento del conjunto, porque, es, esa misma interacción permanente, la que va vinculándonos entre sí de modo orgánico y constituyéndolos en pueblo de Dios, incluido ahí el colegio episcopal y el sucesor de Pedro. La emergencia de esta conciencia no suponía que todos los padres conciliares comprendieran de modo exacto lo que estaba aconteciendo³², a saber, una reconfiguración de las identidades y los modos relacionales de todos los sujetos eclesiales y su respectivo reposicionamiento al interior del único Pueblo de Dios.

2. La identidad orgánica de los christífideles al interior del Pueblo de Dios

Introducción

La noción de Pueblo de Dios no puede ser reducida a una mera totalidad inclusiva y representativa de fieles. El cardenal Suenens explicó, luego del Concilio, que: «si se nos preguntara cuál consideramos que es la semilla de vida derivada del concilio más fecunda en consecuencias pastorales, responderíamos sin dudarle: es el redescubrimiento del pueblo de Dios como totalidad, como una única realidad; y luego, a modo de consecuencia, la corresponsabilidad que ello implica para cada miembro de la Iglesia».³³

La unidad de estos dos criterios – totalidad y corresponsabilidad – expresa una condición *orgánica* entre todos los fieles que es constitutiva y constituyente de un modo de ser y hacer Iglesia. Sin embargo, hay que matizar que esta unidad no puede entenderse

32 Como explica Eloy Bueno de la Fuente, «Pueblo de Dios simboliza la aportación eclesiológica del Vaticano II. Esta novedad brotó como algo sorprendente e inesperado, a pasar de los indicios apuntados». Eloy Bueno de la Fuente, «La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiológica posconciliar», *Revista Española de Teología* 57 (1997): 248.

33 Card. Léon-Joseph Suenens, *La corresponsabilidad en la Iglesia hoy* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1969), 27.

como una suerte de homogeneización o pacificación que anule las diferencias y las tensiones entre los fieles. Por el contrario, siempre existirá una *unidad orgánica*, aunque diferenciada, entre todos los *christifideles* al interior del Pueblo de Dios, pues la diversidad de funciones existe en relación a la unidad de la misión (AA 2).

2.1 *Un nuevo concepto vinculante de totalidad*

El concepto de totalidad no puede comprenderse de modo estático como una suerte de agregación de sujetos. Antes bien, la unidad es fruto de la común dignidad bautismal que se realiza por medio de relaciones de recíproca necesidad que van creando una *vinculación permanente* entre todos los fieles. De este modo se entiende que no cabe exclusión alguna en la Iglesia, porque cada *christifideles* necesita del otro para realizar su propia vocación y todos juntos participan de «*unus Dominus, una fides, unum baptisma*». Así, el Concilio logra afirmar que «cada miembro está al servicio de los otros miembros... [de modo que] los Pastores y los demás fieles están *vinculados entre sí por recíproca necesidad*»(LG 32).

Esta unidad orgánica supone también una diversidad, pero «la distinción que el Señor estableció entre los sagrados ministros y el resto del Pueblo de Dios implica también su conjunción — *secumfert coniunctionem*» (LG 32). Los padres conciliares emplean el término *coniunctio* para explicar este vínculo recíproco. Es importante destacar que no hubo cambios en la redacción. Se mantuvo la frase completa: «*secumfert coniunctionem, cum Pastores et alii fideles inter se communi necessitudine devinciantur*».³⁴ Se aprecia, así, que la distinción entre los sujetos eclesiales implica su unidad en razón de una conjunción o dinámica relacional conjunta — *secumfert coniunctionem*. Como explica Eloy Bueno de la Fuente,

³⁴ Francisco Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis. Lumen gentium* (Città del Vaticano; Libreria Editrice Vaticana, 1995), 332-333.

«aquí encontramos la más significativa de las revoluciones copernicanas operadas por el Concilio (...). La diversidad de sus miembros (obispos, presbíteros, laicos, religiosos) adquieren protagonismo autentico y eclesial en el seno del Pueblo de Dios. La diversidad y diferenciación no puede justificar la pretensión de arrogarse un protagonismo inmoderado, ya que la pertenencia común al pueblo es la base y garantía de una igual dignidad».³⁵

En consecuencia, la relación que existe entre los fieles no es utilitarista ni funcional, sino constitutiva y constituyente, es decir, *reconfiguradora de sus identidades y modos relacionales*, a tal punto que los padres conciliares llegan a comprender «que un miembro, que no trabaje por el crecimiento del cuerpo según su actividad, debe ser *considerado inútil* para la Iglesia y para sí mismo».³⁶ Por ello, cada uno, *suo modo et pro sua parte* (LG 31), se da al otro para poder ser, haciendo posible que el otro sea. Como sostiene Routhier, la lógica conciliar es la de «la participación de todos según la diversidad y originalidad de los dones y servicios»³⁷ de cada uno.

Algunos autores como Villar hablan de la cooperación orgánica³⁸ que debe darse entre los pastores y de ellos con el resto de los fieles (LG 32: «los Pastores de la Iglesia, siguiendo el ejemplo del Señor, pónganse al servicio los unos de los otros y al de los restantes fieles»). En todo caso podemos decir que los sujetos eclesiales no se definen ni constituyen por sí mismos ni a partir de sí mismos, como tampoco por el orden sacramental en sí como si el ministerio jerárquico pudiera ejercerse fuera del Pueblo de Dios. Incluso, podemos

35 Eloy Bueno de la Fuente, «La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología posconciliar», *Revista Española de Teología* 57 (1997): 250.

36 Piero Antonio Bonnet, «Il christifidelis, recuperato protagonista umano nella Chiesa», en René Latourelle (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo* (Assisi: Cittadella Editrice, 1987), 15.

37 Gilles Routhier, «Évangile et modèle de sociabilité», *Laval Théologique et Philosophique* 51/1 (1995) : 69.

38 «La cooperación orgánica es así el trasunto dinámico-misional de la ordenación mutua (ad invicem ordinantur) del sacerdocio ministerial y del sacerdocio común. De ese modo, la *communio organica* que es la Iglesia se proyecta operativamente en la cooperación orgánica para la misión. Es orgánica, esto es, la misión es fruto de la acción conjunta de los fieles y del sagrado ministerio; una acción articulada desde sus respectivas posiciones estructurales en la Iglesia (como laicos, religiosos o ministros sagrados). La evangelización tiene como su natural realizador no solamente al obispo y al sacerdote, y ni siquiera al simple fiel bautizado y ungido con el crisma, sino a la comunidad cristiana en su unidad articulada de sacerdocio y laicado». José R. Villar, «La cooperación orgánica de fieles y ministros en la misión de la Iglesia», *Revista española de teología* 70 (2010): 121.

señalar la repercusión histórico-escatológica que pudieron haber pensado los padres conciliares cuando llegaron a la conclusión de que «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino *constituyendo un pueblo*» (LG 9).

2.2 *Todos somos fieles*

De todo esto va emergiendo la conciencia de una comprensión orgánica y situada de la Iglesia. Esto será explicitado con el término *christifideles* que sitúa la configuración de las “partes” (sujetos) a partir del “todo” (Pueblo de Dios) mediante relaciones “vinculantes”³⁹ *inter, cum et pro fidelium*. De este modo se producen los procesos de construcción de las identidades eclesiales en orden a su participación en la misión de la Iglesia⁴⁰. Es precisamente el carácter vinculante de las relaciones entre todos los fieles lo que hace que «en el Pueblo de Dios, las funciones, las tareas, los ministerios, los estados de vida y los carismas están unidos orgánicamente en una red multiforme de lazos estructurales y de relaciones vitales».⁴¹ Así, «cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad» (LG 13).

Se puede, entonces, distinguir entre lo permanente, que radica en la única vocación cristiana, y lo transitorio o temporal, que

39 «Queda fijada una relación tan vinculante e inderogable, que la función ministerial no puede ser pensada sino a partir del sacerdocio común». Javier Jouve Soler, *El sacerdocio común de los fieles. Elemento necesario de la eclesiología* (Roma: GBP, 2017), 653.

40 La noción de reconfiguración la he profundizado desde otras perspectivas en otras publicaciones. Algunas recientes son: «Verso una riconfigurazione ecclesiale alla luce della sinodalità», *Egeria* 16 (2022): 7-26; «Ermeneutica delle identità e delle relazioni in una Chiesa *Popolo di Dio*», Serena Noceti y Roberto Repole (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol. 9*, (Bologna: EDB, 2022), 149-160; «Reconfiguring the Identities and Relationships of the Ecclesial Subjects in a Church as People of God», *Studia canonica* 2024 (artículo en proceso de redacción); «Hacia una vinculación co-constituyente de todos los *christifideles*. Nuevos caminos en la eclesiología del pueblo de Dios», *Seminarios* 67 (2022): 155-177.

41 Cardenal Leo Joseph Suenens, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1969), 7.

corresponde a las funciones y los roles para realizar la misión de la Iglesia en el mundo. Esto permite superar la visión preconiliar de la sociedad desigual y da paso al espíritu de lo que luego se afirmará en el texto de *Apostolicam Auctositatem*: «hay en la Iglesia diversidad de funciones y unidad de misión» (AA 2). En razón de esta misión, que es común a todos, surge la necesidad de la cooperación unánime, es decir, de todos y entre todos, como lo expresa LG 30 («*ad commune opus unanimiter cooperentur*»).

Las intervenciones de Mons. De Smedt aluden a las implicaciones de esta opción conciliar⁴² por una hermenéutica orgánica de la Iglesia como Pueblo de Dios. El obispo de Brujas señala que «en el Pueblo de Dios, todos estamos unidos los unos con los otros, y tenemos las mismas leyes y deberes fundamentales. Todos participamos del sacerdocio real del pueblo de Dios. El Papa es uno de los fieles: obispos, sacerdotes, laicos, religiosos, *todos somos [los] fieles*».⁴³ Esta visión no se tuvo sólo en Europa, ni se extrajo exclusivamente de una teoría teológica. En América Latina también surgió a partir de la praxis de una *eclesialidad ambiental* vivida en un contexto misionero. Es el caso de monseñor Leonidas Proaño, de Ecuador quien, en sus *vota* o propuestas enviadas a la comisión Antepreparatoria del Concilio, sostiene que «la Iglesia no es sólo el pontífice. No es el pontífice con la Jerarquía. La Iglesia *somos todos los fieles* bautizados en Cristo».⁴⁴

Con el término *christifideles* se optaba por expresar la *condición común de todos los fieles*⁴⁵ desde donde se definen las diversas identidades eclesiales y, a su vez, se destacaba la naturaleza pluriforme y

42 «Los padres conciliares hicieron una elección consciente y fundada al privilegiar esa categoría [Pueblo de Dios]. El paso adelante concretado en el magisterio de Francisco es, a la vez más, más fiel al texto conciliar». Carlos Schickendantz, «De una Iglesia occidental a una Iglesia mundial. Una interpretación de la reforma eclesial», *Theologica xaveriana* 185 (2018): 22.

43 Cf. AS 1970-99, 1/4, 143.

44 ADAP Series I, Vol. II, Pars VII, 25.

45 Incitti explica que en el Código de Derecho Canónico de 1983 la categoría de fieles aparece en plural porque se quiere resaltar su carácter constitutivamente comunitario: «il soggetto protagonista del nuovo codice è il popolo di Dio: non i laici e nemmeno i vescovi, ma la *communitas fidelium* gerarchicamente organizzata, che è la Chiesa, di cui tutti i fedeli sono membri attivi, perché del compimento della sua missione tutti i membri sono corresponsabili, secondo la diversità di condizioni personali e di compiti, sia all'interno delle strutture ecclesiastiche che al

corresponsable de las relaciones *entre* todos los *christifideles*⁴⁶ — obispos, sacerdotes, laicos, religiosos. Bonnet habla de un «*communis christifidelium status*» y lo explica del siguiente modo:

«En realidad, esta admirable articulación del pueblo de Dios acaba así por encontrar, antes que cualquier diversificación, su centro en el *christifidelis*, que se descubre, así, como el verdadera y eficaz protagonista humano de la Iglesia. En una perspectiva tan unitaria, la condición básica de la *christifidelis* está destinada a no cambiar nunca de manera esencial, aunque necesariamente deba saber adaptarse con toda flexibilidad a las múltiples exigencias de la diversidad, sobre todo cuando ésta adquiere connotaciones muy especiales como en el ejercicio de los ministerios jerárquicos. Sin embargo, incluso en este último caso, tales variaciones nacen únicamente de la necesidad de favorecer de la mejor manera posible el ejercicio ministerial, y por tanto de razones “objetivamente” funcionales y no “subjetivamente” personales. Para apreciar adecuada y convenientemente, sin embargo, esta centralidad de los fieles en Cristo, en la economía eclesial, es necesario examinar, después del contexto general en el que se inserta, la condición básica del mismo *christifidelis*, a saber, el *communis christifidelium status*».⁴⁷

El gran aporte de esta categoría es que de ella deriva *una forma de Iglesia*. Eloy Bueno de la Fuente comenta que «esta renovación eclesiológica exige por tanto una *renovación de la figura eclesial*, que no puede lograrse mas que desde la doble perspectiva indicada: que todos los bautizados se sientan pueblo de Dios y que descubran y asuman que el peso y la misión de la Iglesia recae sobre todos ellos,

di fuori di esse». Giacomo Incitti, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità* (Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2022), 47-55.

46 Cf. Serena Noceti, «La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato», Serena Noceti - Roberto Repole (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, Vol. 2, (Bologna: EDB, 2015), 16.

47 «In realtà questa mirabile articolazione del popolo di Dio finisce così per trovare, prima di ogni diversificazione, il suo centro nel “*christifidelis*”, che scopre così di essere il vero ed effettivo protagonista umano nella Chiesa. In una tale prospettiva unitaria la condizione di base del “*christifidelis*” è destinata a non mutare mai in modo essenziale, anche se deve necessariamente sapersi adattare con tutta la dovuta flessibilità alle molteplici esigenze della diversità, particolarmente quando questa assuma connotati specialissimi come per l'esercizio dei ministeri gerarchici. Tuttavia, anche in quest'ultimo caso, tali variazioni nate unicamente dalla necessità di favorire nel modo migliore l'esercizio ministeriale, e quindi da ragioni “oggettivamente” funzionali e non “soggettivamente” personali, Per apprezzare tuttavia in modo adeguato e conveniente questa centralità del fedele in Cristo, nell'economia eclesiale, occorre esaminare, dopo il contesto generale nel quale si inserisce, la condizione di fondo dello stesso “*christifidelis*”, e cioè il “*communis christifidelium status*». Piero Antonio Bonnet, «Il *christifidelis*, recuperato protagonista umano nella Chiesa», en René Latourelle (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo* (Assisi: Cittadella Editrice, 1987), 480-481.

y que se exprese de modo real la inserción en la historia concreta de los hombres y de los pueblos».⁴⁸

No podemos afirmar que esto haya sido fácil de receptionar en el postconcilio. Sin embargo, encontramos algunos casos significativos en los que la recepción de la figura de Iglesia como Pueblo de Dios contribuyó a dar identidad y rostro común a las Iglesias locales de toda una región o continente.⁴⁹ En particular, «la denominación de Pueblo de Dios referida a la Iglesia y la comprensión adquirida por la jerarquía como órgano de servicio y solidaridad, son dos aspectos interesantes que contribuyen en cierto modo a comprender las *transformaciones eclesiales* de América Latina».⁵⁰

3. Nuevas dinámicas de reciprocidad y completitud entre todos los *christifideles*

Introducción

Lo que estaba surgiendo era una *figura o forma de Iglesia*, ya que, para el Concilio, «en torno a la categoría Pueblo de Dios se centró el proyecto de reconfigurar la imagen de la Iglesia en lo concreto, tanto en sus relaciones internas como en sus relaciones externas (potenciadas estas sobre todo en la línea de *Gaudium et Spes*)».⁵¹ Con el fin de lograr esto, la noción de *christifideles* jugaba un rol determinante, porque no se refería sólo a un sujeto eclesial, como puede ser el laicado. Ella expresaba la unión orgánica y permanente de todas las identidades y los modos relacionales que hacen Iglesia y, por tanto, suponía su reconfiguración permanente.

48 Eloy Bueno de la Fuente, «La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología posconciliar», *Revista Española de Teología* 57 (1997): 250.

49 Cf. Rafael Luciani, «Medellín 50 Years Later: From Development to Liberation», *Theological Studies* 79 (2018): 566-589.

50 Mario Boero, «El Vaticano II en América Latina. Veinte años de postconcilio», *Cuadernos Hispanoamericanos* 144/431 (1986): 75-76; También se puede ver: Rafael Luciani, *Synodality. A new way of proceeding* (New Jersey: Paulist Press, 2022), 117-139 (The Latin American Church. A Case Study).

51 Eloy Bueno de la Fuente, «La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología posconciliar», *Revista Española de Teología* 57 (1997): 250.

No hay un momento en el que se llega, de modo pleno, a ser Pueblo de Dios. Es una realidad en permanente construcción que supone caminar juntos. Por tanto, es una dimensión constitutiva y constituyente del ser y hacer Iglesia en cada lugar y tiempo que se construye *con* y *entre* todos los fieles, y no sólo con algunos.

3.1 Una condición bautismal común y orgánica

La comprensión orgánica de esta categoría es fundamental, como hemos señalado desde el inicio de nuestra reflexión, porque

«Pueblo de Dios es una imagen particularmente clara para expresar la condición común a todos los *christifideles*; y, al mismo tiempo, la constitución orgánica y jerárquica de la Iglesia. Por eso, desde esta noción se puede captar la responsabilidad común de todos los fieles, junto con las tareas propias de la Jerarquía en la realización de la misión. Pueblo de Dios ofrece, por tanto, un marco unitario de comprensión de las responsabilidades de los fieles, y de sus actuaciones. AS II/I, 75-76; 2/3, 42. 473. 560-62; 3/1, 208-9».⁵²

La expresión *christifideles* no se refería sólo a un sujeto eclesial, como puede ser el laicado. Ella expresa la unión orgánica de las identidades y relaciones que hacen Pueblo de Dios, que hacen Iglesia. Por ello, el Concilio llega a concluir que «todo lo que se ha dicho sobre el Pueblo de Dios se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos» (LG 30). Hacer esta aclaratoria es fundamental pues muchas veces se usa erróneamente la expresión como sinónimo de laicado. De Smedt, obispo de Brujas, aclaró esto explicando que

«la palabra *fiel* designa a todos aquellos que han recibido la dignidad de ser miembros de la iglesia en razón del bautismo. Por tanto, los *fieles* no son sólo los laicos, sino también los religiosos, los sacerdotes, los obispos y el Papa. *Fieles* y *laicado* no son términos intercambiables. Cuando encontramos una mención al *Pueblo de Dios*, se refiere a la comunidad conformada por todos los bautizados, es decir, por *todos los fieles*».⁵³

⁵² Javier Peromarta Bello, La noción pueblo de dios en el textus emendatus y en el textus definitivus: estudio del n. 9 de la constitución dogmática Lumen gentium (Pamplona: Facultad de teología de la Universidad de Navarra, 1997), 151-152.

⁵³ Emile-Joseph De Smedt, *The priesthood of the faithful* (New York: Paulist Press, 1962), 115.

En el n. 23 del *Schema compensiosum De Ecclesia*, presentado al inicio de la segunda sesión del Concilio, ya se aprecia esta visión, hablando del «estado común de los *christifideles*» (in communi *christifideles* status) o igualdad en la dignidad recibida por Cristo. Dice que el texto: «no hay desigualdad en Cristo», ya que «a todos es dado ese sacerdocio real, por el cual Cristo nos ha hecho un reino y sacerdotes para su Padre (Ap 1,6)». Los laicos son considerados «fieles que, incorporados por el bautismo al Pueblo de Dios, sirven a Dios en el estado común de *christifideles* y, en cuanto les corresponde [et pro parte sua], ejercen en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano».⁵⁴

Un texto de gran alcance para lograr esta visión será *Lumen gentium* 12 porque usa el término *laicos-fideles* para distinguir lo común a todos los sujetos eclesiales (*fideles*) y lo propio de algunos (laicos) pero siempre al interior de la *universitas fidelium*. Podemos decir que, de entre todos los fieles, hay los *christifideles*-laicos, que, «por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (LG 31). Esto refuerza la comprensión de que «la condición de *fiel* que se origina en el Bautismo es anterior a los ministerios y funciones de cada individuo. Es precisamente esta igualdad fundamental la que nos hace superar la concepción por estados en la Iglesia y elimina cualquier confusión entre las nociones de *fiel* y *laico*».⁵⁵ Incluso, también ayuda a solventar cualquier intento de considerar a la jerarquía fuera de la noción de *fiel*.

⁵⁴ Cf. *Schema compensiosum de Ecclesia, caput III: De Populo Dei et speciatim de laicis*, in *Acta Synodalia*, II/1, 257-268.

⁵⁵ «La condizione dei fedeli che ha origine nel Battesimo viene prima dei ministeri e delle funzioni di ogni singolo. È proprio questa uguaglianza fondamentale che ci fa superare la concezione per stati nella Chiesa e toglie ogni confusione fra le nozioni di fedele e di laico». Luisa Campagnoli, *Il sacerdozio comune dei battezzati. Bilancio storico e prospettive future* (Roma: Edic. Apostolato della preghiera, 2007), 78.

Este no ha sido un tema fácil en la historia de la Iglesia, especialmente en relación al ejercicio de la autoridad. Basta mencionar que la contraposición⁵⁶ de las nociones de laico y clérigo comenzó a partir del siglo III.⁵⁷ Todavía en los siglos III y IV encontramos prácticas mediante las cuales el pueblo elegía a los obispos y los presbíteros, ya que éstos eran parte del pueblo, de los fieles.⁵⁸ Esta tradición se fue perdiendo y se dio paso a una eclesiología piramidal que contrapuso el laicado a la jerarquía. En los debates conciliares se corría el riesgo de que la noción de jerarquía quedara fuera del ámbito de los fieles. Glorieux, narra al respecto que «la Comisión doctrinal, en la constitución sobre la Iglesia, estaba preparando un capítulo dedicado a los *laicos*. Nuestra comisión había utilizado el término *fiel* para designar a todas las personas bautizadas (laicos, sacerdotes, religiosos, obispos) y el término *laico* para referirse a los que no abrazan la vida religiosa ni pertenecen a los clérigos».⁵⁹ La Comisión Doctrinal del Concilio tuvo que aclarar que, al hablar de los *christifideles*, se comprendía también a los miembros de la jerarquía.⁶⁰ El obispo Joseph Schroeffler propuso que «es mejor hablar de la jerarquía y del resto del Pueblo de Dios, porque la jerarquía pertenece al Pueblo de Dios».⁶¹ En fin, el Concilio quiso corregir las

56 «Le distinzioni all'interno del popolo di Dio tra diverse categorie di fedeli si vengono a sovrapporre solo in epoca successiva, dal III secolo in poi, ma non per esigenze intrinseche alla dottrina cristiana o all'ordine ecclesiale, quanto piuttosto per l'influenza di fattori esterni: da un lato, per l'incidenza dei contesti culturali e giuridici in cui si sviluppano le comunità cristiane che prevedono diverse forme di stratificazione sociale; dall'altro, per il graduale emergere, nel corso del progressivo sviluppo dell'organizzazione istituzionale, di una classe particolare di funzionari, cui si attribuisce un rango speciale. La categoria dei laici viene così progressivamente a essere definita in contrapposizione alla categoria dei chierici». Ilaria Zuanazzi, «La corresponsabilità dei fedeli laici nel governo della Chiesa», in Associazione Canonistica Italiana, *Il governo nel servizio della comunione ecclesiale* (Milano: Glossa, 2017), 104.

57 «L'altro termine che si viene a delineare nel corso del III secolo e che concorre a tracciare una linea di demarcazione tra i fedeli è quello di *klēros* (*clerus* in latino)». Ilaria Zuanazzi, «La corresponsabilità dei fedeli laici nel governo della Chiesa», in Associazione Canonistica Italiana, *Il governo nel servizio della comunione ecclesiale*, (Milano: Glossa, 2017), 106.

58 Cf. Pier Giovanni Caron, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, (Milano: Dott. Giuffrè - Editore, 1948), 194-205.

59 Achille Glorieux, «Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*», *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986) : 389.

60 «Observatur quod vox fidelium intelligere posset de solis laicis, dum tamen hic etiam respiciuntur membra Hierarchiae. Inter fideles cointelliguntur evidenter membra Hierarchiae (...) «ab Episcopis usque ad extremos laicos-fideles». AS III/VI, 97.

61 « Deinde, corrigatur species quaedam oppositionis inter hierarchiam et populum, quae interdum occurrit (praesertim ... pag. 6). Melius sermo est de hierarchia et reliquo populo Dei, vel de hierarchia et laicis; nam etiam hierarchiae pertinent ad populum Dei et, quamvis sint magistri)

visiones que podían subordinar el laicado a la jerarquía. Como explicará Suenens después del Concilio,

«al presentar a la Iglesia como pueblo de Dios, el Concilio tomó inmediatamente una posición, más fundamental que la distinción orgánica y funcional entre jerarquía y laicos, y consideró lo que es común a todos: el bautismo (...). En la Iglesia de Dios, esta igualdad fundamental de todos es el hecho primordial. No hay superbautismo, ni castas, ni privilegios (Gal 3, 28)».⁶²

El Vaticano II dio un paso significativo en la comprensión de la expresión *fieles*. Los padres conciliares van tomando conciencia de que, si el bautismo nos constituye en *christifideles*, éste, a su vez, habilita la condición propia de cada sujeto eclesial a partir del *sacerdicio común* que permite la participación en el único *sacerdicio de Cristo* en las tres funciones: sacerdotal, profética y real. De hecho, durante los debates en la redacción de *Lumen gentium* 12, Mons De Smedt solicitó que se relacionara el término de *fieles-laicos* con el *munus* profético de Cristo, porque así se acentuaba el carácter de sujetos activos del *sensus fidei*.⁶³ Esto llevará a los padres conciliares a una reconfiguración identitaria del llamado sacerdocio ministerial.

3.2 Lo permanente y lo transitorio

El hecho de que el “sacerdicio común” haya sido incorporado en el segundo capítulo de *Lumen gentium* sobre el Pueblo de Dios, y no en el IV sobre el laicado, aporta otro dato para confirmar que se trata de una condición “común” a todos los sujetos eclesiales, y no sólo al laicado.⁶⁴ Esto permite comprender que el “sacerdicio minis-

tamen debent manere et ipsi auditores verbi quad eis) sicut et sacramenta) administrantur ab aliis». AS II/III, 72.

62 Card. Léon-Joseph Suenens, *La corresponsabilidad en la Iglesia hoy* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1969), 27.

63 «Laici initialiter audiunt doctrinam catholicam ab apostolis eorumque successoribus, sed in subsequenti intellectione doctrinae ipsi suo supernaturali sensu fidei habent partem activam, magisterio ecclesiastico subordinatam, tanquam organum Christi prophetae qui Ecclesiam suam adiuvat ne a veritate declinet eamque profundius intelligat et in vita fidelius applicet». AS II/III, 104.

64 «El capítulo II de *Lumen gentium*, dedicado al pueblo de Dios ha querido insistir en el sacerdocio común de los fieles para mostrar cómo todos los miembros de este pueblo son radicalmente iguales en condición por el Bautismo, en cuanto a su dignidad de hijos de Dios». Javier

terial o jerárquico” es un modo de servicio de algunos destinado a todos los fieles. La relación entre ambos sacerdocios es cualificada por el “servicio” del jerárquico al común (LG 18), ya que éste emerge del primero y «ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (LG 10).

A la luz de este argumento, De Smedt señaló, con gran claridad, que «que el poder jerárquico solo es algo transitorio. (...). Lo que es permanente, es el pueblo de Dios; lo que es pasajero, es el servicio jerárquico»,⁶⁵ cuya condición es histórico-temporal pues *pertinet ad statum viae*. Así, lo permanente es lo que lo define y cualifica, y no lo transitorio. Lo permanente es la única vocación cristiana, y lo transitorio o temporal, las funciones, roles o servicios para realizar la misión de la Iglesia en el mundo. Congar sostendrá, años después, que el Concilio logró «un descentramiento horizontal sobre la comunidad y el Pueblo de Dios (...). El Pueblo de Dios está estructurado por una jerarquía cuyo *carácter funcional* se subraya y su naturaleza de servicio». ⁶⁶ De este modo, se lograba desarticular la estructuración piramidal de la concepción eclesiológica.

Lumen gentium 10 planteará con claridad el modo de interpretar la relación que existe entre los dos tipos de sacerdocios. El primer esquema del *De Ecclesia* sostiene que «**sacerdotium ministeriale et sacerdotium universale, non gradu tantum, sed etiam essentia differunt**»⁶⁷. El *textus prior* mantiene la noción “universal” (*sacerdotio universalis*) y le agrega “*christifidelium*». ⁶⁸ Sin embargo, el *textus emendatus* opta por la expresión “*commune fidelium*” en vez de universal, indicando que se trata de un sacerdocio propio de todos los *christifideles*, de modo que incluye a laicos y clérigos, porque existe

Jouve Soler, *El sacerdocio común de los fieles. Elemento necesario de la eclesiológica* (Roma: GBP, 2017), 657.

65 «Notandum est quod hierarchica potestas est tantummodo aliquid transitorium. Pertinet ad statum viae. In altera vita, in statu definitivo, iam non habebit obiectum, quia electi ad perfectam in Christo unitatem pervenerunt. Id quod permanet est populus Dei, id quod transit est ministerium hierarchiae». AS I/IV, 143.

66 Yves Congar, *Historia de los dogmas*. Tomo III: *Eclesiología* (Madrid: BAC, 1976), 297.

67 AS I/IV 38-39.

68 AS II/I 258. En AS III/I 183 se aprecian los dos textos, el *prior* y el *emendatus*.

en razón del bautismo. Este cambio representó una gran novedad, porque la atención no se pone, como lo hacía Trento, en el individuo, sino en la comunidad sacerdotal. De hecho, el *texto emendatus* usa la expresión “populum sacerdotalem”. Por una parte, se estaba destacando la relación constitutiva y constituyente entre todos los fieles que nace del vínculo generado por el bautismo. Por otra, la relación de reciprocidad mutua por lo que no puede haber sacerdocio ministerial sin el común, aunque sí puede haber común sin el ministerial o jerárquico.

No ha sido siempre fácil reconocer la primacía de la *congregatio fidelium* en la cual algunos *christifideles* realizan su vocación cristiana (LG 40-41).⁶⁹ Esto implica que lo que habilita y da sentido a la identidad y al ejercicio ministerial no será el sacramento del orden *en sí y por sí mismo*, sino su función específica al interior de la *commune fidelium* que consiste en *servir* a la comunidad y *presidir* la asamblea *in persona Christi* (SC 33; PO 2).

Podemos profundizar esta interpretación aún más en la línea que hemos venido desarrollando de una hermenéutica orgánica de la eclesiología y la ministerialidad porque «la imagen Pueblo de Dios es un elemento estructurante de la doctrina acerca de las distintas vocaciones con que los *christifideles* son llamados por Dios. AS 1/4,133.184».⁷⁰ Por tanto, se puede decir que, aún cuando la expresión *non gradu tantum, sed etiam essentia differunt* es “de esencia” misma, esto no significa que pueda existir una relación piramidal entre ambas formas de sacerdocio, sino un modo propio de ser y vivir de cada uno que supone al otro. Como explica Soler,

«la diferencia existente entre ambos sacerdocios es esencial y viene dada porque cada uno de ellos se recibe por medio de un sacramento diferente que imprime un carácter distinto, por medio del Bautismo el primero, y por el sacramento del Orden el segundo. Pero este carácter sacramental, que

69 Cf. Salvador Pié-Ninot, *La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca: Cristiandad, 2007), 289-331.

70 Javier Peromarta Bello, «La noción pueblo de dios en el *textus emendatus* y en el *textus definitivus*: estudio del n. 9 de la constitución dogmática *Lumen gentium*», (Pamplona: Facultad de teología de la Universidad de Navarra, 1997), 151-152.

en cada uno de los dos casos conlleva una configuración ontológica propia con Cristo, no establece entre ambos sacerdocios diferencias de grado en cuanto a la dignidad, ni en cuanto a la llamada a la santidad, ni en cuanto a la misión de edificar al Iglesia. La diferencia esencial conlleva un modo concreto de vivir la fe, la esperanza y la caridad, configura de un modo concreto la vida cristiana, en base al sacramento recibido; y desde ahí, sin establecer géneros ni grados distintos de cristianos, se traduce en un ámbito de función distinta y propia para cada uno».⁷¹

Incluso, porque se trata de una diferencia en “esencia” y “no en grado”, podemos afirmar, siguiendo *Apostolicam Auctositatem*, que más allá de una relación de reciprocidad, “el apostolado de los laicos y el ministerio pastoral *se completan mutuamente*” (*mutuo se complent*: AA 6). Sobre esta expresión —*mutuo se complent*— no se admitieron los modos propuestos por los padres conciliares que pedían sustituirla.⁷² La importancia de esta perspectiva es tal que se refuerza el vínculo entre ambas formas de sacerdocio a partir de *relaciones de completitud* que son constitutivas al modo de ser de cada sujeto eclesial y superan la mera complementariedad, cooperación o ayuda entre ellos. Podemos decir que cada sujeto eclesial se completa en la relación con el otro, ya que por sí mismo ninguno es completo. Todos se co-constituyen. Es interesante que lo mismo es dicho de los religiosos que están llamados a *completar* las funciones de los presbíteros: «munera sacerdotalia sustinere, adiuvere, complere studeant» (AA 25).⁷³

A la luz de esto, podemos sostener que se da un desplazamiento en el modo como se configura la identidad del ministerio jerárquico, ya que «el Vaticano II ha hecho una opción: su punto de

71 Javier Jouve Soler, *El sacerdocio común de los fieles. Elemento necesario de la eclesiología* (Roma: GBP, 2017), 709-710.

72 Entre los modos propuestos se encuentran: «Deleantur verba: “mutuo se complent” (10 patres). Addatur: “in se arcte connecturum” (1 padre). Addatur: “caveant omnino laici a theologia sic dicta laicali et a peculiari theologorum laicatu” (1 pater)». La comisión no admitió ninguno (“Modi non admittuntur”).

73 También se puede ver: Rafael Luciani, *Synodality. A new way of proceeding in the Church* (New Jersey: Paulist Press, 2022), Parte II; «Verso un’effettiva sinodalizzazione di tutta la Chiesa», in Rafael Luciani, Serena Noceti & Carlos Schickendantz (eds.), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale* (Brescia: Queriniana, 2022), 91-107; «Ermeneutica delle identità e delle relazioni in una Chiesa *Popolo di Dio*», in Serena Noceti and Roberto Repole, *Commentario ai documenti del Vaticano II*, Vol. 9, (Bologna: EDB, 2022), 149-160.

partida no es la celebración de la eucaristía (el culto), sino la misión del pueblo de Dios, cosa que implica reconocer la prioridad ontológica del pueblo sacerdotal en la que se inscribe el ministerio sacerdotal». ⁷⁴ A este respecto, *Lumen Gentium* 25-28 ofrece una secuencia hermenéutica. Primero viene la función evangelizadora. Segundo, la función sacramental. Tercero, la función de gobierno. *Presbyterorum Ordinis*, al hablar de la identidad del ministerio ordenado, también afirma: «*primum* habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi» (PO 4). Es decir, está destinado principalmente para la evangelización. Por tanto, el presbiterado no será un poder sobre la eucaristía, como sostenía Trento, sino una existencia para la misión. Además, se debe situar siempre al interior de la *comunidad o pueblo sacerdotal*, ⁷⁵ en, con y para quien ejerce su ministerio. El brasileño Buenaventura Kloppenburg, perito durante el Concilio, explica, en una de las primeras recepciones latinoamericanas de la Iglesia como Pueblo de Dios, que

«hay una participación común e igual en todos los bautizados (y en este nivel, que es propiamente ontológico y permanente —y por eso continuara por toda la eternidad— todos son de hecho iguales en dignidad) y hay una participación que el Concilio (LG 10) llama “ministerial” (y en este nivel, por naturaleza pasajero —esto es: mientras hay necesidad de “servicio”, cosa que no ocurre en la eternidad— hay diferencias)». ⁷⁶

⁷⁴ Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (Madrid: San Pablo, 2012), 278.

⁷⁵ «Dal punto di vista della prassi ecclesiale, la mancata recezione del rapporto di circolarità tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale come due forme complementari di partecipazione al sacerdozio di Cristo, chiaramente disegnato da LG 10; dal punto di vista della riflessione ecclesiológica, il rischio di distorcere la dottrina conciliare per l'incapacità di attribuire il sacerdozio comune non ai singoli battezzati (con relativa enfasi sullo slogan che «tutti siamo sacerdoti»), ma alla “comunità sacerdotale”, alla “universitas fidelium” come soggetto dell'azione ecclesiale che trova la sua più felice espressione nell'esercizio del *sensus omnium fidelium* proposto in LG 12». Cf. Dario Vitali, «Il Popolo di Dio», Serena Noceti - Roberto Repole (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, Vol. 2, (Bologna: EDB, Bologna, 2015), 167.

⁷⁶ Buenaventura Kloppenburg, *Eclesiología del Vaticano II* (Madrid: Paulinas, 1974), 161. Original publicado en 1971 por Editora Vozes, Brasil. Entre las recepciones latinoamericanas tempranas de la categoría Pueblo de Dios luego de la Conferencia de Medellín, podemos mencionar a: Lucio Gera, «La Iglesia y el mundo» en *La Iglesia y el país*, (Buenos Aires, 1967), 9-19; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Lima: CEP, 1971); Aunque más reciente, este libro ha tenido un gran impacto: José Comblin, *O povo de Deus* (Sao Paulo: Paulus, 2002).

4. Del vínculo recíproco entre todos los *christifideles* a la generación de la vida eclesial

Introducción

Si los *christifideles* se completan mutuamente mediante relaciones de *recíproca necesidad* que son siempre *vinculantes*, entonces todos, sin excepción, son necesarios y corresponsables en cualquier cosa que se relacione con la vida eclesial en razón de la *horizontalidad diferenciada* que surge de la dignidad bautismal.⁷⁷ Incluso, como explica el documento sobre el *Sensus fidei en la vida de la Iglesia* de la Comisión Teológica Internacional,

«en virtud de esta igualdad todos, según su propia condición y oficio, [los fieles] cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo. Por lo tanto, todos los fieles tienen el derecho, y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia».⁷⁸

Es aquí donde juega un rol fundamental la profundización de la noción de *christifideles* a la luz de la actual recepción de la teología y la práctica del *sensus fidei fidelium*. Esta es la base para comprender, hoy, que la forma de cualquier consenso eclesial es la de un *consensus omnium fidelium* porque se construye en *conjunto*, de forma comunitaria, mediante *dinámicas comunicativas* —como la escucha y el discernimiento, entre otras— que vinculan a todos los *christifideles* y habilitan la manifestación del Espíritu. Aquí aparece una novedad o maduración en la forma de comprender los *procesos que*

77 Quien más ha desarrollado la recepción de la eclesiología del Pueblo de Dios en América Latina es el teólogo argentino Carlos María Galli. Al hablar del estado de su recepción actual, el autor explica como el Papa Francisco ha logrado una lectura unificada de *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* y *Ad gentes*. Dos importantes obras al respecto son: «Il Popolo di Dio missionario: la ricezione della *Lumen Gentium* in America Latina», en Giovanni Tangorra, *La Chiesa, mistero e missione: a cinquant'anni dalla Lumen gentium* (1964-2014) (Città di Vaticano: Lateran University Press, 2016), 251-290; y la actualización de esta eclesiología a la luz del Papa Francisco la desarrolla en: «La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios», en Carlos M. Galli y Antonio Spadaro (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (Santander: Sal Terrae, 2016), 51-77.

78 Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia* (Madrid: BAC, 2014), n. 120.

hacen vida eclesial a la luz de las relaciones vinculantes que existen entre todos los fieles en razón de la común dignidad bautismal.

4.1 Un modo orgánico de proceder en la Iglesia: el *sensus fidei fidelium*

Hasta el Concilio Vaticano I el *sensus fidei* estaba más relacionado con el discernimiento del *contenido de la fe*. Luego, Newman y otros enfatizaron *el acto de la fe* o el acto de creer. Será con el desarrollo de la teología del laicado que el *sensus fidei* deje de ser sólo una cuestión epistemológica y pase a ser considerado eclesiológica, de modo que se puede decir que «el *sensus fidelium* postula un nuevo concepto de Iglesia: la Iglesia es todo el pueblo de Dios, pastores y fieles. El interés, por tanto, no es tanto *qué* o *cómo* se conoce, sino *quién* conoce. El *quién* se convierte entonces en todo el cuerpo eclesial, hecho partícipe de la *tria munera Christi*».⁷⁹

Hoy en día la maduración de esta teología del *sensus fidei* y su correspondiente práctica aparecen como un elemento fundamental de la eclesiológica porque habilita la *reciprocidad necesaria* entre todos los fieles, sin excepción, sobre la base de la participación de todos ellos en los procesos de *ser y hacer* Iglesia Pueblo de Dios.⁸⁰ Para evitar cualquier visión que pueda considerar al ministerio ordenado como dueño e intermediador de la presencia del Espíritu, los padres conciliares reafirman que «el mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición» (LG 12).

⁷⁹ "Il *sensus fidelium* postula un concetto nuovo di Chiesa: Chiesa è tutto il popolo di Dio, pastori e fedeli. L'interesse, quindi, non è tanto il *che cosa* o il *come si* conosce, ma *chi* conosce. Il *chi* diventa quindi tutto il corpo ecclesiale, reso partecipe dei *tria munera Christi*". Luca Borgna, *Sensus fidei. Rilevanza canonico-istituzionale del sacerdozio comune* (Venezia: Marcianum Press, 2022), 149.

⁸⁰ Se puede ver: Rafael Luciani, «Il cuore della recezione attuale dell'ecclesiologia del Popolo di Dio. Nuove vie nella teologia e nella pratica del *sensus fidei*», *Il Regno* 7 (2023): 238-249; «Towards a Responsible Accountable Bond of the Episcopal Exercise in Light of the *Sensus Fidelium* of the Whole People of God», *Studia Canonica* 56/2 (2022): 509-527.

El Concilio Vaticano II destaca dos acepciones del *sensus fidei*. En tanto *sensus fidei fidelis* es la capacidad connatural en cada fiel recibida en el bautismo que le permite ofrecer consejos y hacer discernimiento en cuestiones de fe⁸¹. Sin embargo, esta solo se activa como *sensus fidei fidelium*, es decir, en la interacción mutua y recíproca de todos los fieles entre sí por medio de dinámicas comunicativas.⁸² Por tanto, la Iglesia *se hace* Pueblo de Dios por medio del sentido de la fe que supone la interacción orgánica de la totalidad orgánica de los *christifideles* – bautizados –, y así realiza «la forma primaria de la comunión cristiana».⁸³ Esto queda recogido en *Lumen Gentium* 12 al afirmar que

«la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el *sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo* cuando desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» (LG 12).

Dicha totalidad orgánica de fieles está constituida por la diversidad de sujetos eclesiales según los carismas, dones, servicios y ministerios de cada uno. Además, todos estos sujetos son personas diversas en cuanto a género, cultura, experiencia, formación.⁸⁴ Es en la interacción de todos ellos con sus *subjetividades humanas* como *se hace Iglesia* teniendo como horizonte la construcción de *consensos eclesiales* por medio de la acción del Espíritu que «distribuye a cada uno según quiere (1 Co 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles

81 Comisión Teológica Internacional, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, n. 3.

82 Cf. Myriam Wijlens, «Primacy-collegiality-synodality: reconfiguring the Church because of *sensus fidei*», en Peter Szabo (ed.), *Proceedings of the 23rd Congress of the Eastern Churches*. Debrecen, September 3-8, 2017. *Kanon XXV* (2019) 237-260 (en <https://revistas.unav.edu/index.php/ius-canonicum/article/view/40674>); Hervé Legrand, «Reception, *sensus fidelium*, and synodal life: an effort at articulation», *Jurist* 57, 1 (1997): 405-431.

83 Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (Madrid: San Pablo, 2012), 234.

84 Cf. Serena Noceti, «*Sensus fidelium*. Una riflessione ecclesiologicala», in A. Rovello (ed.), *La morale ecclesiale tra sensus fidelium e magistero* (Assisi: Cittadella, 2016), 37-59.

para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia» (LG 12), no sólo en cuestiones de doctrina sino también en la práctica de la fe.⁸⁵

Por todo esto, la representatividad eclesial y sociocultural de los sujetos que participen es esencial, hoy en día, para que se construya Iglesia y se logre cualquier consenso eclesial, ya que no se trata sólo de reconocer la fe ya vivida y creída, como en el caso de los dogmas de la Inmaculada y la Asunción, sino de construir algo nuevo que permita avanzar en las formas de la vida eclesial y en la comprensión de la fe en función de la misión de la Iglesia.

Esta perspectiva se aprecia en *Dei verbum* 10 ya que todos los sujetos eclesiales están llamados a interactuar para alcanzar la *singularis antistitum et fidelium conspiratio*, y es en esa interacción donde se disciernen y reinterpretan los contenidos de la fe a la luz de la tradición y con la ayuda de la reflexión teológica desde un contexto particular, produciendo así algo nuevo. Es este *acto en conjunto* el que sella y otorga autoridad al consenso eclesial alcanzado por todos los *christifideles*.

4.2 *Hacia una renovación del ministerio ordenado*

Esta visión tiene particular importancia para la identidad y el ejercicio del episcopado, así como en la reforma del ministerio ordenado⁸⁶ en una Iglesia sinodal, porque los obispos son *christifideles* llamados a construir junto al resto de los fieles el consenso eclesial que luego deben custodiar y enseñar. Nuevamente destacamos que no estamos ante algo optativo. Antes bien, se trata de poner en práctica las implicaciones del bautismo recibido, de donde brota el carácter vinculante entre todos los fieles para que cada uno complete

⁸⁵ Cf. Herbert Vorgrimler, «Dal "sensus fidei" al "consensus fidelium"», *Concilium* 21 (1985): 489-500.

⁸⁶ Uno de los estudios más completos sobre este tema es: Serena Noceti, «Reforma del ministerio ordenado, reforma de la Iglesia», Rafael Luciani y Carlos Schickendantz (eds.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal* (Madrid: Khaf, 2020), 313-366.

y realice su propia vocación en la relación con los otros. De hecho, siguiendo esta lógica el obispo De Smedt explicaba que

«el cuerpo docente [los obispos] no recibió desde el principio una expresión perfectamente explícita de las verdades católicas que fue presentando gradualmente al Pueblo de Dios. En la Iglesia hay un cierto desarrollo de la doctrina. ¿Esta visión más profunda del Evangelio se logra sólo por la acción del Espíritu Santo sobre los obispos? No, toda la Iglesia — obispos y fieles — están en cierto modo implicados en este crecimiento en la comprensión de la Palabra».⁸⁷

A esto se puede añadir otra implicación. Este vínculo identitario entre los fieles hace que los procesos de discernimiento y toma de decisiones para el desarrollo de la vida y la misión de la Iglesia sean también responsabilidad de la totalidad de los fieles, y no sólo de los obispos o el Papa de forma aislada. El episcopado y el primado son modos de vivir y realizar la única vocación cristiana en una diversidad funcional que tiene como finalidad servir a la misión compartida de la Iglesia. Nadie queda exento de participar en los procesos de planificación, decisión y realización de dicha misión porque todos los *christifideles* son corresponsables *de y para* ella. Este es un aspecto fundamental para la reforma del ministerio ordenado. Al respecto, escribe Noceti que

«los ministros ordenados, su función y su poder, sólo son comprensibles a la luz de esta reubicación en el cuerpo eclesial en el que todos son portadores de la *exousia* de la palabra de anuncio que hace Iglesia (LG 12 sobre el *sensus fidei*); todos están implicados en la comprensión del evangelio que configura la *traditio ecclesiae* (DV 8), con una palabra específica de teólogos y obispos (DV 8). Con el Vaticano II asistimos a la superación de la distinción que contraponía una *ecclesia docens* y una *ecclesia discens*, entre los que tienen 'poder sobre' y los que obedecen, entre un sujeto activo (el clero) y los sujetos subordinados. Más profundamente, se cuestiona (y se supera en parte) la dinámica comunicativa y decisoria unidireccional top-down, que estaba en

87 «The teaching body [bishops] did not receive from the beginning a perfectly explicit expression of Catholic truths that it gradually presented to the People of God. In the Church there is a certain development of doctrine. Is this more profound vision of the Gospel achieved only by the action of the Holy Spirit on the bishops? No, *the whole Church* — bishops and faithful — are in a certain sense *involved in this growth in understanding of the Word*». Emile-Joseph De Smedt, *The priesthood of the faithful* (New York: Paulist Press, 1962), 89-90.

el centro y mantenía una autocomprensión piramidal y jerárquica de la Iglesia católica: el uno 'sobre' todos, por mediación de unos pocos/algunos».⁸⁸

Esto es fundamental para comprender los sujetos que han de participar al momento de construir consensos eclesiales que afecten dicha misión de la Iglesia. No se trata, pues, de algo opcional porque «la autoridad formal de un cargo oficial no dispensa al que lo ejerce [...] de la obligación de procurar efectivamente [...] el consentimiento de quienes son afectados por una decisión».⁸⁹ Así lo explica Hünemann:

«si una decisión es asumida *por la comunidad de creyentes en su conjunto*, entonces esa decisión lleva el sello de su validez: bajo las circunstancias dadas, en la situación histórica existente, bajo la presuposición de las formas y las condiciones generales del conocimiento y el pensamiento, esta decisión debe verse así y no de otra forma. El *consensus ecclesiae* lo confirma».⁹⁰

Para el canonista Borrás «sería mejor decir que los órganos consultivos elaboren la decisión, cuya responsabilidad final compete a la autoridad pastoral que la asume».⁹¹ El canon 127 explica que la toma de decisiones *se hace en conjunto* y su resultado es lo que

88 Serena Noceti, «Reforma del ministerio ordenado»..., 187.

89 Cf. Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1972), 78-79.

90 Citamos el texto completo dada su importancia: «Wo es um das Verständnis und die Auslegung des depositum fidei geht, d. h. wo es um Fragen des Glaubens und der Sitten geht, die sich aus dem depositum fidei ergeben, da ist der vom Glauben erleuchteten Vernunft die Kompetenz zuzuschreiben, diese Fragen zu entscheiden. Ist diese Entscheidung eine solche, die von der Gemeinschaft der Gläubigen im Ganzen getragen wird, so trägt diese Entscheidung das Siegel der Gültigkeit: Unter den gegebenen Umständen, in der gegebenen geschichtlichen Situation, unter der Voraussetzung der allgemeinen, gegebenen Formen und Bedingungen des Erkennens und Denkens, muss diese Entscheidung so und nicht anders aussehen. Der consensus ecclesiae bestätigt dies. Dann aber darf der Glaubende auch darauf vertrauen, dass er, wenn er dieser Entscheidung folgt, den Glauben, wie er im depositum fidei bezeugt ist, nicht verrät, sondern ihm authentisch anhängt. Die konsensuelle Entscheidung ist folglich die Eröffnung des Zugangs zur Untrüglichkeit des depositum fidei. Da kirchliche Entscheidungen jeweils Vermittlungen des Zugangs zum rechten Verstehen des depositum fidei sind, bilden sie selbst wesentlich nachgeordnete Instanzen. Die Qualifikation „unfehlbar“ kommt ihnen lediglich in einem nachgeordneten übertragenen bzw. analogen Sinn zu». Peter Hünemann, «*Lumen Gentium* kommentiert von Peter Hünemann», en Peter Hünemann / Bernd J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 2, (Freiburg: Herder, 2004), 440.

91 Alphonse Borrás, «Sinodalità ecclesiale, processi partecipati e modalità decisionali», en Carlos M. Galli / Antonio Spadaro (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa* (Brescia: Queriniana, 2016), 231-232.

se entrega a la Iglesia. Así lo expresa con claridad al decir que [el obispo]

«no se opondrá a lo que ha expresado la comunidad eclesial a menos que haya una razón significativa. En virtud de su ordenación y de acuerdo con su oficio, los pastores tomarán las decisiones. La toma de decisiones significa que lo que se desarrolló en conjunto se entrega a la Iglesia; la decisión en realidad la toma la autoridad de quienes cumplen este rol de articulación entre las comunidades... Según esta perspectiva, los pastores no ejercen su ministerio de manera aislada; lo hacen con los demás fieles y no sin ellos. Se redescubre así una modalidad comunitaria en el ejercicio del ministerio».⁹²

De lo visto podemos concluir diciendo que el corazón actual de la eclesiología del Pueblo de Dios encuentra en la teología y la práctica del *sensus fidei* su maduración en cuanto, por medio de ella, nos constituimos en Iglesia Pueblo de Dios. De hecho, es la interacción *orgánica* entre todos los fieles la que configura y reconfigura las identidades propias de cada sujeto eclesial en razón del *vínculo identitario* generado por el bautismo. Esta visión eclesiológica supone un proceso que no responde sólo al *qué* se define en la vida eclesial, sino a *quiénes* participan en dicha definición y *cómo* se llega a un consenso eclesial *en conjunto*, entre todos los fieles, y no sólo por algunos.

Esto requiere de procesos eclesiales complejos que pueden tardar. Newman decía que «estamos obligados a soportar durante un tiempo lo que nos parece un error, en vista de la verdad que se resuelve al final»⁹³ del proceso. Además, como advirtió Rahner, puede surgir un problema cuando, en la Iglesia, «los grupos se forman de tal manera que ya no viven juntos, oran juntos ni trabajan juntos».⁹⁴ Esto no es sólo una labor que se resuelve con la teología o el magisterio. También es necesario un trabajo sociocultural, ya que

92 Alphonse Borras, «*Votum tantum consultivum*. Les limites ecclésiologiques d'une formule canonique», en *Didaskalia* 45/1 (2015) p. 161. Sobre el canon 127 se puede consultar también A. D'Auria, «Parere, consenso e responsabilità: il can 127», en Grupo italiano Docenti di Diritto Canonico (eds.), *Il governo nel servizio della comunione ecclesiale* (Milano: Glossa, 2017), 59-100.

93 «Siamo obbligati a sopportare per un pò ciò che sentiamo essere un errore, in considerazione della verità in cui alla fine si risolve», John Henry Newman, *Scritti sull'università*, 887.

94 Karl Rahner, *The shape of the Church to come* (London: SPCK, 1974), 38.

puede haber individuos o grupos aislados que se opongan a este modo de proceder o no les sea connatural una cultura del encuentro y de la convivencia en la que todos los *christifideles* sean tratados en calidad de bautizados, es decir, como sujetos activos.

En ese caso, puede ser que haya fieles que no acepten formas y dinámicas eclesiales comunales y, en consecuencia, no vivan su identidad como *christifideles* de modo vinculante respecto a los otros fieles. No es una tarea fácil, pero es la vía que ha sido asumida y puesta en práctica por el *Sínodo de la sinodalidad* con el fin de lograr un proceso de reformas de las estructuras mediante dinámicas comunicativas que vayan generando la conversión de las mentalidades y de la cultura eclesial.

Conclusión abierta

La recepción actual de la eclesiología del Pueblo de Dios abre nuevos caminos de profundización y maduración a la luz del carácter orgánico y vinculante de las relaciones entre sujetos eclesiales para los procesos de configuración de sus identidades manifestadas en una diversidad funcional de dones, servicios, carismas y ministerios que derivan del bautismo. Uno de los nuevos desafíos de esta hermenéutica orgánica radica en la búsqueda de modalidades para poner en práctica el principio clásico según el cual *lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos*.⁹⁵ Las modalidades que se propongan deben realizar una auténtica corresponsabilidad diferenciada de todos los fieles para la misión de la Iglesia.⁹⁶

No se trata sólo de aplicar un método, sino de construir una *forma de ser y hacer Iglesia* que dependerá de una labor conjunta entre todos los *christifideles* en la integración corresponsable de sus *subje-*

95 Cf. Yves Congar, «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et opprobri debet», *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 36/4 (1958): 210-259.

96 Cf. Rafael Luciani, «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos: hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido», *Revista CLAR* LVIII/1 (2020): 59-66.

tividades propias y diferenciadas. Esto también implicará retomar con seriedad el estudio del Concilio Vaticano II en seminarios y otros ámbitos de formación.⁹⁷ Quizás sea este, el siguiente paso en el camino de maduración de la Iglesia Pueblo de Dios a la luz de la sinodalidad. Vale la pena recordar — y así concluimos esta reflexión que dejamos abierta — las palabras, aún vigentes, del Card. Suenens durante la apertura del Congreso Teológico organizado por la revista *Concilium* en ocasión de sus primeros cinco años de fundación:

«el futuro de la Iglesia dependerá, en gran medida, de la visión de la Iglesia que tengamos nosotros, en la teoría y en la práctica, en los años futuros. Esta visión está dominada, a mi parecer, por el capítulo segundo de la *Lumen gentium*, que nos muestra a la Iglesia como pueblo de Dios. Se ha dicho que, al invertir el capítulo, inicialmente previsto como tercero, para ponerlo como segundo, es decir, al tratar primero del conjunto de la Iglesia como pueblo de Dios y a continuación de la jerarquía como servicio a este pueblo, hemos hecho una revolución copernicana. Creo que es verdad: esta inversión nos impone como una especie de constante revolución mental, *cuyas consecuencias no hemos terminado aún de medir*».⁹⁸

Bibliografía

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. 32 tomos. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-99.
- Comisión Teológica Internacional. *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC, 2014.
- Bonnet, Piero Antonio. «Il christifidelis, recuperato protagonista umano nella Chiesa». En René Latourelle (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo*. Assisi: Cittadella Editrice, 1987.

⁹⁷ Debemos reconocer que esto implicará estudiar más a fondo el Concilio Vaticano II y reconocer que «la recepción del Concilio pasa, por tanto, por la adquisición madura de la visión del ministerio indicada en los documentos y la remodelación de las relaciones intraeclesiales, las dinámicas comunicativas y los procesos decisionales teniendo en cuenta esta redeterminación del *proprium* del obispo, los presbíteros y los diáconos». Serena Noceti, «Reforma del ministerio ordenado» ..., 334.

⁹⁸ Card. Léon-Joseph Suenens, «Algunas tareas teológicas de la hora actual. Discurso de apertura del cardenal Suenens», *Concilium* 1970 número extra (1970): 13.

- Borgna, Luca. *Sensus fidei. Rilevanza canonico-istituzionale del sacerdozio comune*. Venezia: Marcianum Press, 2022.
- Borras, Alphonse. «*Votum tantum consultivum*. Les limites ecclésiologiques d'une formule canonique», *Didaskalia* 45/1 (2015) 145-162.
- Bueno de la Fuente, Eloy. «La búsqueda de la figura de la Iglesia como lógica interna de la eclesiología posconciliar», *Revista Española de Teología* 57 (1997): 243-261.
- Campagnoli, Luisa. *Il sacerdozio comune dei battezzati. Bilancio storico e prospettive future*. Roma: Edic. Apostolato della preghiera, 2007.
- Caron, Pier Giovanni. *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*. Milano:Dott. Giuffrè - Editore, 1948.
- Congar, Yves-Marie. «La Iglesia como Pueblo de Dios», *Concilium* 1 (1965): 9-33.
- Congar, Yves-Marie, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*. Paris: Beauchesne, 1984).
- Galli, Carlos María. «La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios». En Carlos M. Galli y Antonio Spadaro (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2016, 51-77.
- Hünemann, Peter. «Lumen Gentium kommentiert von Peter Hünemann». En Peter Hünemann, Bernd J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Freiburg: Herder, 2004, Vol. 2.
- Incitti, Giacomo. *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2022.
- Légrand, Hervé. «Reception, sensus fidelium, and synodal life: an effort at articulation», *Jurist* 57, 1 (1997): 405-431.
- Luciani, Rafael. «Ermeneutica delle identità e delle relazioni in una Chiesa Popolo di Dio». En Noceti, Serena - Repole, Roberto (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Vol. 9. Bologna: EDB, 2022, 149-160.

- Luciani, Rafael. «Hacia una vinculación co-constituyente de todos los christifideles. Nuevos caminos en la eclesiología del pueblo de Dios», *Seminarios* 67 (2022) : 155-177.
- Madrigal, Santiago. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. Madrid: San Pablo, 2012.
- Noceti, Serena. «Reforma del ministerio ordenado, reforma de la Iglesia». En Luciani, Rafael – Schickendantz, Carlos.(eds.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*. Madrid: Khaf, 2020, 313-366.
- Philips, Gerard. «La Constitution dogmatique sur L'Église *Lumen Gentium*», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966): 5-39.
- Suenens, Leon-Joseph. *La corresponsabilidad en la Iglesia hoy*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1969.
- Villar, José R.. «La cooperación orgánica de fieles y ministros en la misión de la Iglesia», *Revista española de teología* 70 (2010): 119-127.
- Vorgrimler, Herbert. «Dal “sensus fidei” al “consensus fidelium”», *Concilium* 21 (1985): 489-500.

The Synod on Synodality (2021-2024) as an Institution

Historical-Theological Perspectives and Questions

MASSIMO FAGGIOLI*

Villanova University, (Philadelphia, Estados Unidos)

massimo.faggioli@gmail.com

Recibido 15.12.2023/Aprobado 03.02.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6574-5674>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.143.2024.p77-96>

ABSTRACT

The pontificate of pope Francis has brought about a new momentum, an acceleration of the dynamics of the ecclesial conversation, and the Synod on synodality (2021-2024) is the culmination of this acceleration. At the same time, it is not clear yet whether Francis wants to bring this movement to a conclusion or if it will remain open in a process. This article gives some historical-institutional perspectives that are important for comprehending the contours of this question central to Francis' pontificate but also for the Catholic Church in the 21st century.

Key words: Synod; Vatican II; Synodality; Collegiality; Conciliarity

El Sínodo sobre la sinodalidad (2021-2024) como institución

Perspectivas e interrogantes histórico-teológicos

RESUMEN

El pontificado del Papa Francisco ha dado un nuevo impulso, una aceleración de la dinámica de la conversación eclesial, y el Sínodo sobre la sinodalidad (2021-2024) es la culminación de esta aceleración. Al mismo tiempo, aún no está claro si Francisco quiere llevar este movimiento a una conclusión o si permanecerá abierto en un proceso. Este artículo ofrece algunas perspectivas histórico-institucionales

* Es profesor titular en el Departamento de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de Villanova (Filadelfia). Es miembro del comité directivo del proyecto "Vaticano II: Legado y Mandato", un comentario intercontinental en varios volúmenes sobre el Vaticano II. En 2023 fue elegido miembro del consejo editorial de la revista internacional de teología *Concilium*.

que son importantes para comprender los contornos de esta cuestión central para el pontificado de Francisco, pero también para la Iglesia católica en el siglo XXI.

Palabras clave: Sínodo; Vaticano II; Sinodalidad; Colegialidad; Conciliaridad

For many in the Catholic Church, synodality may sound like a new word, a neologism, or an abstract concept. But synodality is, rather, a long-forgotten way for the Church to gather, listen, and make decisions in the service of the Gospel mission. It is a moment of *ressourcement* of the tradition of the Church, a reconnection with an important part of its forgotten past. But the present form of the “Synod on synodality” (2021-2024) and the two assemblies of the Synod (October 2023 and October 2024) are, from the point of view of the history of Church institutions, a creative experiment. It is therefore important to reflect on the Synod from an institutional point of view in order to grasp its novelties and challenges and open questions for the future of synodality. Here I will analyze the Synod beginning from three frameworks: the Synod on synodality as an institution, the history of the Bishops’ Synods since 1965, and Vatican II.

1. The Synod on Synodality (2021-2024) and its phases

The Synod on Synodality which opened in 2021 was structured as a “process” more than an event.¹ In this sense, the phases of the consultation and formation of the agenda acquired a length, shape, and relevance that were longer in duration and intentionally different in their function compared to previous Synods.

¹ See Joseph A. Komonchak, «Vatican II as an “Event”», in *Vatican II: Did Anything Happen?*, ed. David G. Schultenover (New York: Continuum, 2007), 24-51; Francesco Zaccaria, «Synodality and Decision-Making Processes: Towards New Bodies of Participation in the Church», *Religions* 15 (2024), special issue on synodality, eds. Massimo Faggioli and Bryan Froehle doi:10.3390/rel15010054.

The consultation and preparation of the assembly have been unique and very diverse in the sense of a back and forth between the Synod office in Rome and the local Churches at the local, national, and continental level. The relationship between the local churches and the assemblies of the Synod in Rome is intended not only in terms of contribution to the formation of the agenda and of reception, but also, in a second phase, as a *restitutio*, as a “giving back” to the local churches, in a circularity that reshapes the synodal modes of conversation in the Church.²

The uniqueness of the preparation of the Synod on synodality is also due to the fact that its sourcing has been twofold. On the one hand, there is pope Francis intuition articulated in his particular way of calling and handling all his Bishops Synods before the one on synodality, beginning with the one on the family and marriage of 2014-2015 followed by the exhortation *Amoris Laetitia* in 2016. On the other hand, different national and continental synodal experiences have contributed to the consultation and formation of the synodal agenda in an original way, and with some degree of autonomy from the leadership of the secretariat of the Synod in Rome and with moments of dialectics with the Roman Curia. In particular, three national/continental synodal experiences have played an important role: the German Synod (2019-2023) the Plenary Council in Australia (2018-2022), and especially the continental reception of the ecclesiology of Vatican II which culminated in the general conferences or the CELAM in Latin America, from Medellín 1968 to Aparecida in 2007.

The Synod was repeatedly warned by pope Francis not to turn into a parliament,³ but, at the same time, the 450 members (364 with voting rights) of the assembly clearly expressed the need

2 On the concept of *restitutio*, see Rafael Luciani, «Teología e práctica del *sensus fidei*», // *Regno - documenti*, 7 (2023): 238-249.

3 See, for example, the opening speech of Francis to the 2023 assembly of the Synod, where he repeated the difference between a synod and a parliamentary meeting four times: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/october/documents/20231004-apertura-sinodo.html>.

to “represent” the very diverse membership of the 1.3 billion members of the Catholic Church both in terms of geographical localities and of “identities” (clerical status, gender, age). The presence of the same members in the two assemblies (2023 and 2024) ensures continuity of community that is consistent with the nature of the Synod as a spiritual experience and of its need to represent the global Catholic Church. The Synod on synodality is a Synod not *of* bishops, but a Synod *with* bishops.⁴ It’s a different kind of Synod, where with the addition of non-episcopal and non-clerical members of the Church -- and for the first time, women -- there is a new kind of membership, more complex than the binary “clergy vs. non-clergy” or “male vs. female”. Among both male clerical, non-male, and non-clerical members of the Synod there are members of different ecclesial and existential backgrounds: members from ecclesiastical-bureaucratic institutions, engaged in pastoral work, of ecclesial and social movements, representatives of the people of God, and theologians-experts. It is a modern or post-modern version of the ecclesiology of representation of the Church in conciliar history.⁵

The 2023 assembly of the Synod looked more like a retreat than a voting assembly. The Synod began on September 30, with the ecumenical prayer vigil in St Peter’s Square orchestrated by the Taizé Community. The peculiar institutional character of the Synod on synodality can be seen from the appointment of Timothy Radcliffe, O.P., the former master of the Dominicans, and Mother Maria Ignazia Angelini, O.S.B., abbess of a Benedictine abbey in Viboldone, near Milan, as “spiritual assistants” to the Synod. As cardinal Michael Czerny, SJ, wrote in those days: «retreating into the Synod».⁶ This assembly was

4 To appreciate the difference between the Synod of Bishops before Francis and the Synod on synodality in its legal and institutional structure, see Peter Erdö, «Aspetti giuridici del Sinodo dei Vescovi. Quattro decenni di sviluppo istituzionale», in Nikola Eterović (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi. 40 anni di storia 1965-2005* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2005), 39-55.

5 See the work by Hermann Josef Sieben on the idea of council, beginning with *Die Konzils-idee der Alten Kirche* (Paderborn: Schöningh, 1979) to *Katholische Konzils-idee im 19. und 20. Jahrhundert* (Paderborn: Schöningh, 1993). See also *Repraesentatio: Mapping a Keyword for Churches & Governance*, eds. Massimo Faggioli and Alberto Melloni (Berlin: LIT Verlag, 2006).

6 Michael Czerny, SJ, «Retreating into the Synod», in October 9, 2023 <https://www.jesuits.global/2023/10/09/retreating-into-the-synod/>

opened, in the days preceding the sessions in Rome (October 1-3), by days of prayer and reflections. The Benedictine Abbess Ignazia Angelini introduced the Gospel at Lauds and before Mass, and Timothy Radcliffe, had the Synod member meditate on the Transfiguration, in the Gospel of Mark chapter 9.

There was a kind of *spiritual leadership* of the Synod that was distinct from the institutional leadership of the pope and the Synod's office with the secretary general of the Synod (cardinal Mario Grech, secretary general of the Secretariat of the Synod) and the cardinal relator general (cardinal Jean-Claude Hollerich, archbishop of Luxembourg). The *institutional leadership* of the Synod was shared between the pope and the Synod's office in Rome, with a marginal visibility of the Roman Curia both in its individual top leaders (prefects and secretaries of dicasteries) and in its entirety. This marginality was also of the theological experts, whose role was more as secretaries and "notaries" of the synodal conversation in the Spirit than of representatives of theological expertise.

The communication strategy adopted by the Synod and the pope aimed at keeping the conversation as a spiritual experience, a conversation in the Spirit, protected from outside pressure of the media, but also to keep the synodal conversation as a process, not as an event. At the same time, the pope continued to be interacting with the media in the usual way, without abiding by the synodal rules: papal interviews and other interventions that intersected with the synodal conversation.⁷ Francis' primatial role in the preparation and celebration of the was visible also through the two responses to the *dubia* on homosexuality and women's ordination to the priesthood published by the Dicastery for the Doctrine of the Faith in October and November 2023.

⁷ For example, the interviews with the Argentine news service *Telam* published during the Synod, and also the publication on October 4 of *Laudate Deum*, apostolic exhortation "To all people of good will on the climate crisis".

The institutional, visible results of the 2023 assembly of the Synod were a “Letter to the People of God” and a “Synthesis Report” with the result of the votes of the Synod members. Both documents are preliminary results of a synodal gathering that continues in a second assembly one year later, but also returns to the local churches for an inter-session round of listening sessions whose details are left to the national bishops’ conferences as specified by the Synod office on December 11, 2023.⁸ The “Synthesis Report” approved with a vote by the first assembly of 2023 worked almost as a second “Instrumentum Laboris” for a second preparation of the Synod in its second assembly of October 2024.

2. The “Synod on synodality” in the history of the Bishops’ Synod

The Synod on synodality is, both in the history of Church institutions and in the history of the tradition, something different from all the previous twenty-nine assemblies (fifteen ordinary assemblies, eleven special assemblies for continents or countries, and three extraordinary assemblies) that the Bishops’ Synods celebrated since 1967, after the creation of the new institution by Paul VI during the last session of Vatican II, on September 15, 1965. It is also a different Synod because it is grounded in a different moment in the history of the theological debate on synodality, especially in the post-1985 *communio* ecclesiology, when it was seen as a dimension in the life of the local churches and the relations between them.⁹ The Synod on synodality is a new chapter, or a new book entirely, in the history of post-Vatican II (Bishops’) Synods in Rome: not just for the changes in the kind of membership, in the structure of the preparation, and in the mode of celebration, but for the very purpose of the Synod.

⁸ See General Secretariat of the Synod, XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, «Towards October 2024», December 11, 2023.

⁹ See Carlo Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco* (Venezia: Marcianum, 2023), 44.

One of the most interesting theses on the role and nature of the Synod on synodality is the one articulated by French Jesuit Christoph Theobald, one of the theologians appointed members of the Synod among the “experts and facilitators”. In a book published in autumn 2023, Theobald described the Synod as an opportunity for pacification and creativity in the Church: «pacification comme condition *sine qua non*». ¹⁰ It’s a reconciliation in the Church, not a revolution. But in this very idea of reconciliation there is still some utopic horizon and awareness that the Catholic Church is one of the last public spaces in which individuality and community are trying to find a visible composition. ¹¹ In this sense, with Francis the Synod on synodality has left the intra-institutional phase that had in the first fifty years of its life, since its creation by Paul VI in 1965, and has entered a new phase.

At the same time, it is impossible to ignore, in pope Francis’ renewal of the Synod and of synodality, echoes of the speech of cardinal Carlo Maria Martini, Scripture scholar and archbishop of Milan (1980-2002), at the Second special assembly of the Bishops’ Synod for Europe on October 7, 1999, and the open questions he posed: the future of ministry; the role of women in the Church; the participation of the laity in ministry; the teaching on sexuality and the discipline of marriage and penance; and the ecumenical hope. ¹² This was cardinal Martini’s wish: «May the festive return of the disciples of Emmaus to Jerusalem to meet the apostles become a stimulus to repeat every now and then, over the course of the new century, an experience of universal confrontation between the Bishops that aims to untie some of those disciplinary and doctrinal knots that reappear periodically as hot spots of the European and not only European Churches».

¹⁰ See Christoph Theobald, *Un concile qui ne dit pas son nom. Le synode sur la synodalité, voie de pacification et de créativité* (Paris: Salvator, 2023), esp. 145-156.

¹¹ See Olivier Roy, *L’aplatissement du monde. La crise de la culture et l’empire des normes* (Paris: Seuil, 2022), 185.

¹² See Alberto Melloni, «Sognare la realtà. La speranza del cardinal Martini», *Il Mulino*, 6 (1999): 1133-1144. The introduction of Theobald’s book opens with a memory of that speech by cardinal Martini (Christoph Theobald, *Un concile qui ne dit pas son nom...*, 9).

The leaders of the Synod back then did not appreciate Martini's suggestion of discussing «the disciplinary and doctrinal knots» such as the role of women and the teaching on sexuality. This is one of the reasons that makes of Francis' Synods a new phase in the history of the institution. The rediscovery of synodality is pope Francis' most significant initiative that covers the entirety of his pontificate, from the October 2013 announcement of the Synod on family and marriage (in two assemblies, 2014-2015) to the Synod on synodality (2021-2024).

Moreover, in the apostolic constitution *Episcopalis Communio* of 2018, Francis ratified what he had decided already for the Synods of 2014 and 2015: «According to the theme and the circumstances, the Synod Assembly may be conducted in separate periods, held at different times, at the discretion of the Roman Pontiff» (article 3.1). This echoed and implicitly or unknowingly accepted a proposal that was made between 1980 and 1983 by cardinal Carlo Maria Martini, and which was rejected back then.¹³

3. The “Synod on synodality” and Vatican II

A most important kind of difference between Vatican II and the Synod on synodality is in the *global historical context*: a very different picture and stark difference from the mood of Vatican II in October 1962 and October 1965. Vatican II took place at the height of the Cold War between the Communist world - from East Asia, the Soviet Union, Eastern Europe, and Cuba - and the free world led by the United States, but the council opened and closed with signs of peace-making: from the October 1962 interventions of John XXIII during the Cuba missile crisis to the October 1965 visit of Paul VI to

¹³ Carlo Maria Martini, SJ, archbishop of Milan (1979-2002), made the proposal in his intervention at the plenary session at the Bishops' Synod of 1980 and then again in an intervention during a meeting of the council of the Secretary General of the Bishops' Synod in April 1983: see «Sintesi dell'intervento durante la 25a Congregazione generale, 23 ottobre 1980», in *Il Sinodo dei vescovi 1980* (Roma: ed. Giovanni Caprile, 1982), 517.

the UN in New York, with his speech «Jamais plus la guerre, jamais plus la guerre» – no more war, war never again. During the council, in January 1964 Paul VI traveled – the first time for a pope – to the “Holy Land” (he never uttered the word “Israel” in those early days of the turn in Catholic-Jewish and Vatican-Israel relations). In December 1964 he traveled to Bombay, in what was back then a modernizing, democratic India, open to religious diversity. Vatican II opened a new phase in the diplomatic engagement of the Holy See with the USSR and the Communist states in Eastern Europe, the Vatican’s *Ostpolitik* in parallel to the Federal Republic of Germany’s *Ostpolitik*. The parliamentary features of Vatican II emerge more clearly if that council is seen in the context of the Cold War, the ideological confrontation between the liberal-democratic order and Soviet-Union-led Communism.

The Synod on synodality occupies a very different position in global history. The Russian invasion of Ukraine in February 2022 cast a somber shadow on the local assemblies that took place in Europe, especially the continental one in Prague of February 2023. Even more, the first assembly of the Synod overlapped ominously with the start of the war between Israel and the Palestinians. At dawn on Saturday October 7, 2023, at the end of the first week of the Synod opened by the retreat of October 1-3 and the meditations by Fr. Timothy Radcliffe OP, there was the pogrom-like attacks by Hamas against Israel - the methodical, meticulous, one-by-one killing of 1,400 Israeli soldiers, civilians, men, women, and children, and a kidnapping of more than 200 (many of them also nationals of other countries). Between October 28 and 29, 2023, exactly at the end of the Synod, Israeli armed forces expanded their operations in Gaza, after three weeks of ferocious bombardments that made little distinction between Hamas operatives and Palestinian civilians, men, women, and children. Anti-Semitism is on the rise again, both in its rawest version and in high-brow sophistication. The 1990s American neo-conservative narrative of «the clash of civilizations» seems even restrained today, in light of the ideological separations within the Western world itself.

But the Synod on synodality takes place also in a different *ecclesiological context* compared to Vatican II and the post-Vatican II period until the early 2000s. In an article published in 2005, forty years after the conclusion of Vatican II and shortly after the end of the pontificate of John Paul II, Church historian Alberto Melloni reflected on the essence of conciliarity and asked whether it is «parliament-like conflict or synthesis between liturgical communion and decision-making process».¹⁴ The Synod on synodality takes place almost sixty years since the conclusion of Vatican II and twenty years after the death of John Paul II, the last pope who was a council father at Vatican II, when the question on the parliamentary or liturgical nature of ecclesial decision-making assemblies acquires new relevance.¹⁵ The Synod on synodality is not a “Vatican III”, and in some sense is the reply to the prediction made by Melloni in 2005: «for the future council, the question is not if we will have one, but of time, a time perhaps very long».¹⁶

As Christoph Theobald already wrote in the title of his book, the Synod on synodality is « the council that dares not speak its name», or a council without a name. Pope Francis’ speech of October 17, 2015 and his intuition on the importance of synodality for the Church in the third millennium can be compared to John XXIII’s calling of Vatican II on January 25, 1959.¹⁷ Among the analogies, the meta-nature of the gathering with its ecclesiological focus, and the continuity between the trajectories opened by Vatican II and the ones the Synod wants to re-open (the legacy of Vatican II itself), keep open (ecumenical dialogue, mission), or open for the first time (women in the Church). Under pope Francis, the Synod on synodal-

14 Alberto Melloni, «Questions historiques pour un concile de demain», *Recherches de Science Religieuse* 93 (2005): 171-194, cit. 173.

15 The nexus between synodality and liturgy had been raised in the early 2000s by a series of studies encouraged by Church historian Giuseppe Alberigo at the Foundation for Religious Studies in Bologna: see Giuseppe Alberigo, «Sinodo come liturgia?», *Cristianesimo nella storia* 28 (2007): 1-40.

16 Melloni, «Questions historiques pour un concile de demain», 181.

17 See Francis, «Ceremony commemorating the 50th anniversary of the institution of the Synod of Bishops», October 17, 2015. About this, see Christoph Theobald, *Un concile qui ne dit pas son nom...*, 171.

ity is not a council like Vatican I or Vatican II, and does not have the same authority, but it's the closest thing and expresses the global dimension of the Church with its huge diversities and contrasts – the real challenge of the 21st century.

At the same time, there are relevant ecclesiological differences between Vatican II and the Synod on synodality in the history of the councils. The Synod on synodality is different also because of the position the Synod occupies in the turning points in Catholic history in the last two centuries. In the 19th century, Vatican I (1869-1870) pushed back against liberal modernity and declared papal primacy and papal infallibility. In the 20th century, Vatican II (1962-1965) balanced the “new” papacy with episcopal collegiality and did it in a style that was not afraid of looking like a parliament, with debates (theological *disputationes* both in aula and in the commissions) creating majorities and minorities, eventually converging on a quasi-unanimity in the votes on the final documents. In the theological language, there was little difference between synodality and conciliarity.

The Synod on synodality has instead adopted the method of “spiritual conversation”, trying to reach and express the *consensus fidelium*. This, and not just the more diverse membership of the voting participants to the Synod, is different from the style of decision-making of the ecumenical/general councils, and still needs clarification in terms of decision-making and decision-taking. The Synod on synodality has the task to redefine the relationship between papal primacy, episcopal collegiality, and ecclesial synodality, and all this in a more global Catholicism. The Catholic Church's path in this century is not just of a synodal conversion, but of a synodal conversion within a turbulent process of the globalization of Catholicism.¹⁸ This has been very visible during Francis' pontificate and especially since the publication, just a few weeks after the

18 See Massimo Faggioli and Bryan Froehle, *Global Catholicism: Between Disruption and Encounter* (Leiden: Brill, 2024), volume 1 of the new series *Studies in Global Catholicism*.

conclusion of the first assembly of the Synod, of the declaration of the Dicastery for the Doctrine of the Faith «On the pastoral meaning of blessings», *Fiducia supplicans* (December 18, 2023). On the world map of Catholicism today there are not only very diverse cultures on sexuality, LGBTQ, and gender, but also very uneven lived ecclesiologies and of very different kinds of belonging to the Church today. Synodality calls for a different dynamic of participation of different ecclesial components in the production and reception of Church teaching. The “who is who” of the influential Catholic voices in the US Church is not the same of the Church in Congo or Sweden or Korea: the bishops, the clergy, and the laity (and the Catholic media with a theological-political agenda) play very different roles in different churches.

4. Perspectives and open questions

The Synod on synodality of 2021-2024 is an experiment in the history of institutions of the Catholic Church. Every aspect, in this still developing phase, would need a specific study in comparison with previous Bishops’ Synods and previous general (ecumenical) councils: the modes of convocation, formation of the agenda, membership, presidency, votes, promulgation, application, and reception. In this preliminary survey, the more limited goal is to point out larger overarching issues: models of synodality; synodality and the future of conciliarity; and synodality and the intermediate levels.

4.1. *Models of the Synod and synodality*

The nature of the Synod on synodality as a “meta-Synod”, that is, a Synod on the Synod itself, poses the question of the institutional nature of the Synod of 2021-2024: is *this kind* of Synod a permanent institution or a transient one? It remains to be seen if the steps taken by Francis in expanding the kind of membership of

the Synod to Catholics in the two assemblies of 2023 and 2024 are a prelude to permanent changes in the structure of the Synod, a limit not to be trespassed, or an experiment limited to the Synod on synodality and not to be kept in other future assemblies of the Synod. The question ultimately is whether and how the terminological ambiguity on display since 2021, and left intentionally unaddressed during the preparation and celebration of the Synod until the first assembly, between “Synod of Bishops” and “Synod” will be solved.

This question on the structure of the Synod has its roots in the model of synodality that will be adopted. As of 2024, the preferential option adopted by Francis seems to be in favor of a *spiritual* model of synodality instead of *bureaucratic* model of church government and that builds incrementally on the institutional status quo, with gradual upgrades of the Synod created by Paul VI. It remains to be seen whether and how synodality will affect the updating of Canon Law and the reform of the Roman Curia with the apostolic constitution *Praedicate Evangelium* of 2022.¹⁹ The model of synodality preferred by pope Francis seems to be faithful to Paul VI’s intention to create a Synod able to pre-empt Vatican II from proposing in the fourth session of the council a more democratic-parliamentary institution. At the same time, Francis has updated the Synod in the same pontificate that has created, just four weeks after his election in the conclave, a “council of cardinals” that echoes some proposals at Vatican II for a “*Consilium Episcoporum centrale*” adopting some elements of the Eastern Catholic and Eastern Orthodox institutions of synodality.²⁰ It is not clear yet how the new Synod and the C9 work together and how they are going to work together (or survive at all) under pope Francis’ successors.

19 See *The Apostolic Constitution “Preach the Gospel” - Praedicate Evangelium. With an Appraisal of Francis’s Reform of the Roman Curia* by Massimo Faggioli (Collegeville MN: Liturgical Press, 2022).

20 See Massimo Faggioli, *Il vescovo e il concilio: Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II* (Bologna: Il Mulino, 2005).

Important questions remain unaddressed, such as the role of the Synod's office in Rome and the synodal assemblies vis-à-vis papal primacy and the Roman Curia; the membership and frequency of the assemblies of the Synod; their relationship with other institutions of sinodality (synods at the diocesan and national level). The key question is ultimately whether the Synod of 2021-2024 precludes to a transition from the expectations of a synodality of Church government to a *pastoral and spiritual* synodality, and what kind of anchoring in the Catholic theological and historical tradition this path towards synodality will embody.²¹ In other words, what kind of balance the Synod will find between theology and sociology/ leadership studies.

There are many important questions moving forward about the institutional forms that synodality will take in the celebrations of the assemblies of the Synod in Rome and the relations between the Bishops' Synod and the institutional embodiments of "synodality" in the local Churches, according to the plan launched by pope Francis for a synodal reform of the Church. It remains to be seen whether the Synod will change significantly its constitution. The key question is where the Synod will remain central for the Roman papacy to reach out to the peripheries, or whether the Synod, with assemblies celebrated in Rome, will no longer have a significant function if and once Catholicism acquires globally a more "synodal" form, meaning more decentralized and less dependent on Rome for decision making for all local churches in the global Catholic community.

4.2. *The "Synod on synodality" and the future of conciliarity*

The Synod of 2021-2024 is not just institutionally different compared to the previous assemblies of the Synod and the previous Secretariats of the Synod in Rome. It is also an institutional ex-

²¹ See Carlo Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità...*, 67 and 90.

pression of a different concept of synodality compared to the early phases of the debates. Whatever happens to the name of the institution created in 1965 as the “Synod of Bishops”, the Synod of 2021-2024 is not a Synod *of* bishops, rather a Synod *with* bishops, where bishops (especially the bishop of Rome) have a particular role. It’s no longer the exact same institution created by Paul VI – unless it goes back to a strictly episcopal body or a body where only the bishops have the right to vote.

The Synod on synodality takes place in a Church that recognizes that it is more divided compared to the times of Vatican II. To this crisis in the sense of the unity of the Church, pope Francis chose to enlarge the membership of the Synod. It’s a Church that needs pacification and this requires the recognition of the pain suffered by marginalized members of the Church – hence the different structure of this Synod geared towards a listening, and not debating, mode. It’s a pacification, and not an institutional or doctrinal revolution.

In the 2023 assembly there was a small representation of all those who would be members of a council like Vatican III (the bishops and superiors of religious orders), enlarged to representatives of other members of the Church: it’s global Catholicism supplementing papal primacy (19th century) and episcopal collegiality (20th century) with ecclesial synodality. It has not used the method of *disputatio*, but the “spiritual conversation”, trying to grasp the *consensus fidelium*. But whoever takes the decision – the Synod or the pope – on some of these issues there will never be a 100% consensus; there will be a majority and a minority. It’s what happened, for example, when Vatican II decided to reject anti-Semitism or to restore the permanent diaconate, and in the history of all previous councils, from the early centuries to Vatican I and Vatican II.

In the language used by Vatican II in the final documents and in the debates, “Synodus” and “Concilium” largely overlap. But it is clear by now that semantically *synodality* and *conciliarity* are no longer synonyms. With pope Francis since 2013, the Synod became an institution more at the center of the ecclesial debate and also used

in support of the crafting of papal teaching. Yet it is not clear if and how the Bishops' Synod will remain ultimately an expression of *episcopal collegiality* (representing the votes of the bishop only), useful as a device of papal primacy, or if it will become an institution of *ecclesial synodality* giving permanent voice and representation to all kinds of members in the Catholic Church (women, lay people).

The unaddressed question concerns what the Synod on synodality says about the future of conciliarity. What does the Synod on synodality say about the possibility of a future general/ecumenical council? What comes to mind is Severino Dianich's breaking of a taboo on this topic a few years ago: «the problem of representation is, however, also a possible solution to the difficulty the growing number of bishops is posing to the convening and functioning of a future ecumenical Council [...] The prospect rarely envisioned by theologians and canonists that one day there will be seven thousand, ten thousand, fifteen thousand bishops, creates the problem of the concrete possibility of summoning and running an ecumenical council». ²² The new Synod could mark the beginning of the response to the limits in the possibility of calling a council with all members of the college of bishops and to the problem of representation in the Church. This opens a series of canonical and ecclesiological questions that will have to be addressed elsewhere. ²³

At the same time, synodality has the task of embodying the response of the Catholic Church to the crisis of democracy and parliamentarism in the 21st century – a development surprising in comparison to the expectations of Vatican II for the trajectories of the development of political cultures in the global world. This is one of the reasons that the *memento* that “the Synod is not a parliament” cannot bypass in a facile way a larger question, that is, of the rela-

²² Severino Dianich, «Primacy and Episcopal Collegiality. Problems and Perspectives», in *For a Missionary Reform of the Church. The “Civiltà Cattolica” Seminar*, eds. Antonio Spadaro and Carlos María Galli (New York/Mahwah NJ: Paulist, 2017, original Italian: Brescia: Queriniana, 2016), 291-315, cit. 300.

²³ One example in Matthieu Rougé, «The First session of the Synod on Synodality: a theological rereading», *Nouvelle Revue Théologique* 146-1 (2024): 107-124.

tionship between the governance of the Church and the institutions of governance in our post-modern global world.

4.3. National, continental and local levels

An important set of open questions for the future of synodality concerns the consequences of the institutional model of the Synod on other collegial and synodal institutions at the national and local levels (national bishops' conferences, plenary councils), but also on the relationship between the Synod and the Curia. During Francis' Synods, the role of the Roman Curia has been not as central as it was during John Paul II and Benedict XVI, but this change might be reversed if the new Synod does not find an institutional stability. More fundamentally, the uncertainty is whether synodality is a way to change the systems of Church government at all levels (universal, local, and intermediate) or instead a way for the Church to become more pastoral leaving the systems of Church government depending on the clergy unchanged. We have seen since 2015, and we might still see, an evolution in Francis' theology of synodality towards a more pastoral and spiritual, and less institutional, concept.

One significant institutional novelty that followed the 2019 Synod was, in June 2020, the creation of a new "ecclesial conference" for the Amazon region.²⁴ The creation of the Ecclesial Conference of the Amazon followed a proposal in the final document of the Synod of Bishops on the Pan-Amazonian Region for «a permanent and representative bishops' organism that promotes synodality in the Amazon region», created by CELAM (Latin American Episcopal Council) and REPAM (the Pan-Amazonian Ecclesial Network). It is not clear whether this

24 In October 2021 pope Francis set up the Bishops' Conference of the Amazon (CEAMA) with canonical recognition. The decision was announced by cardinal Marc Ouellet, Prefect of the Congregation for Bishops, in a letter addressed to cardinal Claudio Hummes, chairman of CEAMA. The statutes of CEAMA were approved by pope Francis in 2022. The new officially recognized body involves bishops, priests, women and men religious and the lay faithful from the nine countries of the Amazon region, namely Brazil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Peru, Venezuela, Suriname, Guiana and French Guiana.

is a local exception or if it will become a model for all or some other continents. Again, the aftermath of the December 2023 declaration of the Dicastery for the Doctrine of the Faith « »On the pastoral meaning of blessings», *Fiducia supplicans* has shown the gap between episcopal and synodal reception of a church document. The celebration of synodality in Rome does not automatically translate into a synodal church in different locales of the global Catholic Church.

Conclusions

There is an evident crisis of governance in all churches, and this expresses itself in our season of declared schisms or *de facto* separations within the Orthodox Churches, the Churches of the Protestant Reformation, and in ecumenical organizations. In our post-institutional culture, Catholicism is now trying to find its own synodality, learning but also different from other models, to find its own way between Orthodoxy and Churches of the Reformation, but also to find its own way proceeding from its own past in the institutions of conciliarity and synodality.

The Synod is important for the healing of intra-Catholic rifts and synodality addresses the question of the relations between ecclesiastical-juridical ecclesiality and lived, spiritual, non-institutional modes of measuring belonging to the Church; between episcopal and prophetic authority in the Church; between ecclesial positivism and the religious experience that precedes institutionality.

In this sense, from the point of view of the ecclesiological relations between primacy, collegiality, and synodality, the Synod might be seen as the opening of something similar, in its own way, to a constitutional moment in which sovereignty belongs to the Spirit. The synodalization of the Church is a real “courageous cultural revolution” which is now looking also for an institutional, Catholic form of expression.²⁵

²⁵ See Christoph Theobald, « La première session de la XVI^e assemblée générale ordinaire du Synode des évêques. Point d'étape sur un chantier ouvert », *Recherches de Science Religieuse*, 2024/1 (Tome 112): 15-31.

Bibliography

- Alberigo, Giuseppe. «Sinodo come liturgia?», *Cristianesimo nella storia* 28.1 (2007), 1-40.
- Dianich, Severino. «Primato e collegialità episcopale: problemi e prospettive», in *La riforma e le riforme nella chiesa*, eds. Carlos Maria Galli and Antonio Spadaro. Brescia: Queriniana, 2016, 271-291.
- Erdö, Peter. «Aspetti giuridici del Sinodo dei Vescovi. Quattro decenni di sviluppo istituzionale», in Nikola Eterović (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi. 40 anni di storia 1965-2005*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2005, 39-55.
- Faggioli, Massimo. *Il vescovo e il concilio: Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- Faggioli, Massimo and Bryan Froehle, *Global Catholicism: Between Disruption and Encounter*. Leiden: Brill, 2024.
- Fantappiè, Carlo. *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*. Venezia: Marcianum, 2023.
- Francis. «Opening of the works of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops». October 4, 2023.
- Id. *The Apostolic Constitution "Preach the Gospel" - Praedicate Evangelium. With an Appraisal of Francis's Reform of the Roman Curia by Massimo Faggioli*. Collegeville MN: Liturgical Press, 2022.
- Id. «Ceremony commemorating the 50th anniversary of the institution of the Synod of Bishops». October 17, 2015.
- Id. Apostolic constitution *Episcopalis Communio*. September 15, 2018.
- Komonchak, Joseph A. «Vatican II as an "Event"», in *Vatican II: Did Anything Happen?*, ed. David G. Schultenover. New York: Continuum, 2007, 24-51.
- Luciani, Rafael. «Teologia e pratica del sensus fidei», *Il Regno - documenti* 7 (2023): 238-249.
- Melloni, Alberto. «Sognare la realtà. La speranza del cardinal Martini», *Il Mulino* 6 (1999): 1133-1144.

- Melloni, Alberto. «Questions historiques pour un concile de demain», *Recherches de Science Religieuse*, 93 (2005): 171-194.
- Repraesentatio: Mapping a Keyword for Churches & Governance*. Eds. Massimo Faggioli and Alberto Melloni. Berlin: LIT Verlag, 2006.
- Rougé, Matthieu. «The First session of the Synod on Synodality: a theological rereading», *Nouvelle Revue Théologique* 146.1 (2024): 107-124.
- Roy, Olivier. *L'aplatissement du monde. La crise de la culture et l'empire des normes*. Paris: Seuil, 2022.
- Sieben Hermann, Josef. *Die Konzilsidee der Alten Kirche*. Paderborn: Schöningh, 1979.
- Id. *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*. Paderborn: Schöningh, 1993.
- Theobald, Christoph. *Un concile qui ne dit pas son nom. Le synode sur la synodalité, voie de pacification et de créativité*. Paris: Salvator, 2023.
- Theobald, Christoph. « La première session de la XVI^e assemblée générale ordinaire du Synode des évêques. Point d'étape sur un chantier ouvert », *Recherches de Science Religieuse* 112.1 (2024): 15-31.
- Zaccaria, Francesco. «Synodality and Decision-Making Processes: Towards New Bodies of Participation in the Church», *Religions* 15.1 (2024), special issue on synodality and global Catholicism, eds. Massimo Faggioli and Bryan Froehle doi:10.3390/rel15010054

Permiso para creer, licencia para dudar: el discernimiento de espíritus como dispositivo teológico clave en la historia religiosa de Occidente

FABIÁN ALEJANDRO CAMPAGNE*

Universidad de Buenos Aires

facampagne@gmail.com

Recibido 20.08.2023/ Aprobado 24.09.2023

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2994-733X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.143.2024.p97-133>

RESUMEN

Durante el primer milenio cristiano el fabuloso carisma de *discretio spirituum* fue ejercido con amplia libertad por muchos santos que lograron trascender las constricciones de la Iglesia institucional. Desde fines de la Edad Media, por el contrario, el don de discernimiento fue sometido al pleno control de la religión oficial: la religiosidad carismática comenzó a perder a partir de entonces gran parte de la autonomía y libertad que había gozado durante siglos. Finalmente, desde fines de la Edad Moderna el carisma de la *probatio spirituum* desapareció sin demasiados preámbulos del discurso oficial, que solamente aludió de allí en más al arte de discernir entendido como un *know how* terrenal, colectivamente construido, sustentado en probabilidades y conjeturas, ajeno a toda pretensión de infalibilidad y que no obliga a los creyentes a abrazar de manera compulsiva las conclusiones a las que el orden sacerdotal arriba.

Palabras clave: Discernimiento de espíritus; Carisma; Profecía; Visiones; Mística; San Pablo; Jean Gerson; Benedicto XIV

Authorization to believe, license to doubt: the discernment of spirits in the Christian West religious and cultural history

* El autor es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires, en cuya Facultad de Filosofía y Letras se desempeña como Profesor Asociado Regular de Historia Moderna.

ABSTRACT

In Early Christianity the miraculous charisma of *discretio spirituum* was exercised with great freedom by many holy men and women who managed to avoid the constraints of the institutional Church. From the end of the Middle Ages, on the contrary, the gift of discernment came under the full control of the official religion: charismatic religiosity began to lose from then on much of the autonomy and freedom it had enjoyed for centuries. Finally, from the end of the early modern period, the charisma of *probatio spirituum* disappeared without too much ado from the official discourse, which from then on only alluded to the art of discernment understood as a collectively constructed human know-how, based on probabilities and conjectures, oblivious to all pretense of infallibility and incapable of forcing believers to compulsively embrace the conclusions reached by ecclesiastical authorities.

Keywords: Discernment of Spirits; Charisma; Prophecy; Visions; Mysticism; Paul the Apostle; Jean Gerson; Pope Benedict XIV

1. Poder institucional y autoridad carismática en el primer milenio: los orígenes del discernimiento espiritual

El discernimiento de espíritus ha sido durante los últimos dos milenios una pieza clave del perenne enfrentamiento entre religión institucional y religiosidad carismática en la historia del cristianismo en general y del catolicismo en particular.¹ Por ello resulta coherente que su importancia creciera en los períodos en los que dicha rivalidad alcanzó su mayor intensidad. En efecto, mientras que la corporación sacerdotal tendió durante siglos a percibirse como un colectivo capaz de entrar en contacto con la divinidad gracias a una extensa red de rituales estereotipados cuya gestión buscó monopolizar, los místicos, visionarios y profetas con frecuencia aspiraron a conseguir idénticos resultados pero de manera directa, prescindiendo de cualquier instancia de intercesión institucional. Si la Iglesia ha funcionado invariablemente como una gigantesca red de intermediación entre los órdenes natural y sobrenatural, las manifestaciones de entusiasmo religioso con frecuencia amenazaron con trans-

¹ Cf. John Potts, *A History of Charisma* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), 23-83; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 86-119; R. W. L. Moberly, *Prophecy and Discernment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1-40.

formar a la institución eclesiástica en una entidad del orden de lo superfluo y de lo innecesario.

Es en el contexto de este conflicto que debe abordarse el análisis del discernimiento de espíritus, un concepto derivado de una enigmática frase en griego, *diakriseis pneumatōn* (διακρίσεις πνευματων), traducida como *discretio spirituum* en latín, que aparece por una única vez en la Biblia en la *Primera Carta de San Pablo a los Corintios*.² En rigor de verdad, la doctrina del discernimiento hunde sus raíces en cuatro fragmentos del Nuevo Testamento: 2 Corintios 11, 14; 1 Tesalonicenses 5, 19-21; 1 Juan 4,1 y 1 Corintios 12, 10. El primero le atribuye al demonio una ilimitada potestad mimética: «también Satanás se disfraza de Ángel de luz». El segundo defiende, a pesar de la advertencia anterior, la existencia de la profecía verdadera: «No extingáis el Espíritu». El tercero ordena poner a prueba a los profetas y visionarios: «no os fiéis de todo espíritu, sino examinad los espíritus a ver si son de Dios». ³ ¿Pero cómo testear a los espíritus si Satán posee la capacidad de disfrazarse de ángel bueno? La respuesta la ofrece el último fragmento, que enumera un listado de carismas o virtudes extraordinarias concedidas por el Espíritu Santo, dones que la escolástica posterior caracterizaría como *gratiae gratis datae*.⁴ Este cuarto fragmento resulta clave pues dejaba en claro que la posibilidad de diferenciar las revelaciones verdaderas de las falsas no dependía simplemente de la inteligencia humana sino que requería una asistencia sobrenatural. Aunque el

2 Cf. Joseph T. Lienhard, «On "Discernment of Spirits" in the Early Church», *Theological Studies* 41:3 (1980): 508; Thomas Dubay, *Authenticity: Biblical Theology of Discernment* (San Francisco: Ignatius Press, 1977), 102; André Munzinger, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 191; Paschal Boland, *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's "De Probatione Spirituum" and "De Distinctione Verarum Visionum a Falsis"* (Washington: The Catholic University of America Press, 1959), 12.

3 *La Santa Biblia*, traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto (Madrid: Ediciones Paulinas, 1980 [21ª edición]).

4 Cf. Sobre los carismas paulinos véase Paul Kariuki Njiru, *Charisms and the Holy Spirit's Activity in the Body of Christ: An Exegetical-Theological Study of 1 Corinthians 12, 4-11 and Romans 12, 6-8* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002); Siegfried Schatzmann, «Purpose and Function of Gifts in 1 Corinthians», *Southwestern Journal of Theology* 45:1 (2002): 53-68; Donald A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker, 1987); Stephen S. Smalley, «Spiritual Gifts and 1 Cor. 12-16», *Journal of Biblical Literature* 87 (1968): 427-493; Arnold Bittlinger, *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12-14*. Tr. Herbert Klassen (London: Hodder and Stoughton, 1967).

planteo era claro y simple, la aplicación práctica de estos principios por lo común resultaba problemática, pues en el Nuevo Testamento los criterios de discernimiento son excesivamente imprecisos.

Una segunda complicación surgía del hecho de que ninguno de los fragmentos mencionados aclaraba el sentido de la expresión «espíritus». A raíz de esta confusión la expresión «discernimiento de espíritus» se interpretó de maneras muy distintas.⁵ Un primer paradigma asimiló la *discretio spirituum* a la milagrosa capacidad de conocer los pensamientos ocultos y los pecados secretos de los hombres. Para mediados de la Edad Moderna esta manera de concebir el discernimiento estaba ampliamente extendida, tal como se observa en el *De discretione spirituum* del cardenal Giovanni Bona (1672).⁶ Un segundo paradigma, que cobró particular preponderancia en la Edad Moderna, asimiló el discernimiento a la habilidad de identificar el origen de las mociones o impulsos interiores: en este caso se trataba de precisar si los pensamientos que súbitamente irrumpían en la consciencia de los individuos provenían del espíritu divino, del diablo o de la propia naturaleza humana.⁷ Un tercer paradig-

5 La literatura teológica referida al discernimiento de espíritus resulta inabarcable. No obstante, entre los textos de consulta imprescindible cabe mencionar a Pietro Schiavone, *Il discernimento. Teoria e prassi*, (Milano: Paoline, 2011 [2009]); Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 285-301; André Munzinger, *Discerning the Spirits... passim*; R. W. L. Moberly, *Prophecy and Discernment... passim*; Lisa J. Schwebel, *Apparitions, Healings, and Weeping Madonnas: Christinity and the Paranormal* (New York: Paulist Press, 2004), 121-129; Amos Young, «The Holy Spirit and the World Religions: On the Christian Discernment of Spirit(s) "after" Buddhism», *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004): 191-207; Evan B. Howard, *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment* (Lanham: University Press of America, 2000); Augustinus Suh, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa* (Bologna: Studio Domenicano, 2000), 29-85; 253-264; Pierre Miquel, *Mystique et discernement* (Paris: Beauchesne, 1997), 105-118; Manuel Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica* (Madrid: BAC, 1994); Ladislaus Boros, «Discernment of the Spirit», *Concilium. International Journal for Theology* 109 (1977): 78-86; Thomas Dubay, *Authenticity... passim*; Laurent Volken, *Visions, Revelations and the Church*. Tr. Edward Gallagher (New York: P. J. Kenedy and Sons, 1963 [1961]), 111-209; Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen* (Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1952); Jacques Guillet et alii, «Discernement des esprits», *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (Beauchesne: Paris, 1957), III, 1222-1291; Jean-Arthur Chollet, «Discernment des esprits», *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris: Latouzey et Ané, 1911), IV/2, 1375-1415; Augustin Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique* (Paris: Beauchesne, 1922 [1901]), 334-421.

6 Cito por la traducción en francés del tratado publicada originalmente en Bruselas en 1676: Jean Bona, *Traité du discernement des Esprits*. Tr. M. L. A. D. H. (Tournay: J. Casterman, 1840), 27.

7 Cf. Jean-Arthur Chollet, «Discernment des esprits», 1376; Joseph de Guibert, *Leçons de Théologie Spirituelle* (Toulouse: Apostolat de la Prière, 1943), 306; Thomas Dubay, *Authenticity...* 42.

ma asimiló el discernimiento a la capacidad de ver a los ángeles, a los demonios y a otras entidades habitualmente invisibles.⁸ Para mediados del siglo XVIII la gran síntesis de Scaramelli ya no consideraba a esta maravillosa facultad parte intrínseca del discernimiento de espíritus.⁹ Finalmente, en su versión más modesta y en particular en el ámbito monástico, el misterioso carisma paulino fue caracterizado como un sucedáneo de la virtud cardinal de la prudencia.¹⁰ Sin embargo, ninguna de estas interpretaciones tuvo la trascendencia de un quinto paradigma: el que identificó el discernimiento con la capacidad de diferenciar las verdaderas de las falsas profecías, apariciones y visiones. Fue este modelo el que con mayor consistencia hilvanó los cuatro fragmentos del Nuevo Testamento antes mencionados. En función de esta última interpretación el *ars discernendi* se convirtió en una herramienta clave de la rivalidad entre religión institucional y carismática.¹¹

Así definido, resulta posible identificar dos etapas principales en la historia del discernimiento de espíritus: el período que se extiende entre el *De Principiis* de Orígenes (circa 230) y el *Klimax tou Paradeisou* de San Juan Clímaco (circa 600), y el que se extiende entre el *De arte cognoscendi falsis prophetis* de Pierre d'Ailly (circa 1380) y el *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* de Próspero

8 Cf. Grégoire le Grand, *Dialogues*. Ed. Adalbert de Vogüé. Tr. Paul Antin (Paris: Cerf, 1979), I, 152.

9 Cf. Giovanni Battista Scaramelli, *Discernimento de' spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie, ed altrui operetta utile specialmente ai direttori delle anime* (Venezia: Simone Occhi, 1753), 31.

10 Cf. François Dingjan, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin* (Assen: Van Gorcum, 1967), *passim*.

11 Sobre la rivalidad entre institución y carisma cf. Jon Mark Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles* (Tulsa: Word and Spirit Press, 2011 [revised ed.]), 169-186; John Potts, *A History of Charisma...* 23-83; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 86-119; Stephen Bevans, «Learning to "Flee from... Bishops": Formation for the Charism of Priesthood within Religious Life», *Australian eJournal of Theology* 10:1 (2007): 1-14; R. W. L. Moberly, *Prophecy and Discernment...* 1-40; Bernard McGinn, «"Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy": Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church», *The Catholic Historical Review* 90:2 (2004): 193-212; Anthony Blasi, «Office Charisma in Early Christian Ephesus», *Sociology of Religion* 56:3 (1995): 245-255; Ulrich Luz, «Charisma und Institution in Neutestamentlicher Sicht», *Evangelische Theologische* 49 (1989): 76-94.

Lambertini (*circa* 1740).¹² En ambos períodos, la importancia de la reflexión sobre el discernimiento espiritual se explica por la creciente acumulación de desafíos lanzados por grupos disidentes, carismáticos o para-institucionales contra el monopolio de la intermediación entre los órdenes natural y sobrenatural que el orden sacerdotal reclamaba para sí, concebido como el fundamento sobre el cual la Iglesia oficial construyó gran parte de su legitimidad social y de su autoridad simbólica.

Un primer hito en la evolución del discernimiento durante el primer milenio fue la redacción de dos textos muy influyentes en la Iglesia primitiva, la *Didaché* y el *Pastor de Hermas*, finalizados entre fines del siglo I y comienzos del II. Tanto uno como otro nos permiten apreciar la estrecha relación que existió entre el retroceso de la profecía –una autoridad religiosa carismática– y el ascenso del episcopado –una autoridad religiosa institucional.¹³ La contradicción entre institución y carisma se profundizó de manera traumática a mediados del siglo II a raíz de la irrupción del montanismo, quizás la motivación más fuerte que tuvo la Iglesia primitiva para limitar los alcances del profetismo clásico.¹⁴ Por su énfasis en la inspiración directa por parte del Espíritu Santo el montanismo fue un fenómeno mucho más en consonancia con los extraordinarios carismas paulinos que con la lógica de la Iglesia institucional.¹⁵ De hecho, los profetas montanistas se arrogaban una autoridad superior a la de cualquier prelado individualmente considerado.¹⁶ El desafío lanzado por Montano conmocionó de tal manera a la jerarquía

12 Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente* (Buenos Aires: Prometeo, 2016), 75-76.

13 Cf. David Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox Press, 1979), 187 y ss; Georg Schöllgen, «The Didache as a Church Order: An Examination of the Purpose for the Composition of the Didache and Its Consequences for Its Interpretation», en *The Didache in Modern Research*. Ed. Jonathan A. Draper (Leiden: Brill, 1996), 43-71; Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 79-81.

14 Cf. Ben Witherington, *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy* (Peabody: Hendrickson, 1999), 396.

15 Cf. John Potts, *A History of Charisma...* 67.

16 Cf. Kilian McDonnell y George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eighth Centuries* (Collegeville: The Liturgical Press, 1990), 256; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 89.

eclesiástica que alteró para siempre su relación con las formas de religiosidad carismática.¹⁷

Tras la neutralización de la amenaza montanista la primitiva teología cristiana reanudó la reflexión teórica sobre el discernimiento espiritual. Orígenes de Alejandría (185-254) fue el primer pensador cristiano que de manera explícita relacionó 1 Corintios 12, 10 con 1 Juan 4, 1, sentando las bases de la asimilación de la *discretio spirituum* a la capacidad de diferenciar las revelaciones falsas de las verdaderas.¹⁸ Más allá de su conocida falta de interés por la cuestión, San Agustín de Hipona realizó un trascendente aporte con su famosa clasificación tripartita de las visiones: corporales, espirituales e intelectuales.¹⁹ Las visiones intelectuales, relacionadas con los conceptos abstractos cuya comprensión no requiere imagen sensorial alguna, resultan particularmente importantes porque San Agustín las consideró infalibles y seguras, fuera del alcance del demonio: sólo la divinidad podía infundir en el hombre un saber inmediato carente de toda referencia sensorial.²⁰ No por casualidad, durante el auge de la mística femenina tardo-medieval y temprano-moderna muchos aspirantes a santos –y sus directores espirituales– trataron de explotar esta cláusula de seguridad agustiniana para reafirmar el carácter no diabólico de sus revelaciones privadas.²¹

Luego de la extirpación de la secta montanista el siguiente fenómeno que impactó de manera directa sobre la evolución del discernimiento de espíritus fueron los Padres del Desierto. Estos monjes solitarios convirtieron a la *diakriseis pneumatou* en *tekne*, en

17 Cf. Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 7.

18 Cf. Origène, *Homélies sur l'Exode*. Ed. y tr. Marcel Borret (Paris: Cerf, 1985), 92.

19 Cf. S. Augustinus, *Contra Adimantum manichei discipulum*, en Migne, *PL* 42, col. 171; Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII)*. Ed. y tr. P. Agaësse y A. Solignac (Paris: Desclée de Brouwer, 1972), 346, 348.

20 Cf. Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral...* 374-376: «*Intellectualis autem visio non fallitur*».

21 Cf. Isabelle Poutrin, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne* (Madrid: Casa de Velázquez, 1995), 63; Moshe Sluhovskiy, *Believe Not in Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), 120.

una herramienta que dejó atrás el árido discurso teológico para convertirse en una práctica social efectiva.²² Aislados en un escenario hostil, los primitivos ermitaños necesitaron armas que les permitieran diferenciar con certeza las visiones falsas de las verdaderas, carisma que, según los textos hagiográficos que reconstruyen sus hazañas, el Dios cristiano les concedió con generosidad.²³ El más célebre de los Padres del Desierto fue Antonio el Grande (251-356), que alcanzó una fama extraordinaria gracias a la *Vita Antonii* redactada por Atanasio de Alejandría.²⁴ Esta hagiografía resulta clave para la evolución del carisma paulino pues dedica un tercio de sus capítulos a identificar las reglas que permiten desenmascarar los engaños del demonio.²⁵ La tensión entre institución y carisma se percibe con claridad en la *Vita Antonii* pues los esfuerzos de Atanasio para conciliar ambas formas de autoridad no siempre resultan consistentes.²⁶ Un segundo aporte de los Padres del Desierto, en especial de las generaciones de monjes posteriores a Antonio el Grande, fue el proceso de internalización del discernimiento que se percibe ya con claridad en la *Historia monachorum in Aegypto*, la *Historia Lausiaca* de Paladio y los *Apophthegmata Patrum*, redactados en el transcurso del siglo V. La misma evolución se percibe la obra de Juan Casiano (360-435), quien introdujo en el Occidente latino la espiritualidad de los Padres del Desierto orientales.²⁷ Para Casiano, los espíritus que debían discernirse no eran malignas criaturas ex-

22 Cf. Maria Rosa Parrinello, «Tecnica e carisma. Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana: Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco», *Rivista di storia del cristianesimo* 6:1 (2009): 99-120.

23 Cf. David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), *passim*.

24 Cf. Laura Fenelli, *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto* (Bari: Laterza, 2011), *passim*; Lois Gandt, «A Philological and Theological Analysis of the Ancient Latin Translations of the "Vita Antonii"» (Tesis de doctorado, Fordham University, 2008), *passim*.

25 Cf. Athanasius, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. Ed. Robert C. Gregg (Mahwah: Paulist Press, 1980), 43-64.

26 Cf. Fabrizio Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico* (Brescia: Morcelliana, 2006), 48; Maria Chiara Giorda, «La paternità carismatica di Antonio», en *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, eds. M. Catto, I. Gagliardi y R. M. Parrinello (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008), 49-51.

27 Para una sintética aproximación al problema del discernimiento en Casiano cf. Stefan Alexe, «Le discernement selon Saint Jean Cassien», *Studia Patristica* 30 (1997): 129-135.

teriores y objetivadas sino los pecados, las tentaciones y los deseos impuros que representaban.²⁸

2. La invasión mística en el Medioevo tardío y la re-invencción del discernimiento espiritual

La decadencia del profetismo clásico durante la segunda mitad del primer milenio cristiano explica por qué la doctrina del discernimiento de espíritus se estancó y dejó durante muchos siglos de producir innovaciones importantes.²⁹ En el extenso periodo que se extiende entre San Juan Casiano y Santo Tomás de Aquino son pocas las reflexiones destacadas sobre la materia, con la excepción de las muy tempranas de Diádoco de Fótice (*circa* 400-486) y Juan Clímaco (*circa* 579-649), y las muy tardías de San Bernardo de Clairaval (1090-1153).³⁰ De hecho, los sermones que este último dedicó a la *discretio spirituum* a mediados del siglo XII todavía se ubican en la tradición previa de los Padres de la Iglesia: no son tanto precursores de los tiempos por venir cuanto síntesis perfecta de una manera de concebir el carisma paulino que las profundas transformaciones religiosas de los siglos XII y XIII pronto tornarían obsoleta.³¹

El renovado interés por el discernimiento de espíritus de mediados del siglo XII en adelante se explica por el auge de una potente expresión de religiosidad carismática, que ha sido descrita como una verdadera invasión o inundación mística.³² Aún cuando

28 Cf. Joseph T. Lienhard, «On "Discernment of Spirits" in the Early Church», 525.

29 Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages» (Tesis de doctorado, University of Chicago, 2002), 48; Dyan Elliott, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 256.

30 Cf. Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*. Ed. y tr. Édouard des Places (Paris: Cerf, 1966), 99-107; Saint Jean Climacque, *L'Échelle Sainte*. Tr. Placide Deseille (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1978), 231-265; Bernard de Clairvaux, *Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]*. Ed. Françoise Callerto. Tr. Pierre-Yves Émery (Paris: Cerf, 2007), 26-32; Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique. Tome 2 (Sermons 16-32)*. Ed. y tr. Paul Verdeyen y Raffaele Fassetta (Paris: Cerf, 1998), 70-78.

31 Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits»... 53; Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 120.

32 Cf. André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Rome: École française de Rome,

no se trataba de un *habitus* exclusivamente femenino, la gran cantidad de mujeres que comenzaron a encarnar esta nueva forma de entusiasmo religioso llevó a los propios contemporáneos a analizar el fenómeno desde una estrecha perspectiva de género.³³ Esta nueva espiritualidad no se basó meramente en la contemplación monástica sino en el deseo de alcanzar una plena identificación con la humanidad sufriente del Verbo encarnado. La meta última era la divinización del creyente aquí y ahora, *hic et nunc*.³⁴ La nueva forma de santidad parecía resistir cualquier intento de asimilación a un *ordo* bien definido. En la Iglesia primitiva las principales exponentes de la santidad femenina fueron las mártires. En el Alto Medioevo lo fueron las abadesas y las reinas piadosas.³⁵ En la tardía Edad Media, por el contrario, dicho rol le correspondió a mujeres penitentes que basaron su prestigio en asombrosos dones sobrenaturales: trances, arrobamientos, sueños, estigmas, levitaciones, inedias, bilocación, profecías.³⁶ Esta nueva oleada de misticismo femenino se inició en la Europa septentrional pero pronto se extendió hasta abarcar todo el continente. La Iglesia oficial comenzó observando el fenómeno con una mezcla de fascinación y temor reverencial, de la que no estuvo ausente la perspectiva utilitarista de poner el nuevo misticismo al servicio de la lucha contra la herejía.³⁷ Sin embargo, pronto comenzó a prevalecer una actitud de profunda desconfian-

1981), 472-478; Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism - 1200-1350* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1998), 25. Véase también Gabriella Zarri, «Dal *consilium* spirituale alla *discretio spirituum*. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV», en *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, eds. Carla Casagrande, Chiara Crisciani y Silvana Vecchio (Firenze: Sismel, 2004), 86.

33 Cf. Bernard McGinn, «“To the Scandal of Men, Women are Prophesying”: Female Seers of the High Middle Ages», en *Fearful Hope: Approaching the New Millennium*, eds. Christopher Kleinhenz y Fannie LeMoine (Madison: University of Wisconsin Press, 1999), 59. Véase también Jacques Dalarun, «*Dieu changea de sexe, pour ainsi dire*». *La religion faite femme, XIe-XVe siècle* (Paris: Fayard, 2008).

34 Cf. André Vauchez, «Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe», en *Idem, The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Tr. Margery J. Schneider (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993 [1987]), 220; John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators* (New York: Columbia University Press, 2006), 9;

35 Cf. Peter Dinzelbacher, «Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo», en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. Gabriella Zarri (Torino: Rosenberg & Selliers, 1991), 72.

36 Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 123-124.

37 Cf. John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power...* 70; Dyan Elliott *Proving Woman...* 47

za. Después de todo, lo que caracterizaba a aquellas místicas era un contacto directo con lo sobrenatural, una experiencia indescriptible e intransferible que proponía un tipo de conocimiento directo del ser divino que ni la más sofisticada teología académica podía jamás soñar con igualar.³⁸

Esta explosión de entusiasmo religioso provocó un renovado interés por el olvidado discernimiento de espíritus. No sólo porque de pronto se tornó urgente supervisar nuevas formas de religiosidad carismática sino también porque las principales exponentes de la nueva santidad femenina pretendieron utilizar en beneficio propio dicha herramienta, con el objeto de legitimar su radical religiosidad para-institucional. Como San Antonio ocho siglos antes, Hildegard von Bingen, Elizabeth von Schönau o Marie d'Oignies se mantuvieron plenamente integradas a la institución eclesial mientras simultáneamente abrazaban prácticas de autodiscernimiento que colocaban sus experiencias carismáticas fuera de toda regulación exógena.³⁹ Por ello no puede sorprender que de mediados del siglo XIV en adelante una de las piezas principales de la re-invencción del discernimiento de espíritus fuera precisamente el rechazo de la auto-legitimación heredada de los Padres del Desierto, máximos referentes de una era feliz en la que la desconfianza y la sospecha no se habían convertido aún en la actitud que por defecto cabía adoptar ante cualquier experiencia religiosa fuera de lo común. Durante el siglo XIV se agravó el conflicto entre la Iglesia oficial y los autoproclamados profetas. Desde esta perspectiva, las estrategias de legitimación puestas en práctica por Santa Brígida de Suecia y Santa Catalina de Siena pueden describirse como el último gran esfuerzo por defender la autonomía de la religión carismática. Cabe recordar que durante el Gran Cisma de Occidente la invasión místi-

38 Cf. André Vauchez, «Female Prophets, Visionaries and Mystics» 228; Yelena Mazour-Matusevich, *Le siècle d'or de la mystique française: un autre regard*. Étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363-1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537) (Paris: Arché, 2007), 82.

39 Cf. John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power...* 25-88; Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 57-61; Barbara Newman, «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», *Church History* 54:2 (1985): 163-175.

ca no sólo creció en tamaño sino que además adquirió una inédita envergadura política.⁴⁰

Para fines del siglo XIV los esfuerzos en pos de la total clericalización del discernimiento de espíritus resultaban cada vez más sofisticados. Teólogos como Pierre d'Ailly, Heinrich von Langenstein y Jean Gerson se hallaban en la primera línea de un grupo de intelectuales interesados en desarrollar, si no un arte infalible, al menos una doctrina conjetural de discernimiento sólidamente anclada en el prestigio académico. Conscientes de la crisis de autoridad provocada por el Cisma, estos intelectuales trataron de transformar a las universidades en la última ratio de la ortodoxia doctrinal.⁴¹

Pierre d'Ailly abordó por primera vez la cuestión en *De arte cognoscendi falsis prophetis* (circa 1377). Hacia 1385 culminó un segundo tratado, *De falsis prophetis*.⁴² En ambos textos resulta claro el esfuerzo en pos de la plena clericalización del discernimiento. Desde la perspectiva de d'Ailly, los teólogos eran los jueces absolutos en materia de entusiasmo religioso. De hecho, *De falsis prophetis* equiparaba a los doctores en teología con los auténticos profetas.⁴³ Heinrich von Langenstein sobrepasó a Pierre d'Ailly en un aspecto: fue el primer teólogo tardo-medieval en redactar un tratado titulado *De discretione spirituum* (1282).⁴⁴ Pero al igual que su colega francés también fue un implacable impulsor de la total clericalización de las formas de religiosidad carismática, pues subrayaba que cuando existieran dudas sobre si determinadas visiones o milagros

40 Cf. Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378-1417* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006), 31-95.

41 Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 192-194.

42 Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 222-223; Louis B. Pascoe, *Church and Reform: Bishops, Theologians, and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly [1351-1420]* (Leiden: Brill, 2005), 20-23; Laura Ackerman Smoller, *History, Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 191; Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession...* 284.

43 Cf. Petrus de Alliaco, «De falsis Prophetis (Tractatus II)», en Johannes Gerson, *Opera Omnia*. Ed. Louis Ellies Du Pin (Hildersheim: Georg Olms, 1987), I, 490. A menos de que se aclare de manera explícita, las traducciones al castellano de las fuentes citadas en este artículo son mías.

44 Cf. Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 20; Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession...* 312.

provenían de un espíritu bueno se debía tomar en consideración el lugar que el visionario ocupaba en la jerarquía eclesiástica.⁴⁵

Sin embargo, los esfuerzos de d'Ailly y von Langenstein no pueden compararse con la tarea llevada a cabo por Jean Gerson a comienzos del siglo XV, que culminó en la redacción de la influyente trilogía conformada por *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* (1401), *De Probatione Spirituum* (1415) y *De Examinatione Doctrinarum* (1423).⁴⁶ Este tríptico sentó las bases de una nueva manera de interpretar la *diakriseis* paulina, pues Gerson optó por emplear un estilo coloquial, ajeno a los procedimientos escolásticos y plagado de ejemplos, referencias y estudios de caso coetáneos. Por ello sus tratados pueden describirse como verdaderos ejemplos de discernimiento aplicado. El hilo conductor que liga los tres textos es el rechazo de la autolegitimación: «el examinador de las monedas espirituales debe ser un teólogo experto tanto en el arte cuanto en la práctica».⁴⁷ *De Probatione*, quizás el más célebre e influyente de los tres tratados, incluye una novedosa clasificación de los tipos de discernimiento: académico, empírico y oficial. El primero se lograba a partir del estudio de las Sagradas Escritura y de los grandes teólogos.⁴⁸ El segundo designaba un tipo de discernimiento basado en una inspiración inefable, asimilada a determinados sabores o aromas internos que dispersaban la duda gracias a una misteriosa iluminación sobrenatural.⁴⁹ El tercero remitía al antiguo carisma sobrenatural mencionado por San Pablo en la *Primera Carta a los Cristianos de Corinto*. ¿En qué se diferenciaba el discernimiento empírico del oficial? Según Gerson, el tercer método se denominaba oficial «por cuanto se confiere por medio de un don especial [a quienes ocupan]

45 Cf. Henricus de Frimaria, *De spiritibus eorumque discretione libri duo prior B. Henrici a Vrimarya posterior ven. Henrici ab Hassia dicti de Langhensteyn* (Antverpia: Jo. Cnobar, 1652), 166.

46 Sobre el pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus véase Cornelius Roth, *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson* (Würzburg: Echter, 2001); Wendy Love Anderson, «Free Spirits», 254-299.

47 Johannes Gerson, «De Distinctione verarum visionum a falsis», en *Opera Omnia... I*, 45: «*examinator huius monetae spiritualis debet esse Theologus arte pariter usuque peritus*».

48 Cf. Johannes Gerson, «De Probatione Spirituum», en *Ibid*, *consideratio IV*, col. 38.

49 Cf. *Ibid.*, *consideratio III*, col. 38.

cargos jerárquicos [eclesiásticos]». ⁵⁰ Las diferencias entre el segundo y el tercer tipo de discernimiento, ambos milagrosos, son obvias: el discernimiento oficial, entendido como un don infuso, sólo era concedido por la divinidad a funcionarios eclesiásticos. Pero las originalidades del *De Probatione* no concluían aquí, pues Gerson sostenía que existía una cuarta clase de discernimiento, que podríamos llamar «discernimiento experiencial»: «nadie puede discernir espíritus meramente a partir del arte y la doctrina que deriva del conocimiento de la Sagrada Escritura, a menos de que tal persona haya experimentado en sí misma los muchos combates de las emociones del alma (...). ¿Qué saben [acerca de estas sensaciones] los inexpertos?». ⁵¹ En otras palabras, el candidato perfecto para testear a los espíritus propios y ajenos era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una larga experiencia en los campos de la meditación, la contemplación y los trances místicos. Si dejamos de lado los dos tipos de *discretio spirituum* que dependían de dones infundidos por la divinidad (la segunda y la tercera categorías), la forma más perfecta del discernimiento espiritual, entendido como un arte o técnica construida por el hombre, era la fusión de la primera y de la cuarta categorías: el discernimiento académico y el experiencial. *De Probatione* no incluía, pues, uno sino dos intentos de resolución de la eterna tensión entre institución y carisma: por un lado, la atribución exclusiva del sobrenatural carisma paulino a las autoridades eclesiásticas; por el otro, la fusión de lo institucional y de lo carismático en la misma persona. ⁵² En el tercer tratado, *De Examinatione Doctrinarum*, continúan profundizándose las estrategias de la clericalización del discernimiento. En este texto

⁵⁰ *Ibid.*, *consideratio* IV, col. 38: «*officialis ex officio hierarcho atque spirituali dono concessus*».

⁵¹ *Ibid.*, *consideratio* VI, col. 39: «*probare spiritus per modum artis et doctrinae, sicut tota deinceps versabitur intentio nemo perficere potest per solam sacrae Scripturae eruditionem, qui non etiam expertus sit in semetipso variam affectionum spiritualium pugnam (...). Inexpertus autem talium quid novit eorum*». Al decir de Gabriella Zarri, con esta sugerencia Gerson daba nacimiento a una nueva profesión, la del director espiritual de los tiempos modernos. Véase Gabriella Zarri, «Introduzione», en *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*, ed. Gabriella Zarri (Brescia: Morcelliana, 2008), 13.

⁵² Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 194.

Gerson proponía un listado de legítimos examinadores de espíritus ordenado según su importancia jerárquica: el concilio universal, el papa, los preladados, los doctores, cualquier hombre instruido en las Sagradas Escrituras y el *discretor spirituum* paulino.⁵³ Sin ambages, Gerson ubicaba al poseedor del milagroso carisma sobrenatural en el último lugar del listado, sometido a la autoridad de los restantes *discretores doctrinarum*.

3. La transición del Renacimiento al Barroco: la clericalización del discernimiento espiritual

Tal como resulta sencillo percibir, el paradigma gersoniano era un esquema más abiertamente disciplinario y represivo que cualquiera de los ensayos previos de domesticación del entusiasmo religioso. Por ello no fue casual que en los siglos siguientes *De Probatione spirituum* fuera con frecuencia impreso en las mismas compilaciones que incluían al *Malleus maleficarum*.⁵⁴ El nuevo discernimiento de espíritus era un dispositivo diseñado para producir, en última instancia, juicios desbalanceados y genéricamente negativos, pues repleto como estaba de objeciones, cuidadosas consideraciones e interminables dudas, tendía por inercia a producir muchas más condenas que aprobaciones.⁵⁵ Nada volvería a ser igual para los místicos, los profetas y los visionarios. Como bien lo entendieron místicas exitosas como Teresa de Ávila o Maria Maddalena de' Pazzi, el profetismo político de alto perfil representando por las influyentes Catalina de Siena y Brígida de Suecia ya no resultaba viable.⁵⁶ Los aspirantes a santos debían optar por otras estrategias si deseaban obtener el reco-

53 Cf. Johannes Gerson, «De examinatione doctrinarum», en *Opera Omnia...* I, 8-11.

54 Cf. Dyan Elliot, *Proving Woman...* 303; Timothy Chesters, *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 31.

55 Cf. Dyan Elliott, *Proving Woman...* 285.

56 Incluso Margery Kempe, contemporánea de los concilios de Constanza y Basilea, debió adaptar su identidad pública carismática a las exigencias sobre discernimiento derivadas del proceso de canonización de Santa Brígida. Cf. Naoë Kukita Yoshikawa, «The Making of the Book of Margery Kempe: the Issue of *Discretio Spirituum* Reconsidered», *English Studies* 92:2 (2011): 119-137.

nocimiento oficial de la Iglesia.⁵⁷ La implementación del nuevo discernimiento favoreció del siglo XV en adelante un tipo de visionario diferente. Para alcanzar un status de verdad, la santidad debía dejar de ser un fenómeno espectacular para transformarse en una forma de vida invisibilizada, privadísima y secreta, alejada de la mirada del vulgo y desterrada de la arena pública. El contundente fracaso en el período temprano-moderna de figuras como Paola Antonia Negri, María de la Visitación, Lucrecia de León, Isabella Berinzaga, María de Jesús de Agreda o Jeanne des Anges, entre otras, demuestra que la arena pública, la alta política, las intrigas palaciegas y la exposición permanente no resultaban ya ingredientes apropiados para la construcción de una exitosa identidad carismática.⁵⁸

Para el momento en que comienza Edad Moderna la síntesis gersoniana se hallaba sólidamente instalada como paradigma hegemónico.⁵⁹ La prueba más contundente es el hecho de que los principales aportes a la tradición del discernimiento durante el resto del siglo XV fueron todos inequívocamente gersonianos: Dionisio el Cartujo, Juan de Torquemada, San Bernardino de Siena, Girolamo Savonarola o Giovanni Francesco Pico della Mirandola.⁶⁰ Incluso

57 Cf. Armando Maggi, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 137-179; Alison Weber, «Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform», *The Sixteenth Century Journal* 31:1 (2000), 123-146; Adriano Prosperi, «Lettere spirituali», en *Donne e fede*, eds. Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (Roma: Laterza, 1994), 228 y ss.

58 Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 204.

59 Amén de la bibliografía citada en notas previas, sobre la evolución del discernimiento de espíritus durante la modernidad temprana véase Nancy Mandeville Caciola, «The Science of Knowing Spirits: Rationality and the Invisible World», en *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, eds. Michelle D. Brock, Richard Raiswell y David R. Winter (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2018), 292-301; Michael D. Bailey, *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe* (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 148-194; Clare Copeland y Jan Machielsen, eds., *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period* (Leiden: Brill, 2013); Nancy Caciola y Moshe Sluhovskiy, «Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe», *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural* 1:1 (2012): 1-48; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 204-235; Jean-Michel Sallmann, «Théories et pratiques du discernement des esprits», en *Visions indiennes, visions baroques: les mélanges de l'inconscient*, ed. Jean-Michel Sallmann (Paris, Puf, 1992), 91-116.

60 Cf. Marco Vannini, «La *discretio spirituum* tra Gerson e la *devotio moderna*», en *Storia della direzione spirituale...* 81-83; Anne Jacobson Schutte, *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001), 46; Isabelle Poutrin, *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine...* 61-62; André Vauchez, «The Reaction of the Church to Late Medieval Mysticism», en

Erasmus de Rotterdam resultaba profundamente afín al pensamiento de Gerson en materia de *discretio spirituum*.⁶¹ Y también lo era uno de los máximos referentes de la Contrarreforma temprana, Ignacio de Loyola, con quien el modelo de discernimiento diseñado durante el Gran Cisma alcanzó su apogeo y máximo esplendor. De hecho, los *Ejercicios espirituales* redactados entre 1524 y 1526 se convertirían en uno de los textos sobre discernimiento más célebres de todos los tiempos.⁶² Es bien sabido que los *Ejercicios espirituales* claramente priorizan una de las definiciones posibles del fenómeno: la habilidad para identificar el origen –divino, angélico, diabólico, humano– de las mociones interiores que asaltan a los individuos.⁶³ La inconmensurable astucia de Lucifer, de hecho, explica en gran medida la estructura de los *Ejercicios*: mientras que durante la primera semana se hace hincapié en la clásica inducción diabólica a apartarse del recto camino, en las reglas de la segunda semana irrumpen un demonio que la mayoría de las veces engaña con sugerencias en apariencia santas y devotas.⁶⁴

Ignacio puede caracterizarse como un acabado *discretor spirituum* gersoniano, un férreo impulsor de la plena clericalización del antiguo carisma paulino.⁶⁵ Una lectura superficial de sus obras más autorreferenciales puede inducirnos a pensar lo contrario, pues en

Idem, *The Laity in the Middle Ages...* 249; Peter Dinzelbacher, *Santa o Strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età moderna*. Tr. Paola Massardo (Genova: Ecig, 1999 [1995]), 275; Franco Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 85, 275; *Idem*, «An Early Renaissance Guide of the Perplexed: Bernardino of Siena's *De inspirationibus*», en *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*, ed. John C. Hawley (New York: Fordham University Press, 1996), 24-49; Rudolf Schüssler, «Jean Gerson, Moral Certainty, and the Renaissance of Ancient Scepticism», *Renaissance Studies* 23:4 (2009): 456-457.

61 Cf. Desiderius Erasmus Roterodamus, «Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri», en *Idem*, *Opera Omnia* (Leiden: Petrus Vander, 1706), X, 1299D, 1297C, 1297D. Véase también Marjorie O'Rourke Boyle, «Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective», *Theological Studies* 44 (1983): 255.

62 Cf. Joseph T. Lienhard, «On "Discernment of Spirits" in the Early Church», 506; Richard J. Sweeney, *Christian Discernment and Jungian Psychology: Toward a Jungian Revision of the Doctrine of Discernment of Spirits* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1983), 126.

63 Cf. Manuel Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual...* xv.

64 Cf. San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales. Texto del autógrafo en castellano/Textus versionis primae*. Ed. Hugo M. de Achával (Buenos Aires: Patria Grande, 1977), 16.

65 Cf. Fabián Alejandro Campagne, «Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila, inspectores de espíritus: institución y carisma en los albores de la era confesional», *Via Spiritus* 21 (2014): 83-143.

más de una oportunidad nos topamos con pasajes en los que Ignacio se comporta como los Padres del Desierto o como las grandes místicas bajomedievales, campeones del autodiscernimiento por fuera de la supervisión de la jerarquía eclesiástica. El propio Loyola narra, por caso, que fue la divinidad misma la que le enseñó a discernir los espíritus con eficacia.⁶⁶ Sin embargo, estas impactantes anécdotas no deben hacernos perder de vista que la habilidad de Ignacio para desenmascarar al demonio no fue solamente producto de la milagrosa inspiración del Espíritu Santo sino también de la experiencia.⁶⁷ San Ignacio encarnaba así a los dos perfectos *discretiores spirituum* identificados por Jean Gerson: por un lado, al eclesiástico que en función de la posición que ocupaba en la jerarquía de la Iglesia recibía el sobrenatural carisma paulino y, por el otro, al teólogo de sólida formación académica que simultáneamente experimentaba raptos místicos, visiones y revelaciones. La forma en que los *Ejercicios espirituales* debían utilizarse en el seno de la Compañía de Jesús también ubicaba a su autor en la tradición gersoniana orientada a la total clericalización del discernimiento, pues según Ignacio no correspondía a los religiosos inexpertos conocer el texto en su integridad ni aplicar las reglas por sí mismos. No en vano quince de las veinte anotaciones con las que comienza el libro remiten pura y exclusivamente al rol del director de conciencia, cuyo rol recibió una suerte de institucionalización definitiva gracias a la redacción de los *Ejercicios*.⁶⁸ Una vez concluidas las cuatro semanas se esperaba que los ejercitantes hubieran internalizado uno de los principios estructurantes de la obra: la importancia y la necesidad de contar con un guía permanente que asistiera a los creyentes en su recorrido espiritual cotidiano. Si las reglas se aplicaban de la manera apropiada, bajo la total, absoluta y despótica supervisión

66 Cf. Ignazio di Loyola, *Gli scritti*. Ed. Mario Gioia (Torino, UTET, 1977), 672; *Idem, Autobiografía*, III, 19-20, 25, 30-31, Ed. Provincia Mexicana Compañía de Jesús, [on line], consultado por última vez el 31 de marzo de 2023, <http://www.sjmex.org/documentos/autobiografia.pdf>

67 Cf. Susan E. Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 280; Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales...* 86.

68 Cf. Guido Mongini, «Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola», en *Storia della direzione spirituale III...* 247-248; Gabriella Zarri, «Introduzione»... 31.

de los superiores eclesiásticos, la posibilidad de alcanzar una certeza probable y moralmente válida en materia de discernimiento de espíritus se hallaba garantizada. En síntesis, el texto fundamental de la espiritualidad ignaciana puede describirse como una máquina de fabricar carismáticos por vía institucional, santos capaces de comunicarse con Dios sin intermediarios pero sólo tras un severo entrenamiento regulado hasta en sus más mínimos detalles por los confesores y directores de conciencia. Tal como quería Gerson a comienzos del siglo XV, la propuesta de Ignacio abría la posibilidad de que institución y carisma coincidieran en la misma persona. Quizás ello explique los motivos por los que los *Ejercicios espirituales* recibieron la pública aprobación de un largo listado de pontífices, desde Paulo III (1534-1549) hasta Francisco, el primer Papa jesuita de la historia.⁶⁹

Tras la edad dorada del discernimiento moderno entre el Gran Cisma de Occidente y la Contrarreforma católica, comenzó a fines del siglo XVI un período crítico caracterizado por el debilitamiento de los consensos alcanzados en la fase anterior. La sólida confianza respecto de la capacidad humana sobrenaturalmente aumentada de derrotar las argucias de Satán, que transmitían figuras claves de la primera Contrarreforma como Ignacio de Loyola o Teresa de Jesús, dio paso a una actitud por completo diferente, más radicalizada tanto en sus extremos eufóricos como pesimistas.⁷⁰ Varios fenómenos históricos permiten explicar esta crisis de confianza en el seno del paradigma de la *discretio spirituum*. En primer lugar, a partir del cierre del Concilio de Trento la invasión místico-profética se transformó en un fenómeno de masas, pues el número de beatas, místicos y aspirantes a santos comenzó a incrementarse hasta niveles nunca vistos en el pasado.⁷¹ A ello hay que sumarle la profunda

69 Cf. Fabián Alejandro Campagne, «Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila», 113.

70 Un ejemplo claro de esta falta de confianza son las crecientes dificultades que la Inquisición española debió enfrentar en relación con los supuestos místicos y aspirantes a visionarios. Cf. Dale Shuger, «The Language of Mysticism and the Language of Law in Early Modern Spain», *Renaissance Quarterly* 68:3 (2015): 932-956.

71 Cf. Andrew W. Keitt, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain* (Leiden: Brill, 2005), 78 y ss.; Anne Jacobson Schutte, *As-*

crisis epistemológica provocada por la Reforma, que invalidó para siempre el criterio doctrinal como mecanismo de discernimiento de espíritus.⁷² También cabe aludir a la necesidad de reformular los protocolos de canonización, en los que el arte de discernir jugaba un rol primordial.⁷³ Tampoco puede faltar en esta enumeración un fenómeno como el inaudito auge de la posesión diabólica y la cuestión conexas de la multiplicación de manifestaciones espirituales ambiguas, de difícil identificación o clasificación, como los aparecidos, los fantasmas y los *revenants*.⁷⁴ Por último, jugó un rol destacado en la crisis del arte de discernir el crecimiento de la demonología radical, pues los demonios que seducían a las brujas utilizaban disfraces, *simulacra* y *corpora* virtuales que debían diferenciarse de las genuinas manifestaciones sobrenaturales.⁷⁵ Esta superposición de

piring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender... 60-72; Adriano Prosperi, «L'elemento storico nelle polemiche sulla santità», en *Finzione e santità...* 88-115; Alberto Biondi, «L'inordinata devozione nella *Prattica* del Cardinale Scaglia (ca. 1635)», en *Ibid.*, 306-325; Marilena Modica, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento* (Roma: Viella, 2009), 117-136; María V. Jordán Arroyo, *Sonñar la Historia. Riesgo, creatividad y religión en las profecías de Lucrecia de León* (Madrid: Siglo XXI, 2007); Adelisa Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003), 45-110.

72 Cf. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1984 [1979]), 4. Rudolf Schüssler, aún cuando comparte la tesis de Popkin, cree posible afirmar que el Gran Cisma de Occidente provocó una crisis pirrónica equivalente a la que después produciría la Reforma. Cf. Rudolf Schüssler, «Jean Gerson», 446.

73 Cf. Clare Copeland, «Sanctity», en *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, eds. Geert H. Janssen, Alexandra Bamji y Mary Laven (Farnham: Ashgate, 2013), 225-242; Paolo Parigi, *The Rationalization of Miracles* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Simon Ditchfield, «Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World», *Critical Inquiry* 35:3 (2009): 552-584; Fernando Vidal, «Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making», *Science in Context* 20:3 (2007): 481-508; Giovanni Papa, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)* (Roma: Urbaniana University Press, 2001); Giulio Sodano, «Miracolo e canonizzazione: processi napoletani tra XVI e XVII secolo», en *Miracoli. Dai segni alla storia*, eds. Sofia Boesch Gajano y Marilena Modica (Roma: Viella, 1999), 171-195.

74 Cf. Sarah Ferber, «Demonic Possession, Exorcism, and Witchcraft», en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, ed. Brian P. Levack (Oxford: Oxford University Press, 2013), 575-592; Brian P. Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West* (New Haven: Yale University Press, 2013), 139-190; François Lecerle, *Le retour du mort. Débats sur la sorcière d'Endor et l'apparition de Samuel* (Genève: Droz, 2011), 103-281; Kathryn A. Edwards y Susie Speakman Sutch, eds., *Leonarde's Ghost: Popular Piety and «The Appearance of a Spirit» in 1628* (Kirksville: Truman State University Press, 2008), 1-45; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture...* 204-265; Stephen Greenblatt, *Hamlet in Purgatory* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 47-150.

75 Cf. Fabián Alejandro Campagne, «Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt», *Church History* 80:3 (2011): 467-497; Armando Maggi, *In the Company of Demons: Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), vii-xii; Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 58-86; Timothy Chesters, *Ghost Stories: Ghost Stories in Late Renaissance*

desafíos en la transición entre el Renacimiento y el Barroco provocó que la formulación de juicios a partir de percepciones sensoriales, en particular en un área tan sensible como la de las intervenciones de ángeles y demonios, se convirtiera en una tarea sustancialmente más ardua y compleja que en el pasado.⁷⁶ Por este motivo muchos teólogos comenzaron a adoptar una actitud de profunda desconfianza hacia las manifestaciones religiosas para-institucionales.

Fue el surgimiento de este *ethos* anti-visionario (ya que aún no explícitamente anti-místico), el que provocó el quiebre del consenso en relación al discernimiento de espíritus. En un lado se ubicaron los continuadores del esquema gersoniano, que continuaron defendiendo la posibilidad de alcanzar un conocimiento probabilístico y conclusiones moralmente válidas en materia de visiones, revelaciones y profecías. Un ejemplo extremo y particularmente optimista de esta primera postura es Jerónimo Planes y su *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas* (1634).⁷⁷ En un segundo grupo se ubican quienes, abrumados por las dificultades hermenéuticas del discernimiento espiritual, optaron por descalificar *in toto* las vías extraordinarias de comunicación con el orden sobrenatural basadas en percepciones sensibles o en discursos inteligibles: desde esta perspectiva, los únicos medios seguros de alcanzar la salvación individual era el camino ordinario de los sacramentos, las penitencias y las obras de caridad, o bien la vía unitiva o contemplación infusa, sucedánea de las antiguas visiones intelectuales agustinianas cuya indiscutible certeza neutralizaba el peligro de la interferencia dia-

France... 31 y ss. Ya en el *Formicarius* de Johannes Nider se percibe que el discernimiento de espíritus comenzaba a expandirse para incluir a la bruja como una tercera opción junto a la santa o posea. Cf. Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession...* 319.

76 Cf. Michelle D. Brock y David R. Winter, «Theory and Practice in Early Modern Epistemologies of the Preternatural», en *Knowing Demons, Knowing Spirits...* 8; Christine Göttler, «Vapours and Veils: the Edge of the Unseen», en *Spirits Unseen: The Representation of Subtle Bodies in the Early Modern European Culture*, eds. Christine Göttler y Wolfgang Neuber (Leiden: Brill, 2008), xx-xxiv; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture...* 205.

77 Cf. Gerónimo Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos* (Valencia: Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634). Véase también Fabián Alejandro Campagne, «Crisis y reinvención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Prospero Lambertini», *Revista de História Comparada* 8:2 (2014): 70-77.

bólica. Un ejemplo extremo, particularmente pesimista de esta segunda postura, es San Juan de la Cruz, como puede verse especialmente en la *Subida del Monte Carmelo* redactado entre 1578 y 1583.⁷⁸

4. La era de la Ilustración y más allá: el paradigma lambertiano y la humanización del discernimiento espiritual

Sin embargo, no fueron posturas como la neo-gersoniana de Jerónimo Planes o la negacionista de San Juan de la Cruz las que serían finalmente avaladas oficialmente por la Iglesia católica. De mediados del siglo XVIII en adelante la postura oficial del catolicismo en materia de profecías, visiones y discernimiento seguirá los lineamientos de Próspero Lambertini, que como Benedicto XIV reinó como papa entre 1740 y 1758. Este prestigioso jurista impulsó una revolución en materia de *discretio spirituum* que puede compararse con la realizada por Gerson a comienzos del siglo XV.⁷⁹ Para comprender el paradigma lambertiano es necesario tomar en cuenta el contexto histórico en el que se produjo. Para el momento en que Lambertini se convirtió en Papa la deslegitimación de las formas más extremistas de religiosidad carismática estaba muy avanzada en gran parte del mundo católico.⁸⁰ Fue en las décadas finales del siglo XVII que la Iglesia logró algunos éxitos resonantes en esta interminable guerra: la inclusión en el *Index* de varios de los tratados del cardenal Pier Matteo Petrucci (1679-1683), la condena formal de Miguel de Molinos (1687) y las caídas en desgracia de Madame

78 Cf. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*. Ed. Eulogio Pacho (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 162-207. Véase también Fabián Alejandro Campagne, «Crisis y reinvencción del discernimiento de espíritus», 77-86; Colin Thompson, «Dangerous Visions: The Experience of Teresa of Ávila and the Teaching of John of the Cross», en *Angels of Light?...* 53-73. Sobre el misticismo de San Juan de la Cruz cf. Jesús Martí Ballester, *Una nueva lectura de «Subida del Monte Carmelo» de San Juan de la Cruz* (Madrid: BAC, 2006); Nicola Gori, *La scrittura mistica. Salita dal Monte Carmelo di San Giovanni della Croce* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004); Jean Krynen, *Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole* (Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 1990).

79 Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 319.

80 Cf. Michael Heyd, *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden: Brill, 1995), 72-108, 191-210.

Guyon y de Fénelon (1698-1699).⁸¹ El paradigma de discernimiento espiritual diseñado por Lambertini no fue sino la coronación de esta contundente victoria de la religión oficial. Con la revaloración de la vida activa y de las vías ordinarias de salvación (sacramentos, obras de caridad, misiones), la jerarquía eclesiástica lograba una ansiada y postergada revancha sobre los caminos extraordinarios de perfeccionamiento individual, que con su ambiciosa pretensión de entablar un diálogo directo con la divinidad relativizaban la intermediación de la Iglesia institucional.

La importancia de Lambertini en la historia del discernimiento se relaciona con el tratado que revolucionó el procedimiento de canonización de los santos católicos: el *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, cuya primera edición fue dada a la estampa entre 1734 y 1738. Una segunda edición corregida y aumentada fue publicada en 1743.⁸² La posición de Lambertini sobre la religiosidad carismática era de moderada desconfianza. Un claro ejemplo fue su actitud ante el caso de Sor María de Ágreda († 1665), monja concepcionista del siglo XVII de gran influencia personal sobre el rey español Felipe IV.⁸³ En una carta del 14 de febrero de 1748 dirigida a su amigo el cardenal Pierre-Paul Guérin de Tencin, Lambertini explica los motivos por los que se negaba a canonizarla: «si yo aprobara [el expediente de Ágreda], cuanto menos me ganaría la mácula de crédulo y visionario, por no decir de supersticioso».⁸⁴ Benedicto XIV no confiaba en los signos exteriores y espectaculares de santidad: siguiendo los criterios formulados un siglo antes por

81 Cf. Jean-Robert Armogathe, *Le quiétisme* (Paris: Puf, 1973), 98. La condena que la Santa Sede lanzó contra la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, que Fénelon escribió en defensa de Madame Guyon, puede considerarse un quiebre fundamental en la historia del misticismo temprano-moderno.

82 Cf. Riccardo Saccenti, «La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni», en *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, ed. Maria Teresa Fattori (Roma: Storia e Letteratura, 2011), 3-47.

83 Cf. Ana Morte Acín, *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico-Diputación de Zaragoza, 2010), 409-458; Stephen Haliczzer, *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain* (Oxford: Oxford University Press, 2002), *passim*.

84 Emilia Morelli, ed., *Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin, dai testi originali. Vol II: 1748-1752* (Roma: Storia e Letteratura, 1965), 19.

Urbano VIII (1623-1644), sostuvo entonces que no eran ni los milagros ni los prodigios extraordinarios los que debían determinar el resultado final de un proceso de canonización sino el ejercicio heroico de las virtudes cristianas.⁸⁵

En lo que respecta a las revelaciones privadas Lambertini optó por favorecer una vía intermedia: el discernimiento espiritual no tenía la infalible capacidad cognitiva que le asignaban los más optimistas seguidores de Gerson pero tampoco podía considerarse una actividad peligrosa e innecesaria como pensaba San Juan de la Cruz. Resulta sencillo percibir las diferencias entre los paradigmas gersoniano y lambertiano. En primer lugar, no hallamos en la propuesta de Lambertini el entusiasmo conciliarista de Gerson. En segundo lugar, Benedicto XIV no asigna ningún papel preponderante al *discretor spirituum* paulino, concebido como poseedor de un carisma milagroso infundido por el Espíritu Santo: el único examinador viable era la comisión cardenalicia designada por el Papa reinante.⁸⁶ Para Lambertini el discernimiento era una ciencia humana institucionalizada y encarnada en la máxima autoridad de la Iglesia católica.

Pero la mayor innovación aportada por Lambertini son los aspectos del problema que Gerson no resolvió, como la cuestión del asentimiento que los fieles cristianos debían dar a las decisiones tomadas por la Santa Sede en materia de revelaciones privadas. Según Benedicto XIV «a estas revelaciones así aprobadas no se debe ni se puede acordar un asentimiento de fe católica, sino un asentimiento de fe humana según las reglas de la prudencia».⁸⁷ Resultaba posible para los fieles no dar asentimiento a las revelaciones aprobadas por

85 Cf. Pierluigi Giovannucci, «Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 58:2 (2004): 433-478; Giuseppe Dalla Torre, «Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV», en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. Gabriella Zarri (Torino: Rosenberg & Sellier, 1991), 236.

86 Cf. Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra...* 325.

87 Benedictus XIV olim Prosperus Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber secundus* (Roma: Nicolaus et Marcus Pelearini, 1747 [editio tertia]), XXXII, 11, 402: «siquidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeatur nec possit adhibere assensus Fidei Catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas».

la Iglesia siempre y cuando se explicitaran los motivos, se lo hiciera con la debida modestia y sin despreciar las creencias de los demás fieles.⁸⁸ La perspectiva del paradigma lambertiano era esencialmente negativa: el modelo no pretendía tanto acercarse a la verdad cuanto alejarse todo lo posible del error.⁸⁹ Lo que el esquema expresaba, en última instancia, era una duda radical atemperada por las obligaciones sociales de la Iglesia.⁹⁰ Con esta postura Benedicto XIV admitía sin ambages que en materia de apariciones y profecías la Iglesia Católica no poseía el sello de la infalibilidad.⁹¹ Es por ello que en términos técnicos, las beatificaciones y canonizaciones no suponían tanto una *promotio ad gloriam* cuanto una *promotio ad cultum* del candidato.⁹² El obispo de Roma no sostenía de manera indubitable que determinado individuo era un santo del Cielo. Simplemente autorizaba que se lo venerase como tal en la tierra. Es por ello que Hans Christian Hvidt califica a estas sentencias papales como simples «permisos para creer».⁹³

Diversos ejemplos de los siglos XIX y XX confirman la solidez del consenso que se construyó en torno del paradigma lambertiano. El 6 de febrero de 1875 la Congregación de Ritos, respondiendo a una consulta del arzobispo de Santiago de Chile, reafirmó que las apariciones no son aprobadas ni reprobadas por la Sante Sede sino solamente permitidas, para que se pueda creer en ellas piadosamente a partir de una fe meramente humana.⁹⁴ En 1882, el erudito cardenal

88 Prosperus Cardinale de Lambertinis, *nunc* Universales Ecclesiae Pontifice Benedicti XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber tertius* (Patavii, Typis Seminarium, 1743 [editio secunda]), LIII, 15, 500.

89 Cf. Mario Rosa, «Prospero Lambertini tra "regolata devozione" e mistica visionaria», en *Finzione e santità...* 526-527.

90 Cf. Jean-Michel Sallmann, «Théories et pratiques», 104.

91 La tesis de Lambertini no resultaba por completo original. A mediados del siglo XVI Melchor Cano había sostenido que la aceptación o el rechazo de las revelaciones de Brígida de Suecia, de Catalina de Siena y otros no tenía relación directa con la fe católica. Cf. Melchor Cano, *Locorum theologicorum libri duodecim* (Venecia: apud Haeredes Melchioris Sessae, 1567), 690. Por lo tanto, la novedad de las enseñanzas de Benedicto XIV no residía en su contenido sino en el hecho de que proviniera oficialmente de un papa reinante.

92 Cf. Giuseppe Dalla Torre, «Santità ed economia processuale», 231-232.

93 Cf. Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 298.

94 Cf. *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituorum ex actis eiusdem collecta sub auspiciis ss. Domini Nostri Leonis Papae XIII. Vol. III: ab anno 1871 num. 3233 usque ad annum 1899 num 4051* (Roma: ex Typographia Poliglotta, 1900), 48.

Jean-Baptiste Pitra admitió que los fieles tenían libertad de creer o no en las revelaciones privadas, pues aún cuando la Iglesia las aprobara no se las avalaba como si estuvieran más allá de toda duda sino como hechos meramente probables.⁹⁵ En 1901, el jesuita Augustin Poulain repetía la misma tesis y la fundamentaba con el argumento de que incluso las revelaciones de los santos canonizados contienen errores ocasionalmente.⁹⁶ Pio X, en la encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907, defendió las mismas ideas: «[la Iglesia] no afirma la verdad de los hechos sino simplemente no impide creer algo si para ello no faltan argumentos de carácter humano».⁹⁷ Similar moderación se observa en el mensaje radiofónico que Juan XXIII pronunció el 18 de febrero de 1959 en ocasión del centenario de la aparición de Nuestra Señora de Lourdes.⁹⁸ El 21 de noviembre de 1987, Pio Bello Ricardo, obispo de Los Teques, en Venezuela, aprobó de manera oficial las apariciones de la Virgen María en la Finca Betania, con las siguientes palabras: la Iglesia católica «no obliga a los fieles a admitir esta declaración como “de fe católica” o “eclesiástica”, sino que los orienta para que prudentemente puedan admitirla por fe humana».⁹⁹ En 1999, el cardenal Joseph Ratzinger, por entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, repitió los mismos fundamentos en un reportaje a la revista *Communio* a propósito de la polémica mística y visionaria Vassula Ryden.¹⁰⁰

95 Cf. Joannes Baptista Card. Pitra, ed., *Analecta Sanctae Hildegardis opera spicilegio solemni parata* (Monte Casino: Typis Sacris Montis Casinensis, 1882), xv-xvi.

96 Cf. Augustin Poulain, *Revelations and Visions. Discerning the True and the Certain from the False or the Doubtful*. Ed. Frank Sadowski. Tr. Leonora L. Yorke Smith (New York: Alba House, 1998), 30.

97 Pio X, «Carta Encíclica Pascendi, sobre las doctrinas de los modernistas», en *Acta Sanctae Sedis ephemerides romanae, a Ssmo. D. N. Pio PP. X authenticae et officiales declaratae* (Roma: Directio et Administratio, 1907), XL, 649: «non tamen facti veritatem adserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet».

98 Cf. Juan XXIII, *Nuntius radiophonicus*: «Universis christi fidelibus, die XVIII februaryi anno MCMLIX, quo sacra saecularia sollemnia, ad commemorandum mirabile visum B. Mariae Virg. in lapurdensi specu indicta, terminata sunt», en *Acta Apostolica Sedis. Commentarium officiale* (Roma: typis Polyglottis Vaticanis, 1959), I, 147.

99 Pio Bello Ricardo, Obispo de los Teques, *Instrucción pastoral sobre las apariciones de la Santísima Virgen en Finca Betania*, 21 de noviembre de 1987, p. 7. Ed. Betania Foundation, [on line], consultada por última vez el 13 de abril de 2023, <http://www.mariaesperanza.org/html/pdf/Microsoft%20Word%20-%20pastoralenespanol%20carta.pdf>

100 Cf. Joseph Ratzinger, «Das Problem der Christlichen Prophetie: Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger», *Communio* 2 (1999): 188.

No faltaron en el transcurso del siglo XX teólogos que manifestaron sus dudas sobre la excesiva laxitud del paradigma lambertiano.¹⁰¹ El suizo Laurent Volken sostuvo que incluso la fe de carácter humano posee más fuerza y autoridad que una simple opinión.¹⁰² Karl Rahner también encontraba deficiencias en las enseñanzas de Benedicto XIV: por un lado consideraba a su propuesta excesivamente negativa, por su tendencia a definir a las revelaciones privadas en función de sus carencias; por el otro, le criticaba la falta de diferenciación entre las revelaciones que habían tenido lugar antes y después del nacimiento de Jesucristo: resultaba ilógico, injustificable y peligroso exigir a las revelaciones privadas un grado de certeza que si se aplicara a las revelaciones públicas custodiadas por la Iglesia, dejaría al cristianismo sin fundamento creencial alguno.¹⁰³ De todos modos, más allá de estos cuestionamientos puntuales, el consenso mayoritario entre los teólogos católicos continúa avalando la doctrina lambertiana.¹⁰⁴

La postura de Benedicto XIV estiraba hasta sus mismísimos límites lógicos el modelo de Jean Gerson, que había defendido el carácter conjetural y probabilista del saber humano en materia de revelaciones privadas sin arribar a las consecuencias lógicas que de esta postura se desprendían: que la Iglesia militante podía equivocarse y que por lo tanto los fieles no estaban obligados a creer en lo que la institución eclesiástica decidía al respecto. Fue un Papa de la Iglesia Católica quien se atrevió a dar ese paso. En tiempos de Gerson, la

101 Cf. Agostinho Moreira Ferraz, «A teologia das revelações privadas em Francisco Suárez e a sua possível incidência sobre Fátima», en AA.VV., *De primordiis cultus mariani. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970), VI, 207-222; Daniel Iturriz, *Revelaciones privadas: estudio teológico* (Madrid: Razón y Fe, 1966), *passim*; Eugenio Valentini, «Rivelazioni private e fatti dommatici», en AA.VV., *Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1962), XII, 1-19; François Roy, «Le fait de Lourdes devant le magistère», en *Ibid.*, XII, 11-56.

102 Cf. Laurent Volken, *Visions, revelations, and the Church...* 199, 206, 209.

103 Cf. Karl Rahner, *Visions and Prophecies*. Tr. Charles Henkey y Richard Strachan (Freiburg: Herder, 1966 [1963]), 18-26.

104 Cf. Yves Marie-Joseph Congar, «La crédibilité des révélations privées», *Supplément de la Vie Spirituelle* 53 (1937): 29-48; Pierre Adnès, «Révélations privées», en *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique...* XIII, 490; René Laurentin, «Fonction et statut des apparitions», en *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, ed. Bernard Billet (Paris: P. Lethielleux, 1973), 187; Augustinus Suh, *Le rivelazioni private...* 269-280; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition...* 298-299.

jerarquía clerical y los fieles conservaban, al menos, un consuelo: se admitía la eventual existencia de individuos dotados con un carisma de discernimiento sobrenatural milagrosamente infundido por el Espíritu Santo. A mediados del siglo XVIII, por el contrario, las máximas autoridades de la Iglesia ya no aludían con similar insistencia al portentoso carisma. Invisibilizado la mayoría de las veces por la institución, el don paulino abandonaba el escenario en beneficio del humano y falible arte de discernir. Durante el primer milenio cristiano, el fabuloso carisma de *discretio spirituum* fue ejercido con amplia libertad por muchos santos que lograron trascender las constricciones de la Iglesia institucional. Desde fines de la Edad Media, por el contrario, el don de discernimiento fue sometido al pleno control de la religión oficial: la religiosidad carismática comenzó a perder a partir de entonces gran parte de la autonomía y libertad que había gozado durante siglos. Prácticas clásicas, como el autodiscernimiento, perdieron toda legitimidad. Finalmente, desde fines de la Edad Moderna el carisma de la *probatio spirituum* desapareció sin demasiados preámbulos del discurso oficial, que solamente aludió de allí en más al arte de discernir entendido como un *know how* terrenal, colectivamente construido, sustentado en probabilidades y conjeturas, ajeno a toda pretensión de infalibilidad y que no obliga a los creyentes a abrazar de manera compulsiva las conclusiones a las que el orden sacerdotal arriba.

Bibliografía

- Adnès, Pierre. “Révélations privées”, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Beauchesne: Paris, 1988, vol. XIII, 482-492.
- Alexe, Stefan. «Le discernement selon Saint Jean Cassien», *Studia Patristica* 30 (1997): 129-135.
- Anderson, Wendy Love. «Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages». Tesis de doctorado: University of Chicago, 2002.

- Athanasius, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. Ed. Robert C. Gregg. Mahwah: Paulist Press, 1980.
- Augustin, Saint. *La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII)*. Ed. y tr. P. Agaësse y A. Solignac. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.
- Augustinus, S. *Contra Adimantum manichei discipulum*, en Migne, *PL* 42, col. 171 y ss.
- Ballester, Jesús Martí. *Una nueva lectura de «Subida del Monte Carmelo» de San Juan de la Cruz*. Madrid: BAC, 2006.
- Benedictus XIV olim Prosperus Lambertini. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber secundus*. Roma: Nicolaus et Marcus Pelearini, 1747 [editio tertia].
- Benedictus XIV olim Prosperus Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Liber tertius*. Patavii, Typis Seminarii, 1743 [editio secunda].
- Bernard de Clairvaux. *Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]*. Ed. Françoise Callerto. Tr. Pierre-Yves Émery. Paris: Cerf, 2007.
- Bernard de Clairvaux. *Sermones sur le Cantique. Tome 2 (Sermones 16-32)*. Ed. y tr. Paul Verdeyen y Raffaele Fassetta. Paris: Cerf, 1998.
- Bevans, Stephen. «Learning to “Flee from... Bishops”: Formation for the Charism of Priesthood within Religious Life», *Australian eJournal of Theology* 10:1 (2007): 1-14.
- Bittlinger, Arnold. *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12-14*. Tr. Herbert Klassen. London: Hodder and Stoughton, 1967.
- Blasi, Anthony. «Office Charisma in Early Christian Ephesus», *Sociology of Religion* 56:3 (1995): 245-255.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate. *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006, 31-95.
- Boland, Paschal. *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's “De Probatione Spirituum” and “De Distinctione Verarum Visionum a Falsis”*. Washington: The Catholic University of America Press, 1959.

- Bona, Jean. *Traité du discernement des Esprits*. Tr. M. L. A. D. H. Tournay: J. Casterman, 1840 (1676).
- Boros, Ladislaus. «Discernment of the Spirit», *Concilium. International Journal for Theology* 109 (1977): 78-86.
- Brakke, David. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Caciola, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Caciola, Nancy. «The Science of Knowing Spirits: Rationality and the Invisible World», en *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, eds. Michelle D. Brock, Richard Raiswell y David R. Winter. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2018, 292-301.
- Caciola, Nancy y Moshe Sluhovskyy. «Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe», *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural* 1:1 (2012): 1-48.
- Campagne, Fabián Alejandro. *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- Campagne, Fabián Alejandro. «Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila, inspectores de espíritus: institución y carisma en los albores de la era confesional», *Via Spiritus* 21 (2014): 83-143.
- Campagne, Fabián Alejandro. «Crisis y reinención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Prospero Lambertini», *Revista de História Comparada* 8:2 (2014): 70-77.
- Campagne, Fabián Alejandro. «Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt», *Church History* 80:3 (2011): 467-497.
- Carson, Donald A. *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*. Grand Rapids: Baker, 1987.

- Catto, M., I. Gagliardi y R. M. Parrinello, eds. *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008.
- Chollet, Jean-Arthur. «Discernment des esprits», *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Lateouzey et Ané, 1911, IV/2, 1375-1415.
- Climaqué, Jean. *L'Echelle Sainte*. Tr. Placide Deseille. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1978.
- Coakley, John W. *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Congar, Yves Marie-Joseph. «La crédibilité des révélations privées», *Supplément de la Vie Spirituelle* 53 (1937): 29-48.
- Copeland, Clare y Jan Machielsen, eds. *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*. Leiden: Brill, 2013.
- Dalarun, Jacques. «Dieu changea de sexe, pour ainsi dire». *La religion faite femme, XIe-XVe siècle*. Paris: Fayard, 2008.
- De la Cruz, San Juan, *Subida del Monte Carmelo*. Ed. Eulogio Pacho. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Dingjan, François. *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*. Assen: Van Gorcum, 1967.
- Dinzelbacher, Peter. *Santa o Strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età moderna*. Tr. Paola Massardo. Genova: Ecig, 1999 [1995].
- Dubay, Thomas. *Authenticity: Biblical Theology of Discernment*. San Francisco: Ignatius Press, 1977.
- Elliott, Dyan. *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Fenelli, Laura. *Dall'eremo alla stalla. Storia di sant'Antonio abate e del suo culto*. Bari: Laterza, 2011.

- Frimaria, Henricus de. *De spiritibus eorumque discretionem libri duo prior B. Henrici a Vrimarya posterior ven. Henrici ab Hassia dicti de Langhensteyn*. Antverpia: Jo. Cnobar, 1652.
- Gerson, Johannes. *Opera Omnia*. Ed. Louis Ellies Du Pin. Hildersheim: Georg Olms, 1987, vol. 1.
- Giovannucci, Pierluigi. «Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 58:2 (2004): 433-478.
- Guillet, Jacques et alii. «Discernement des esprits», *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Beauchesne: Paris, 1957, III, 1222-1291.
- Hill, David. *New Testament Prophecy*. Atlanta: John Knox Press, 1979.
- Howard, Evan B. *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment*. Lanham: University Press of America, 2000.
- Hvidt, Niels Christian. *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Iturrioz, Daniel. *Revelaciones privadas: estudio teológico*. Madrid: Razón y Fe, 1966.
- Jacobson Schutte, Anne. *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.
- Kariuki Njiru, Paul. *Charisms and the Holy Spirit's Activity in the Body of Christ: An Exegetical-Theological Study of 1 Corinthians 12, 4-11 and Romans 12, 6-8*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- Keitt, Andrew W. *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden: Brill, 2005.
- Kukita Yoshikawa, Naoë. «The Making of the Book of Margery Kempe: the Issue of *Discretio Spirituum* Reconsidered», *English Studies* 92:2 (2011): 119-137.
- Laurentin, René. «Fonction et statut des apparitions», en *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, ed. Bernard Bilet. Paris: P. Le thielleux, 1973, 149-196.

- Lecerclé, François. *Le retour du mort. Débats sur la sorcière d'Endor et l'apparition de Samuel*. Genève: Droz, 2011.
- Lienhard, Joseph T. «On "Discernment of Spirits" in the Early Church», *Theological Studies* 41:3 (1980): 505-529.
- Loyola, Ignazio di. *Gli scritti*. Ed. Mario Gioia (Torino, UTET, 1977).
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales. Texto del autógrafo en castellano/Textus versionis primae*. Ed. Hugo M. de Achával. Buenos Aires: Patria Grande, 1977.
- Loyola, Ignacio de. *Autobiografía*. Ed. Provincia Mexicana Compañía de Jesús, [on line], consultado por última vez el 31 de marzo de 2023, <http://www.sjmex.org/documentos/autobiografia.pdf>
- Luz, Ulrich. «Charisma und Institution in Neutestamentlicher Sicht», *Evangelische Theologische* 49 (1989): 76-94.
- Malena, Adelisa. *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- Mazour-Matusevich, Yelena. *Le siècle d'or de la mystique française: un autre regard. Étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363-1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1537)*. Paris: Arché, 2007.
- McGinn, Bernard. «"Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy": Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church», *The Catholic Historical Review* 90:2 (2004): 193-212.
- McGinn, Bernard. «"To the Scandal of Men, Women are Prophecy-ing": Female Seers of the High Middle Ages», en *Fearful Hope: Approaching the New Millenium*, eds. Christopher Kleinhenz y Fannie LeMoine. Madison: University of Wisconsin Press, 1999, 59-85.
- Miquel, Pierre. *Mystique et discernement*. Paris: Beauchesne, 1997.
- Moberly, R. W. L. *Prophecy and Discernment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Modica, Marilena. *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*. Roma: Viella, 2009.

- Moreira Ferraz, Agostinho. «A teologia das revelações privadas em Francisco Suárez e a sua possível incidencia sobre Fátima», en AA.VV, *De primordiis cultus mariani. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati*. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1970, VI, 207-222.
- Morelli, Emilia, ed. *Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin, dai testi originali. Vol II: 1748-1752*. Roma: Storia e Letteratura, 1965.
- Mormando, Franco. *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Munzinger, André. *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Newman, Barbara. «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», *Church History* 54:2 (1985): 163-175.
- O'Rourke Boyle, Marjorie. «Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective», *Theological Studies* 44 (1983): 241-257.
- Papa, Giovanni. *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*. Roma: Urbaniana University Press, 2001.
- Parigi, Paolo. *The Rationalization of Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Parrinello, Maria Rosa. «**Tecnica e carisma. Il discernimento tra radici pagane e tradizione cristiana: Diadoco di Fotica e Giovanni Climaco**», *Rivista di storia del cristianesimo* 6:1 (2009): 99-120.
- Photicé, Diadoque de. *Oeuvres spirituelles*. Ed. y tr. Édouard des Places. Paris: Cerf, 1966.
- Planes, Gerónimo. *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos*. Valencia: Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634.

- Potts, John. *A History of Charisma*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- Poulain, Augustin. *Revelations and Visions. Discerning the True and the Certain from the False or the Doubtful*. Ed. Frank Sadowski. Tr. Leonora L. Yorke Smith. New York: Alba House, 1998.
- Poutrin, Isabelle. *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- Proserpi, Adriano. «Lettere spirituali», en *Donne e fede*, eds. Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri. Roma: Laterza, 1994, 227-251.
- Rahner, Karl. *Visionen und Prophezeiungen*. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1952.
- Ratzinger, Joseph. «Das Problem der Christlichen Prophetie: Niels Christian Hvidt im Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger», *Communio* 2 (1999): 177-188.
- Roth, Cornelius. *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*. Würzburg: Echter, 2001.
- Ruiz Jurado, Manuel. *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*. Madrid: BAC, 1994.
- Ruthven, Jon Mark. *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*. Tulsa: Word and Spirit Press, 2011 [revised ed.]
- Saccetti, Riccardo. «La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni», en *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, ed. Maria Teresa Fattori. Roma: Storia e Letteratura, 2011, 3-47.
- Sallmann, Jean-Michel. «Théories et pratiques du discernement des esprits», en *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*, ed. Jean-Michel Sallmann. Paris, Puf, 1992, 91-116.
- Scaramelli, Giovanni Battista. *Discernimento de' spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie, ed altrui operetta utile specialmente ai direttori delle anime*. Venezia: Simone Occhi, 1753.
- Schatzmann, Siegfried. «Purpose and Function of Gifts in 1 Corinthians», *Southwestern Journal of Theology* 45:1 (2002): 53-68.

- Schiavone, Pietro. *Il discernimento. Teoria e prassi*. Milano: Paoline, 2011 [2009].
- Schüssler, Rudolf. «Jean Gerson, Moral Certainty, and the Renaissance of Ancient Scepticism», *Renaissance Studies* 23:4 (2009): 456-457.
- Schwebel, Lisa J. *Apparitions, Healings, and Weeping Madonnas: Christianity and the Paranormal*. New York: Paulist Press, 2004.
- Shuger, Dale. «The Language of Mysticism and the Language of Law in Early Modern Spain», *Renaissance Quarterly* 68:3 (2015): 932-956.
- Sluhovsky, Moshe. *Believe Not in Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- Smalley, Stephen S. «Spiritual Gifts and 1 Cor. 12-16», *Journal of Biblical Literature* 87 (1968): 427-493.
- Suh, Augustinus. *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*. Bologna: Studio Domenicano, 2000.
- Sweeney, Richard J. *Christian Discernment and Jungian Psychology: Toward a Jungian Revision of the Doctrine of Discernment of Spirits*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1983.
- Valentini, Eugenio. «Rivelazioni private e fatti dommatici», en AA.VV., *Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1962, XII, 1-19.
- Vauchez, André. «Female Prophets, Visionaries, and Mystics in Medieval Europe», en *Idem, The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Tr. Margery J. Schneider. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993 [1987], 219-229.
- Vecoli, Fabrizio. *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*. Brescia: Morcelliana, 2006.
- Vidal, Fernando. «Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making», *Science in Context* 20:3 (2007): 481-508.

- Volken, Laurent. *Visions, Revelations and the Church*. Tr. Edward Gallagher. New York: P. J. Kenedy and Sons, 1963 [1961].
- Weber, Alison. «Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform», *The Sixteenth Century Journal* 31:1 (2000), 123-146.
- Witherington, Ben. *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy*. Peabody: Hendrickson, 1999.
- Young, Amos. «The Holy Spirit and the World Religions: On the Christian Discernment of Spirit(s) “after” Buddhism», *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004): 191-207.
- Zarri, Gabriella. «Dal *consilium* spirituale alla *discretio spirituum*. Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV», en *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, eds. Carla Casagrande, Chiara Crisciani y Silvana Vecchio. Firenze: Sismel, 2004, 77-107.
- Zarri, Gabriella, ed. *Storia della direzione spirituale III. L'età moderna*. Brescia: Morcelliana, 2008.
- Zarri, Gabriella, ed. *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.

Los Ejercicios Espirituales: un camino hacia Dios por medio del discernimiento

NORA BEATRIZ KVIATKOVSKI*

Pontificia Universidad Católica Argentina – Facultad de Teología
norakviatkovski@gmail.com

Recibido 01.02.2024/ Aprobado 02.03.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2384-6801>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.143.2024.p135-164>

RESUMEN

La experiencia espiritual de Ignacio de Loyola, en el contexto del siglo XVI, sigue ofreciendo una fuente de sabiduría y riqueza apostólica hasta el presente. Este artículo expone la forma como los *Ejercicios Espirituales* ponen las bases para vivir en profundidad un vínculo con Dios que nos mueva a ordenar la vida, descubrir de qué forma actúa Dios en nosotros y cómo nos configura a su manera. El recorrido propuesto por el Libro Autógrafo de los *Ejercicios* contempla el Principio y Fundamento, las cuatro Semanas y la Contemplación para alcanzar amor, así como las diferentes reglas y notas que ayudan en el camino del discernimiento. El discernimiento espiritual, perspectiva particular de este estudio, no es entendido como una simple metodología o técnica, sino como camino para vivir como hijas e hijos amados del Padre, para «en todo amar y servir», con amor de preferencia hacia los más pobres.

Palabras clave: Ejercicios Espirituales; San Ignacio de Loyola; Discernimiento; Seguimiento; Opción por los pobres.

The Spiritual Exercises: A Path to God Through Discernment

ABSTRACT

The spiritual experience of Ignatius of Loyola, in the context of the 16th century, continues to offer a source of wisdom and apostolic richness to this day. This article explains how the Spiritual Exercises lay the foundations for living in depth a

* La autora es religiosa de Jesús María. Licenciada en Teología Sistemática por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Master en Espiritualidad Ignaciana por la Pontificia Universidad de Comillas. Acompañante Espiritual y Docente en diversas instituciones.

bond with God that moves us to order our lives, to discover how God acts in us and how he configures us in his own way. The journey proposed by the Autograph Book of the Exercises contemplates the Principle and Foundation, the four Weeks and the Contemplation to attain love, as well as the different rules and notes that help in the path of discernment. Spiritual discernment, the particular perspective of this study, is not understood as a simple methodology or technique, but as a way to live as beloved daughters and sons of the Father, to “love and serve in all things”, with a preferential love for the poorest of the poor.

Key Words: Spiritual Exercises; St. Ignatius of Loyola; Discernment; Discipleship; Option for the poor.

Introducción

La experiencia espiritual de Ignacio, desde la soledad de Loyola hasta sus días de Padre General en Roma (1491-1556), se caracterizó por la aspiración de reconocer siempre los movimientos del Espíritu en su interior y encontrar todos los medios necesarios para poderlos identificar para, a partir de ellos, ordenar sus afectos y hacer lo que iba reconociendo como la voluntad amorosa de Dios.¹

El Peregrino encaminó su vida hacia una toma de consciencia de la experiencia de Dios concreta con una doble finalidad: poder distinguir la experiencia del desorden de sus afectos tomando como punto de referencia su experiencia de Dios y, apuntando a la experiencia misma inmediata de Dios, buscar y hallar su voluntad. La voluntad de Dios, pues, no sería un proyecto arcano que Dios tiene sobre el acontecer futuro de cada ser humano y que gusta de ocultar, sino una invitación a descubrirla como lo ha hecho Ignacio. Propiamente, representa una toma de consciencia de experiencias in-

¹ Para los escritos de San Ignacio se utilizan las siguientes siglas: *Au:* Autobiografía. *Acta Patris Ignatii scripta* a P. Lud. González da Câmara 1553/1555, FN I, Roma 1943, 354-507 (MHSI 66). *Co:* Constituciones de la Compañía de Jesús. *Monumenta Constitutionum II* (Roma 1936; MHSI 64). *De:* Diario Espiritual. *Monumenta Constitutionum II* (Roma 1936; MHSI 63). *Ej:* Ejercicios Espirituales. *Exercitia Spirituality* (Roma 1934; MHSI 100). *Epp:* Cartas. *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instrucciones* (12 vols.) (Madrid 1903-1911 [reimp.1964-1968]; MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 36, 37, 38, 40, 42). *Fl:* Fórmula del Instituto (*Exposcit Debitum*, de Julio III, 1550). *Obras:* I. Parraguirre-Ruiz Jurado ed. (Madrid: BAC Maior, 2014). *DHCJ:* Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (O'Neill, Ch. E./ Domínguez, J. M.a, dirs) (4 vols) (Roma-Madrid: IHSI-UPComillas, 2001). *DEI:* Diccionario de espiritualidad ignaciana, (2 vols) (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 2a ed.

mediatas de Dios ya tenidas y luego asumidas, y además permite entender la manera como Dios ha actuado en Ignacio, hasta percibir o conocer toda una lógica recurrente de ese mismo obrar de Dios en su existencia.

Este artículo se ubica en el horizonte de un acercamiento a la experiencia y espiritualidad ignaciana a través del estudio del texto Autógrafo de los *Ejercicios* y a comentarios sobre el mismo.² En la comprensión del texto, se tiene en cuenta que el autor ha querido ofrecernos medios para profundizar en el arte de «recibir y dar» los *Ejercicios Espirituales*.

En este estudio, se considera la forma en la cual los *Ejercicios Espirituales* van poniendo las bases para construir y vivir en profundidad este vínculo con Dios que nos mueve a ordenar la vida, a descubrir de qué forma actúa Dios en nosotros y cómo nos configura a su manera. Por tanto, en el desarrollo de esta pedagogía, se presentan los grandes temas del itinerario de los *Ejercicios* desde la perspectiva del discernimiento espiritual.

1. Los Ejercicios Espirituales: una experiencia personal al servicio de los demás

Analizando con atención y perspicacia el itinerario del Peregrino de Loyola advertimos que supo distinguir con nitidez lo que había en él de irrepetible y lo que podría ser útil a otros.³ Esto es lo que Ignacio ofrece como método o camino que otros pueden recorrer para hacer su propia experiencia de Dios. De aquí podemos afirmar que los *Ejercicios Espirituales* de su autoría no son un fenómeno aislado, fruto únicamente de una experiencia personal,

2 Al citar los textos fuentes usaremos la versión textual de Manuel Ruiz Jurado (ed.), *Obras San Ignacio de Loyola* (Madrid: BAC Mayor, 2014). Cabe recordar que estamos ante un libro de carácter pragmático, no es para ser leído sino para ser vivido, una guía que orienta al que acompaña los *Ejercicios*. Cf. Manuel Tejera, «Para adentrarse en la experiencia de Ejercicios: las adiciones [Ej 73-81]», *Manresa* 271 (1997): 117-120.

3 Cf. *Au* 99.18; *Epp* I, 111.113; *Epp*. XII, 141-143.

sino el resultado, sin duda, de esta experiencia, pero también del contacto con la tradición espiritual que los preceden.⁴ Entendemos que el Espíritu actúa tanto por instancias internas las manifestaciones y transformaciones que realiza en el fuero interno de cada uno, como por instancias externas: los diferentes contactos con personas y obras que son transmisoras de estas manifestaciones y transformaciones operadas por Dios en cada uno y en cada época.

Cabe recordar que la experiencia personal de Ignacio acontece en el contexto del Siglo XVI,⁵ enriquecida por la influencia de su contexto familiar, cultural y sobre todo por medio de literatura mística de esa época. El legado espiritual por medio de la literatura sin duda alguna ha influido en la espiritualidad ignaciana. Entre la abundante bibliografía destacamos la obra más representativa de Tomás de Kempis, la *Imitación de Cristo*, y la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia. Este texto fue conocido y recomendado por Ignacio en su etapa de mayor madurez espiritual. Ha sido un estímulo para su desarrollo espiritual y ha influido también en la estructura y la organización de los *Ejercicios Espirituales*.⁶ De acuerdo a la profundización desde su propia experiencia, de buen lector,⁷ supo aprovechar esa sabiduría con su impulso apostólico movido por el deseo de salvar las ánimas, desde el sentido de servicio a la Iglesia jerárquica y para la mayor gloria de Dios.

De acuerdo al texto de la *Autobiografía* esta experiencia ha sido fraguada en dos estadios sucesivos: estancia en Loyola y su origen en la experiencia ascética y personal [cf. *Au* 5-6; 7; 8 y 99]. Luego la etapa de Montserrat - Manresa y su experiencia mística [cf. *Au* 27;

4 Cf. Joseph de Gilbert, «El fin esencial de los Ejercicios», en *La espiritualidad de la Compañía de Jesús, bosquejo histórico* (Bilbao: Sal Terrae, 1995), 80-87.

5 Cf. Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), 43.

6 Cf. Paul Shore, «Ludolfo de Sajonia», *DEI* II, 1149-1153.

7 Otros libros de devoción y meditación que también han influido en la vida y la obra de Ignacio de Loyola son: el *Retablo* sobre la vida de Cristo, del cartujo Juan de Padilla; las *Contemplaciones sobre el rosario de la Virgen* (1495), de Melchor Gorricio de Novara, también cartujo; el *Lucero de la vida cristiana* (1493) de Pedro Ximénez de Prexano; y, particularmente, el *Exercitatorio*, de García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat. Cf. Miguel Ángel Laredo Quesada, «Ecos de una educación caballeresca». En Quintín Aldea Vaquero (coord.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del Siglo XVI* (Bilbao: Mensajero, 1993), 145-146.

28-31]. Cuando Ignacio dejó Manresa a principios de 1523, tenía ya algunas notas escritas sobre lo que quería comunicar a los demás, aunque la redacción del libro de los *Ejercicios* se prolonga hasta los primeros años de su vida en Roma (1545).⁸ Una experiencia personal que se transformó en el objetivo de la vida de Ignacio: «ayudar a las almas» [Au 26]. La Compañía de Jesús de manera oficial por medio de la *Fórmula del Instituto*, establece que el fin principal de la Orden es: «atender principalmente al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, por medio del ministerio de la palabra, de *ejercicios espirituales*, y de obras de caridad, y concretamente por medio de la educación en el cristianismo de los niños e ignorantes» [FI 39,1]. He aquí un rasgo típico de la espiritualidad que emerge de los *Ejercicios Espirituales*. La reforma interior tiene que irradiarse hacia el exterior y fructificar en beneficio de los demás.

2. El discernimiento desde los Ejercicios Espirituales

La experiencia de los *Ejercicios Espirituales* lleva al Peregrino de Loyola, a través de la discreción de los espíritus, más que a hacer buenas elecciones, a convertirse en un ser humano a la manera de Jesús. Osuna en sus Apuntes personales para dar *Ejercicios* lo presenta de la siguiente manera:

«El objetivo que pretenden los Ejercicios, más allá de la elección o de la reforma de vida, es desencadenar en nosotros una voluntad eficaz de identificación con Jesucristo, configurando nuestra vida con la suya. A través del encuentro personal con el Amor de Dios, que se nos manifiesta “en la tridimensionalidad de su donación” como lo expresó Karl Rahner, nos disponemos a ordenar nuestra vida orientándonos hacia esa meta».⁹

⁸ Los *Ejercicios Espirituales* obtuvieron la aprobación papal mediante el Breve *Pastorales officii cura* el 31 de julio de 1548. El documento referencial de los *Ejercicios Espirituales* es el llamado texto *Autógrafo*, versión castellana conocida bajo este nombre porque contiene 33 correcciones introducidas por él.

⁹ Javier Osuna, *Apuntes personales para dar Ejercicios* (Bogotá: CIRE, 2018), 7. 9

Esta experiencia de Dios que nos lleva a configurarnos con la persona de Jesús necesariamente nos conduce al encuentro con los hermanos para ponernos a su servicio y formar comunidad. Para ello es indispensable tener presente el *Prosupuesto* [Ej 22]. Ignacio pone la confianza como condición previa a la experiencia en relación con el que da y el que recibe los *Ejercicios*. Herramienta indispensable para todas las personas que se disponen a iniciar un camino de búsqueda de la voluntad de Dios.

Desde la primera anotación Ignacio refiere que los *Ejercicios Espirituales* son un conjunto de operaciones bien determinadas como examinar la conciencia, meditar, contemplar, orar vocal y mentalmente y otras operaciones espirituales que él mismo compara con ejercicios físicos como pasear, caminar y correr [cf. Ej 1]. Con esto quiere indicar que se trata de actividades propias de la vida cotidiana que también involucran operaciones como la memoria, el entendimiento y la voluntad.

En esta primera anotación [Ej 1] menciona una serie de operaciones que conectan a la persona con su dimensión espiritual. No son acciones simplemente mecánicas o rutinarias, se refiere a «todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 2].

Aunque toda la obra está impregnada de la Tercera Persona de la Trinidad es llamativo, sin embargo, constatar que al definir los *Ejercicios Espirituales* hay un silencio intencionado respecto al término «Espíritu», debido a la presencia de los alumbrados en el contexto religioso de su época y a su experiencia en Salamanca con los tribunales de la Inquisición en 1526.¹⁰ Por lo tanto, se puede inferir

¹⁰ Lo vemos reflejado en la *Autobiografía*: «mas dice el fraile ¿de qué cosas de Dios habláis? (...). No por letras; luego por Espíritu. Aquí estuvo el peregrino un poco pensativo, por no parecerle bien aquella manera de argumentar y después de haber callado un poco dijo que no era menester hablar más de estas materias» [Au 65]. Ignacio toma conciencia de que la conversación se tornaba escabrosa porque podrían asociarlo con algunos errores de Erasmo y también caer bajo la sospecha de alumbrado. Es a partir de este episodio en el que se puede vislumbrar que el de Loyola busca el equilibrio entre los estudios académicos y la inspiración del Espíritu Santo.

que por precaución pocas veces Ignacio se refiere expresamente al Espíritu Santo, aunque en rigor teológico, estas operaciones, que él llama espirituales, no son simplemente operaciones producidas por la orientación de nuestras facultades de la memoria, del entendimiento y de la voluntad, sino por la orientación del Espíritu que habita en nosotros.¹¹

Por tanto, es posible entender los *Ejercicios Espirituales* como resultado de nuestras operaciones y potencias internas orientadas gratuitamente por Dios. Seguidamente, se intenta mostrar el modo en que la dinámica propia de los *Ejercicios Espirituales* va sentando las bases para construir y vivir en profundidad este vínculo con el Creador que nos mueve a ordenar la vida, a descubrir la forma de su actuar en nosotros y cómo nos configura a su manera.¹² Haremos un recorrido por el Principio y Fundamento, cada una de las cuatro Semanas para culminar con la Contemplación para alcanzar amor.

2.1 Principio y Fundamento

El texto del Principio y Fundamento [*Ej 23*] forma parte de los cimientos de la experiencia espiritual de Ignacio. Su formulación expresa una visión panorámica de toda la dinámica interna de los *Ejercicios*. Se trata de una percepción de cómo debería proceder y cómo procede de hecho el ser humano situado ante la voluntad de Dios sobre él.

En la redacción del texto del Principio y Fundamento [*Ej 23*], se observa que no tiene un enlace claro con las Anotaciones [*Ej 1-*

11 Cf. Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Historia y análisis* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009), 951-1009.

12 Por medio del epistolario Ignacio resalta la importancia del discernimiento espiritual en las personas que buscan descubrir la voluntad de Dios por medio de «cartas espirituales», ejemplo de ellas son las que escribió a Teresa Rejadell, a Isabel Roser, y a Francisco de Borja (cf. [*Epp I, 83-88.101.102; II, 233-237*]).

20]¹³ ni con el Prosupuesto [Ej 22].¹⁴ En el texto llamado *Autobiografía* vemos que Ignacio logra comprender espiritualmente el modo de proceder de Dios al crear el mundo [Au 29]. Siente que Dios lo estaba creando y recreando cada día manifestándole su voluntad de forma «inmediata» [Ej 15], haciéndose concreta en sus referentes eclesiales [Ej 352-365].

Al referirse a la libertad, Salin expresa que «se inscribe en la tradición teológica y mística de la Iglesia, según la cual la libertad es don del Espíritu».¹⁵ Desde la perspectiva antropológica, el Principio y Fundamento pretende subrayar la importancia de la libertad interior como *conditio sine qua non* para buscar y hallar la voluntad de Dios sobre nosotros. Pero esta libertad humana está radicalmente condicionada y espera ser liberada [Ej 21]. Por tanto, el texto del Principio y Fundamento es la expresión de la toma de conciencia de la vivencia gratuita del amor incondicional de Dios en Ignacio como punto de partida para lograr la unidad interior y así alcanzar la libertad y disponibilidad para ser enviado, «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» [Ej 23].

Arrupe confirma esta realidad al expresar que la condición adecuada ante cualquier misión debe ser la de permanecer consciente y gozosamente disponibles para ser enviados a donde quiera que haya esperanza de mayor gloria de Dios y servicio de la humanidad (CG 32). Y en su carta del 19 octubre de 1977, al hablar sobre la disponibilidad, Arrupe la atribuye a la acción purificadora y liberadora del Espíritu que impulsa a quien la posee a buscar a Dios en todas las cosas, a hacerse disponibles, a ponerse, en expresión ignaciana, «todo entero» a disposición de la divina voluntad. Es el

13 En el libro de los *Ejercicios Espirituales* las Anotaciones [Ej 1-20] son parte de una especie de prólogo y forman un conjunto de veinte disposiciones tanto para «el que los ha de dar como el que los ha de recibir» [Ej 1]. Cf. Ignacio Iglesias, «Elementos instrumentales de la experiencia de Ejercicios Ignacianos», *Manresa* 236 (1988): 237.

14 Según Arzubialde, el Principio y Fundamento fue lo último que Ignacio comenzó a escribir en París, siendo la redacción definitiva en los primeros años de su estancia en Roma, aunque el contenido expresa una experiencia vital que se remite a los días de Manresa, más concretamente a la experiencia del Cardoner.

15 Dominique Salin, «Libertad», *DEI* II: 1127.

modo típicamente ignaciano de afirmar el Absoluto de Dios y lo relativo de todo lo demás [Ej 234]. Es, sencillamente, dejarse conducir por el Espíritu.¹⁶

Es importante señalar que en el texto del Principio y Fundamento no hay referencias bíblicas explícitas, aunque sí de modo implícito, en particular las que nos remiten a ese Dios presente en toda la creación desarrollándola, amándola, bendiciéndola, cuidándola, habitándola (Gn 1-2,4a o Gn 2, 5-25; Eclo 16.24-17:32; Ps 8; 19; 90; 121; 145; Ef 1, 3-14). Y en cuanto a la libertad humana, las que nos remiten a san Pablo cuando se dirige a los filipenses invitándoles a tener una actitud libre ante la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, los honores y las alabanzas (Ef 1, 3-14; 1,15-19; 3,4-10; 4,10-13). De hecho, san Pablo nos ayuda a hacer una conexión entre el texto del Principio y Fundamento, la persona de Jesús y Dios que habita en nosotros por medio de su Espíritu:

«Conforme a la tarea que Dios me confió, yo, como buen arquitecto, puse los cimientos, y otro construye sobre ellos. ¡Pero que cada cual mire cómo construye! Pues nadie puede poner otros cimientos que los ya puestos: Jesucristo... ¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (1 Co 3,10-16)

Al indagar en los Evangelios, ponemos nuestra mirada en san Marcos cuando presenta la escena del Jordán. Al lado de Juan y su mensaje de conversión, Jesús es bautizado. Al salir del agua «vio el cielo abierto y al Espíritu bajando sobre él como una paloma. Se escuchó una voz del cielo que dijo: Tú eres mi Hijo amado, mi predilecto» (Mc 1,9 -11). La conciencia profunda de ser el Hijo amado del Padre, el predilecto, lo preparó para afrontar los fuertes dilemas con los que habría de enfrentarse en el desierto (Mc 1,12-13). Sólo desde la certeza de que Dios es su Padre y de su vínculo amoroso con Él, pudo sentirse libre para decidirse por el Reino antes que seguir las propuestas del tentador.

¹⁶ Pedro Arrupe, «Carta sobre la disponibilidad». En *La identidad del jesuita en nuestros tiempos* (Santander: Sal Terrae, 1981), 240.

Desde esta perspectiva, el Principio y Fundamento [Ej 23] es la invitación a una profunda experiencia del amor creador del Padre que nos revela nuestra dignidad profunda como seres humanos:¹⁷ somos hijos en el Hijo a imagen y semejanza del Padre (cf. Gal 1,3-5). Al mismo tiempo, se nos ofrece la posibilidad de tomar conciencia de la forma en que podemos establecer un vínculo con Él: alabándolo, haciéndole reverencia y sirviéndole desde nuestra conciencia de ser creatura [Ej 23]. Esta se constituye en el itinerario que nos permite realizarnos plenamente según el fin para el cual hemos sido creados. Otros textos de los evangelios sinópticos que nos permiten comprender con claridad la experiencia de reconocer nuestra dignidad más profunda son las parábolas del tesoro escondido y la de las perlas finas:

«El reino de los cielos se parece a un tesoro escondido en un campo: lo descubre un hombre, lo vuelve a esconder y, lleno de alegría, vende todas sus posesiones para comprar aquel campo. El reino de los cielos también se parece a un comerciante de perlas finas: al descubrir una de gran valor, va, vende todas sus posesiones y la compra» (Mt 13, 44-45)

Cuando Ignacio, en el Principio y Fundamento, pone como condición el hacernos indiferentes frente a las cosas y relacionarnos con ellas desde la libertad, supone que el ejercitante va vislumbrando el verdadero tesoro para vivir la plenitud del Creador. Por eso es capaz de relativizar, venderlo todo, para optar por la perla preciosa que está dispuesto a encontrar. En este sentido, no es fortuito que Ignacio inicie el preámbulo para hacer elección, en la Segunda Semana y en muchos otros momentos, recordándole al ejercitante la experiencia vivida en el Principio y Fundamento:

«En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima, y así cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude para el fin para que soy criado» [Ej 169].

17 Cf. Karl Rahner, *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio* (Barcelona: Herder, 1965), 17-29.

Por lo tanto, toda experiencia de discernimiento que hagamos para vivir en esa clave de vida en actitud de discernimiento nos debe llevar a vivir la experiencia del Jordán: sentirnos hijos e hijas amados y predilectos del Padre. La actitud interior de estar remitidos constantemente a esta experiencia fundamental del amor de Dios nos permite reconocer los movimientos del Espíritu en nuestra vida y en la historia y elegir siempre de acuerdo a su voluntad.

2.2 Primera Semana

Al llegar a la Primera Semana¹⁸ hay por lo menos dos presupuestos como frutos de la experiencia del Principio y Fundamento: la conciencia de participar de un vínculo muy estrecho con Dios creador y la libertad como condición para decidir e inclinarnos siempre por aquello que más consolide nuestra capacidad de permanecer en una vida en Dios.¹⁹ Sin duda alguna, la Primera Semana nos ofrece un espacio para purificar nuestras intenciones,²⁰ quitando todos los obstáculos que no nos permitan vivir de acuerdo con nuestra condición de creaturas amadas según lo insinúa García Hirschfeld.²¹ Este tiempo de los *Ejercicios* nos permite aquilatar nuestro vínculo con el Padre, recuperarlo, volver a casa en medio de una profunda experiencia de perdón y reparación que, en síntesis, es volver a recuperar la vida en comunión con Dios por la incondicional experiencia filial.

18 Es pertinente recordar que San Ignacio hizo de su experiencia espiritual un método con sus cuatro etapas precisas que llamó «Semanas». La Primera Semana trata sobre el pecado visto desde la misericordia de Dios. La Segunda Semana versa sobre la invitación del Reino, la vida de Jesús desde el misterio de la Encarnación y nuestra respuesta a la llamada, para luego profundizarla desde la Pasión y Muerte de Jesús en la Tercera Semana. En la Cuarta Semana, se considera la Resurrección de Jesús y sus efectos. Antecede a estas Semanas el Principio y Fundamento; las sucede la Contemplación para alcanzar amor. Cf. Miguel Lop, «Clases de Ejercicios y de ejercitantes según los directorios», *Manresa* 138 (1968): 55-74.

19 Cf. Javier Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios* (Bilbao: Mensajero, 2001), 29.

20 Con la acción purificadora de la Primera Semana, y en un sentido más íntimo, de todos los *Ejercicios* va penetrando la luz de Dios hasta lo más profundo de la conciencia del ejercitante [cf. *Ej* 62-64].

21 Cf. Carlos García Hirschfeld, «Los cinco ejercicios de pecados en el texto ignaciano. Claves para una hermenéutica», *Manresa* 252 (1992): 311-312.

Podríamos caracterizar estos días de purificación como un tiempo de contrastes. Lo que se contrasta en esta primera Semana de *Ejercicios Espirituales* es el obrar de Dios con nuestro propio obrar [cf. *Ej* 59]. Este contraste pone en evidencia aquello en que nos diferenciamos y distanciamos de Dios y su proyecto creador. Algo así como observarnos a través de una lupa que nos permite ver con detalle dónde no logramos que nuestro Principio y Fundamento se realice en plenitud, dónde nos descentramos de esa vida en Dios. En el tercer punto del segundo ejercicio de la Primera Semana, Ignacio invita a ese proceso de contraste:

«El tercero: mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplo: primero, cuánto soy yo en comparación con todos los hombres; segundo, qué cosa son los hombres en comparación con todos los ángeles y santos del paraíso; tercero, mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo sólo, ¿qué puedo ser?; cuarto, mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; quinto, mirarme como una llaga y postema, de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima» [*Ej* 58].

Estos ejercicios de comparación procuran disponer el espíritu del ejercitante para lograr las gracias que se piden en el primer coloquio:

«El primer coloquio a nuestra señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas: la primera para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos; la segunda, para que aborreciendo me enmiende y ordene; la tercera, pedir conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas» [*Ej* 63].

La conciencia y el conocimiento interno del pecado, en la lógica de Ignacio, se dan al compararse con el mismo Dios para tomar conciencia de su desorden: «Considerar quién es Dios, contra quién he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí; su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia» [*Ej* 59]. Pudiera parecerles a muchas personas que compararse con Dios es un despropósito y que todo ser humano que se pusiera en esa tarea estaría

en una notable desventaja o en peligro de caer en la tentación de igualarse con Dios conforme a lo que expresa Sievernich.²²

Desde la perspectiva bíblica podemos ver cómo Jesús nos muestra un camino en el evangelio de Mateo: «Os bautizo con agua para arrepentimiento, pero el que viene detrás de mí es más poderoso que yo, a quien no soy digno de quitarle las sandalias; Él os bautizará con el Espíritu Santo y con fuego» (Mt 3,11). El mismo evangelista, más adelante, pone en palabras de Jesús la siguiente expresión: «sed santos como mi Padre es santo» (Mt 5,48). No está hablando de igualarnos a Dios, sino más bien de comportarnos como él por su gracia.

En este sentido, podemos afirmar que la antropología ignaciana subyacente nunca presupone que el ser humano está dañado ontológicamente por el pecado. El desorden está presente en su vida, pero basta con ordenarla para volver a reencontrarse en plenitud con el ser de Dios que lo habita y que nunca se pierde.²³

Giuliani, al referirse al tema de la penitencia, pone particular atención en que todo el cuerpo experimenta toda clases de mociones en el proceso de los *Ejercicios*.²⁴ Para Ignacio, esta experiencia profunda de vivir en actitud de discernimiento por amor y ser plenamente conciente de las resistencias frente a un Dios que se entrega sin condiciones, puede generar, sin duda alguna, sentimientos genuinos de «vergüenza y confusión» [Ej 48], «crecido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados» [Ej 55]. Lo mismo que podemos sentir frente a una persona que nos lo ha dado todo para que nos realicemos plenamente, descubrimos que de nuestra parte no hemos respondido de la misma manera, al contrario, hemos impedido que ese plan amoroso se haga realidad. No es un llamado a la culpa que intimida y paraliza, sino la posibilidad de asumir la responsabi-

22 Michael Sievernich, «Pecado», *DEI* II: 1419-1426.

23 Cf. Pierre Emonet, «Ejercicios en tiempos de increencia. Dificultades y posibilidades de la experiencia de Dios desde el área teológico-cultural», *Manresa* 273 (1997): 307-317.

24 Cf. Maurice Giuliani, *La experiencia de los Ejercicios Espirituales en la vida* (Bilbao-Santander: Mensajero- Sal Terrae, 1990), 47-52.

lidad de lo que vivimos, «enmendándonos y ordenándonos» [Ej 63] para responder de forma renovada a esa llamada de permanecer en una vida en el Espíritu.

Las reglas de discernimiento de Primera Semana precisamente alientan al ejercitante para ganar en sensibilidad frente a la fuerza del amor de Dios y el egoísmo en su interior.²⁵ Le ayudan a descubrir que hay una tensión permanente que se expresa en mociones y frente a ellas debe identificar «las buenas para recibir y las malas para lanzar» [Ej 313].

Estas reglas son más propias de la Primera Semana porque sólo es posible empezar a comprenderlas y ponerlas en práctica al descubrir nuestro desorden y pecado, adiestrándonos en la capacidad de contrastar los efectos del mal espíritu que propone «placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales» [Ej 314], «trista y pone impedimentos, inquietando con falsas razones» [Ej 315] con los efectos del buen espíritu, el Espíritu de Dios que «da ánimos y fuerza, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos para que en el bien obrar proceda adelante» [Ej 315].

En este contexto, tiene mucho sentido el coloquio propuesto de la siguiente manera: «Mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo» [Ej. 53]. Porque las experiencias de perdón y reparación que vivimos en profundidad en la Primera Semana al conocer el rostro misericordioso de Dios, al ser restaurados y confirmarnos en nuestro Principio y Fundamento, sólo pueden producir consolación espiritual y así confirmar que hemos sido reconciliados [Ej 316].

Desde la experiencia de ser habitados por el Espíritu es posible mirar a «Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz» [Ej 53]. Cuando la persona que se ejercita toma conciencia de todo el

25 Cf. Jordi Font, «Discernimiento de espíritus. Ensayo de interpretación psicológica», *Manresa* 231 (1987): 127-147.

castigo que podría merecer por sus acciones y no los ha recibido, por el contrario, sólo recibe misericordia y amor, entonces pasa a considerar lo que Dios ha hecho por ella y a preguntarse qué puede hacer por su Señor.²⁶ Sólo en este momento el ejercitante está listo para aceptar las invitaciones del Rey que vendrán más adelante. Por ello, el paso a la Segunda Semana está marcado con una acuciente pregunta llena de honda gratitud: ¿Qué debo hacer por Cristo? Y apenas abriendo esta Semana, se encuentra con la sorprendente respuesta del Señor que espera al ejercitante para invitarlo a ser su compañero en el encargo que ha recibido del Padre. Como escribiera Isaías: «Yo soy tu Señor, tu salvador, yo te he adquirido, te aprecio, tú vales mucho para mí y yo te amo» (Is 43, 3-4).

2.3 Segunda Semana

Como se ha mencionado anteriormente, al comenzar la Segunda Semana, Ignacio de Loyola pone al ejercitante, sin muchos preámbulos, ante la realidad de sentirse llamado a participar en la construcción del Reino de acuerdo a lo que expresa García Hirschfeld.²⁷ La experiencia del amor vivida en la Primera Semana no es un acto en sí mismo, ni un acto intimista que encierra a la persona en su propio ego; sino la experiencia del amor que necesariamente lanza al encuentro del otro, de la comunidad, de un proyecto, de una Persona: Jesús.

Nuevamente nos encontramos con el recurso del contraste. Hay que comparar lo que seríamos capaces de hacer por un rey temporal, cuya causa es justa y atractiva, frente a lo que estaríamos dispuestos a afrontar por Cristo como Rey Eternal quien: «A cada uno en particu-

26 En este punto, conviene introducir el sentido de la penitencia en los *Ejercicios*. La penitencia es una forma de ascesis y de ejercicio para alcanzar el fin, siendo explícitamente alabada por Ignacio, tanto la interna como la externa [cf. *Ej* 359]. Cf. Maurice Giuliani, *La experiencia de los Ejercicios Espirituales en la vida* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1990), 47-52; Pascual Cebollada, «Penitencia», *DEI* II, 1440.

27 Cf. Carlos García Hirschfeld, «La parábola del Rey Temporal», *Manresa* 263 (1995): 123-138.

lar llama y dice: mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria» [Ej 95].

La petición precisamente es no ser sordos a este llamamiento, al contrario, ser prestos y diligentes para encontrar y cumplir la voluntad de Dios [Ej 91], lo que podría traducirse como vivir en actitud de disponibilidad. Por lo tanto, antes de discernir, debemos considerar si optamos con autenticidad por formar parte del grupo de aquellas personas que:

«Más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su Rey Eterno y Señor Universal, no solamente ofreciendo sus personas al trabajo, más aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, haciendo oblacones de mayor estima y mayor momento» [Ej 97].

Aquí encontramos una clave muy importante para los procesos de discernimiento que vamos haciendo a lo largo de nuestras vidas. Si deseamos que sean según los criterios evangélicos, siempre deben estar en el contexto del Reino y su servicio. No hacemos discernimientos espirituales para otro tipo de proyectos. Lo expresa muy bien Ignacio al escribir: «que aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba, del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige es sólo por su Criador y Señor» [Ej 184].

En la contemplación de la Encarnación, se hace mucho más explícito el plan salvador de Dios en el cual estamos siendo llamados a participar. Se invita a imaginar a las tres personas divinas sintiendo una profunda compasión por el género humano al mirar lo que les sucede a los seres humanos considerando su sufrimiento [Ej 106], lo que debe movernos a sintonizar con la decisión que toma Dios mismo en su intimidad: «hagamos redención del género humano» [Ej 107], «obrando la santísima encarnación» [Ej 108]. Justo después de la decisión trinitaria, Ignacio nos invita a contemplar a Nuestra Señora en Nazaret, que con su «sí» permite que el proyec-

to trinitario se realice en la historia. Esta, que es la contemplación mariana por excelencia en los *Ejercicios Espirituales*, es la que vuelve a permitir que el sí que le habíamos dado al Rey Eternal sea la prolongación del deseo trinitario de redimir el mundo. Se hará aún más explícito en la meditación de las Dos Banderas [Ej 136-148].

Es precisamente en este momento de los *Ejercicios Espirituales*, cuando Ignacio propone pedir «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» [Ej 104]. Esta petición presente durante toda la Segunda Semana, nos pone desde la lógica del contraste frente al referente fundamental de nuestras decisiones: la persona de Jesús y su modo de proceder.²⁸ Su vida, sus palabras, sus obras, su manera de relacionarse con las personas y las cosas nos darán los criterios fundamentales para realizar nuestras elecciones. Ignacio lo expresa así en el preámbulo para considerar estados: «Ya considerando el ejemplo que el Señor nos ha dado (...) comenzaremos juntamente contemplando su vida, a investigar y demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad» [Ej 135]. Pero no es un ejemplo que observamos para mirar cómo lo reproducimos, es necesario conocer internamente y enamorarnos para que nuestra voluntad se disponga al seguimiento y nuestras elecciones estén en la lógica del Espíritu y se obre también en nosotros la «santísima encarnación» [Ej 108].

La contemplación como modo de oración de la Segunda Semana no se presenta entonces como una metodología que se suma al inventario para hacer más variado y entretenido el trabajo del ejercitante de acuerdo a lo que describe Guillent.²⁹ La contemplación es una disposición para el encuentro y la comunión. Es una mirada transformadora, performativa, que nos va convirtiendo en aquello que contemplamos, que nos seduce y enamora. Se empieza por ver y oír. Pero no basta sólo eso, es necesario mirar. Desentrañar el misterio, no para comprenderlo, sino para insertarnos en él y

28 Cf. José Ramón Busto, «Exégesis y contemplación», *Manresa* 250 (1992): 15-23.

29 Cf. Antonio Guillent, «Contemplación», *DEI* I: 445-452.

vivirlo. La contemplación es la mirada de la persona que discierne buscando en ello vivir acorde al modo de Jesús. Su forma de tomar decisiones ya no responde al seguimiento de un manual de instrucciones, sino a la fidelidad creativa al Espíritu que habita en su interior (Rom 8,9). Después de esta experiencia, no queda otra opción que amarlo y seguirlo.

Ante la expresión que Ignacio le propone al ejercitante de «quiero y deseo y es mi determinación deliberada» [Ej 98], es necesario que purifique sus intenciones. En el camino de los *Ejercicios*, ya conocemos internamente la lógica de nuestro desorden y la forma como actúa el mal espíritu. Pero en las reglas de discernimiento más propias de la Segunda Semana, Ignacio profundiza más en el conocimiento de nuestros laberintos interiores, de nuestras heridas fundamentales, de nuestro egoísmo. Nos sorprendemos al descubrir que:

«Propio es del ángel malo, que se forma *sub angelo lucis*, entrar con la ánima devota y salir consigo, es a saber, traer pensamientos buenos y santos conforme a la tal ánima justa, y después poco a poco procura de salirse, trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones» [Ej 332].

Es en este contexto donde le encontramos sentido a la Meditación de las Dos Banderas. La petición nos ubica en la perspectiva de clarificar nuestros deseos e intenciones: «será aquí pedir conocimiento de los engaños del mal caudillo, y ayuda para dellos me guardar; y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar» [Ej 135].³⁰ Recordemos que estamos en el preámbulo para considerar estados. Ignacio nos pone de frente las tentaciones que de forma disfrazada se nos pueden presentar en el camino de seguimiento de Jesús. Nos señala los engaños del mal caudillo que ofrece riquezas y, a partir de éstas, honor. Después viene la soberbia y después de estos tres escalones todos los demás vicios [Ej 142]. Ahí está el programa del mal

30 Cf. Rahner, *Meditaciones...*, 164-172.

espíritu que hay que desenmascarar y conocer en cada uno de los discernimientos que emprendemos.

Pero de nuevo aparece Cristo como modelo. Y para reconocer su propuesta ya suponemos un vínculo íntimo con Él y grandes deseos de entregarlo todo, genuinamente, por su causa.³¹ Sólo de esta forma podemos comprender su lógica:

«Quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más ser tenido por vano y loco por Cristo, que fue primero tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo» [Ej 167].

Una vez alineadas nuestras intenciones, es necesario también calibrar nuestra voluntad y nuestro afecto con la meditación de los tres binarios y las tres maneras de humildad. ¿Qué tan libres estamos para desear y elegir sólo aquello que «más nos conduce para el fin que somos creados» [Ej 23]? Porque en el fondo, como lo observa Iglesias, lo que está en juego es nuestra libertad para atender el llamado del Rey Eternal sin más equipaje que nuestro corazón dispuesto a entregarse por la redención del género humano. Esa es la disposición del tercer binario:³²

«Quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar que también no le tiene afección a tener la cosa adquisita o no tenerla, sino que quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad; y, entre tanto, quiere hacer cuenta que todo lo deja en afecto, poniendo fuerza en no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor; de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla» [Ej 155].

Por su parte, la tercera manera de humildad, tal como lo expresa Royón³³ nos pone en el plano de asumir las consecuencias del

31 Cf. Oriol Tuñi, «El uso de los Evangelios en los Ejercicios», *Manresa* 214 (1983): 5-14.

32 Cf. Ignacio Iglesias, «Los tres binarios de hombres: texto y forma de exposición y reflexión bíblico-teológica», *Manresa* 226 (1986): 57-67.

33 Cf. Elías Royón, «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús», *Manresa* 226 (1986): 69-76.

seguimiento de Jesús hasta el extremo, configurándonos con Él y con su forma de proceder:

«La tercera es humildad perfectísima, es a saber, cuando incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo» [Ej 167].

Ignacio sabe que asumir la entrega a estos niveles no es fácil. Por eso advierte en una nota que es posible sentir afecto o repulsión ante estas exigencias del seguimiento de Jesús y no sentirnos plenamente libres e indiferentes frente a las cosas. Si esto sucede, Ignacio recomienda:

«Es de anotar que cuando nosotros sintimos afecto o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza, mucho aprovecha, para extinguir tal afecto desordenado, pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor lo elija en pobreza actual; y que él quiere, pide y suplica, sólo que sea servicio y alabanza de su divina majestad» [Ej 157].

Y sumado a esto, perseverar en la petición fundamental del coloquio propuesto para estos preámbulos: «Un coloquio a nuestra Señora porque me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su bandera» [Ej 147].

En este punto, la persona que se ejercita ya está lista para hacer elección. Ignacio no pasa adelante sin hacer un nuevo preámbulo. Es como una recapitulación. Como ya hemos dicho anteriormente, Ignacio vuelve al Principio y Fundamento. Es el punto de partida del proceso de discernimiento: ubicarnos en el proyecto creador como hijos e hijas amados/as por el Padre y plenamente libres frente a las cosas para que las consecuencias del seguimiento de Cristo den frutos desde los efectos que implica la articulación de los ejercicios de Banderas, Binarios y las tres maneras de humildad. Tal como lo presenta Corella, la persona que hace los *Ejercicios*, des-

de la identificación con Cristo pobre, compromete toda su persona a una vida en favor de los más pobres.³⁴

2.4 Tercera Semana

La Tercera Semana es un tiempo de confirmación de la elección o de la reforma de vida. Es un tiempo crucial en tanto que implica confrontarnos con las consecuencias que trae el seguimiento. Ciertamente, es un tiempo de duelo. Cuando optamos por algo, renunciamos a las demás posibilidades que teníamos delante. Dolor que debe ser elaborado en presencia de aquel que asumió una muerte de cruz, para darle sentido al sufrimiento desde la lógica de la salvación. Es la experiencia de entregarse con Aquel que por amor dio su vida.

Ignacio invita a considerar en esta semana cómo «Cristo nuestro Señor padece en la humanidad, o quiere padecer en ella» [Ej 195]. El dolor de Cristo no es un dolor ficticio. Jesús sufre en la humanidad. Es importante descubrir y sentir que nuestra propia humanidad está ahí incluida, que nuestro propio dolor y nuestras heridas son parte del padecimiento de la humanidad y que, en Cristo, el sufrimiento encuentra sentido.³⁵

Y no sólo es considerar su padecimiento en la humanidad. Ignacio también propone «considerar cómo la divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos y no lo hace, y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente» [Ej 196]. Esta es la expresión máxima de una prueba de fidelidad en medio de la sensación de ausencia total de Dios. Vivir en profundidad esta experiencia nos permite comprender la clave de la constancia y la lealtad por amor. Es una pasividad activa. Un

34 Cf. Jesús Corella, «Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu», en J. M. García-Lomas, *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1992), 155-164.

35 Cf. Peter-Hans Kolvenbach, «La pasión según san Ignacio», *CIS* 63-64 (1990): 61-71.

ejercicio de la esperanza cuando parece que todo está perdido. En nuestros discernimientos, muchas veces la hora de la verdad no está en la elección, sino en permanecer en ella cuando llega el tiempo de la entrega y de la cruz. Por eso, Ignacio en el sexto punto invita al ejercitante a «considerar que todo esto padece por mis pecados [...]; y qué debo yo hacer y padecer por Él» [Ej 197]. Es una invitación personal a tomar partido y a movilizar nuestra voluntad. No es un dolor masoquista que se agota en sí mismo, sino un dolor que se pone en la lógica del Reino, de la entrega por amor incluso y sobre todo a los enemigos (Mt 5,43-48; Lc 6, 27-38).

El sentido de todo este proceso es entender que la respuesta al amor es la fidelidad como expresión de la acción del Espíritu en medio de la entrega. En la medida en que ponemos a prueba la fidelidad, los movimientos del Espíritu confirman nuestra elección. No se trata de una confirmación en el sentido de infalibilidad, sino que va en sintonía con nuestro Principio y Fundamento. En eso encontramos la fuerza para ser fieles, porque para seguirlo en la gloria es necesario haber sido fiel en la pena, cuando «la divinidad se esconde» [Ej 196].

Para acompañar el sentido de esta Tercer Semana, Ignacio propone las Reglas para ordenarse en el comer [Ej 210-217]. En una primera mirada, estas reglas podrían llamar la atención y generar interrogantes, sin embargo ellas se presentan muy adecuadas para esta semana puesto que orientan el discernimiento que incluye la transformación de los apetitos, del disfrute y del gusto, a partir de la contemplación de la pasión. Sobre este último punto, García Hirschfeld³⁶ expresa que este ordenarse tiene relación con el discernimiento en el conjunto de los Ejercicios, pero de modo específico en la Tercera Semana, por tanto el ordenar debe llevarnos a buscar una solución práctica frente aquello que descubrimos desordenado en nosotros a la luz de la pasión.

36 Cf. Carlos García Hirschfeld, «Las reglas para ordenarse en el comer para adelante [Ej 210-217]. Aplicación de estas reglas a un tema muy actual», *Manresa* 220 (1984):195-204.

2.5 Cuarta Semana

Al llegar a la Cuarta Semana, Ignacio propone al ejercitante sentir el gozo de la resurrección: «mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, y comparando como unos amigos suelen consolar a otros» [Ej 224]. Esta es la experiencia fundamental de la Pascua. Los discípulos de Emaús después de recorrer su camino sumidos en la tristeza y la desesperanza, sienten que les arde el corazón cuando Jesús Resucitado les habla (cf. Lc 24, 13-35). Es precisamente por sus efectos cómo la experiencia del Resucitado se manifiesta en nuestra vida: «considerar cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan miraculosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos della» [Ej 223].

Los efectos de la resurrección son la vida nueva que Jesús suscita a su alrededor, las transformaciones interiores, las diversas misiones que reciben los que han visto al Señor, en una palabra: el acontecimiento pascual que cambia los corazones y las vidas. Podríamos decir «consolación espiritual» descrita en las reglas de discernimiento [Ej 316]. Tener la experiencia del Resucitado es vivir con motivos para creer, para esperar y para amar. Sin duda, vivir conforme al modo de Jesús, ordenar nuestra vida nos debe llevar a realizar elecciones discernidas desde la lógica del Reino y la contemplación de la vida de Cristo. La confirmación de estas elecciones debe ir en la lógica de la pascua: sentir una profunda consolación espiritual para vivir en el Espíritu del Resucitado.

En este sentido, Lewis expresa que desde el inicio Ignacio comprendió que la misión de los Compañeros de Jesús consistía en consolar desde el «ayudar a las ánimas».³⁷ De ahí que en la Fórmula del Instituto se diga explícitamente que cada miembro de la Compañía:

³⁷ Mark Lewis, «Ayuda de las ánimas», *DEI* I: 203-206.

«Forma parte de una Compañía fundada ante todo para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas (...) por medio de predicaciones públicas, lecciones, y todo otro ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales (...) de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos. Y también maniéstese preparado para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común, haciéndolas totalmente gratis, y sin recibir ninguna remuneración por su trabajo» [FI I].

Como podemos observar «la idea de servicio es clave en el carisma de Ignacio»³⁸ por eso, los primeros compañeros trabajaron esta mística de servicio. El servicio del Rey eterno y Señor universal fue un deseo de Ignacio. Los primeros compañeros trabajaron en este sentido; el sentir con la Iglesia [cf. *Ej* 352-370] fue, para ellos, una manera de ser misioneros de la propagación de la fe.

La experiencia de los *Ejercicios Espirituales* nos lleva a compatibilizar la experiencia íntima y personal con Dios con la experiencia colectiva de la fe. Por tanto, se necesita tener presente también que, a lo largo de los *Ejercicios*, hay una eclesiología implícita.³⁹ No es casual que la Iglesia entre en consideración en el momento central de la elección, que es el momento cumbre o clímax de toda experiencia espiritual.

En la Cuarta Semana, el Libro Autógrafo propone diversas reglas: ante todo, las Reglas de la Primera y Segunda Semana [*Ej* 313-327; 328-336]; luego las Reglas para distribuir limosnas [*Ej* 337-344]; seguidamente, las Notas sobre los escrúpulos [*Ej* 345-351] y, finalmente, las Reglas para sentir con la Iglesia [*Ej* 352-370]. En el marco de la Cuarta Semana, podemos detenernos en las Reglas para distribuir limosnas y observar su relación con las que buscan el sentir con la Iglesia. En su comentario teológico pastoral a las reglas,

38 Pedro Arrupe, «Servir solo al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra», en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos* (Santander: Sal Terrae, 1981), 293.

39 Cf. Avery Dulles, «El sentir con la Iglesia hoy», *CIS* 74 (1994): 20-36.

Kolvenbach se refiere al ministerio de distribuir limosnas y afirma que la invitación a ordenarse implica que el ejercitante se disponga a servir a Cristo en pobre en el pobre [*Ej* 167; 337-344].⁴⁰ Estas reglas son una invitación a compartir los bienes como expresión de la gratitud del amor recibido [cf. *Ej* 184] y buscando el servicio de Dios que habita en los otros [cf. *Ej* 338], estos dos aspectos ayudan a ordenar cualquier actitud de vanagloria e intimismo que pudiera darse. Desde la compasión activa, estas reglas para distribuir limosnas podrían ser un medio para ayudar a contextualizar la práctica de los *Ejercicios* tal y como aparece en los criterios que más nos conducen al amor preferencial por los demás, entre ellos los más pobres.⁴¹ En este sentido, estas reglas nos ayudan a sentir con las orientaciones actuales de la Iglesia: desde el seguimiento de Jesús pobre, somos invitados a acoger lo que nos ayuda crecer y a desechar lo que no, ello nos ayuda a ordenarnos en relación con «ayudar a las almas» y el amor preferencial por los más pobres.

2.6 Contemplación para alcanzar amor

La Contemplación para alcanzar amor⁴² es el culmen de la experiencia de los *Ejercicios*. Es la expresión plena del amor de Dios que colma a sus criaturas de su presencia, les regala el don de su Espíritu y las impulsa a ser ellas mismas expresión del proyecto creador y redentor. Después de haber vivido el proceso del Principio y Fundamento y las Cuatro Semanas, el ejercitante es invitado a abrir su corazón para que Dios lo abrace en su amor, sea alcanzado por él y lo confirme en la misión de ser puesto con el Hijo en la misión de redimir y reconciliar el mundo entregando toda su libertad,

40 Cf. Peter-Hans Kolvenbach, «Ejercicios Espirituales y amor preferencial por los pobres», *CIS* 45 (1984): 77-90.

41 Cf. José Antonio García, «Raíces ignacianas de la inserción. Recuperaciones urgentes», *Manresa* 238 (1999): 45-54.

42 Cf. Ignacio Iglesias, «La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales», *Manresa* 233 (1987): 373-387.

memoria, entendimiento y voluntad [Ej 234]. Entregarlo todo para que toda la iniciativa la tenga el Espíritu.

Ignacio inicia esta contemplación con una advertencia: «El amor se debe poner más en las obras que en las palabras» [Ej 230]. Es decir, el amor nos lanza a la acción. La experiencia reconciliadora y reparadora de la Primera Semana nos dispone y lanza a la misión de la Segunda y la entrega por amor de la Tercera. El amor de Dios es acción, impulso, fuerza; es un amor que no se contiene a sí mismo, sino que nos impulsa a participar en su misión salvadora. Y al responder de esta manera atendemos a la segunda advertencia de Ignacio: «El amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante» [Ej 231]. Por tanto, podemos afirmar que la forma propia de proceder del Espíritu es llevar a la persona a la acción y al servicio como fruto de una experiencia profunda de amor que es necesario comunicar, anunciar, hacer que se haga realidad en la historia y en la vida cotidiana.

Por eso tiene mucho sentido la petición que Ignacio propone para esta contemplación: «pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, puedo en todo amar y servir a su divina majestad» [Ej 233]. Es la conciencia plena y permanente de la presencia de Dios en mi vida y su acción creadora que su Espíritu continuamente nos lleva a poner nuestra vida en total disposición para «en todo amar y servir» [Ej 233].

El «conocimiento interno de tanto bien recibido» [Ej 233] que pedimos en esta contemplación, Ignacio lo reorienta de modo que lo podamos reconocer en todos los beneficios recibidos a nivel personal: por haber sido creados, reconciliados, y por todos los dones particulares que poseemos. Después de tomar conciencia de tanto amor recibido, sólo nos queda entregarlo todo exclamando: «Tomad Señor y Recibid» [Ej 234].

Después de esto no queda sino reconocer que todas las cosas vienen de Dios y están llenas de su presencia: «Mirar cómo Dios

habita en las criaturas» [Ej 235], «considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas esas cosas criadas sobre la faz de la tierra» [Ej 236] y «mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba» [Ej 237]. El reconocimiento del amor de Dios se hace presente en nuestra historia y en todas las cosas, nos integra en su ser y nos lanza a ser el reflejo de su amor. Esta es la experiencia de unidad que nos lleva a ser personas en el Espíritu con la capacidad de conocer constantemente su voluntad y elegir siempre aquello que más nos acerca a cumplir nuestro Principio y Fundamento.

Finalmente, se debe tener presente que, desde la espiritualidad ignaciana, el «en todo amar y servir» [Ej 233] no será en otro lugar que en la Iglesia, tal como ella estaba presente, desde los preámbulos para la elección: «Es necesario que todas cosas de las cuales queremos hacer elección sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas ni repugnantes a ella» [Ej 174].

Reflexión final

Para Ignacio, los *Ejercicios Espirituales* permiten ordenar nuestros afectos a partir de una profunda experiencia del amor de Dios, con el fin de conocer su voluntad y disponernos al seguimiento. Una experiencia integradora de todas las dimensiones de nuestra vida, que nos lleva a reconocer la presencia de Dios en todas las cosas y a sentirnos llamados a participar de su proyecto creador.

El Principio y Fundamento y la Primera Semana nos llevan a reconocernos como hijos e hijas creados y amados por Dios; reconciliados y reparados por su misericordia. Las Reglas de la Primera Semana se orientan a distinguir la consolación y la desolación, para reconocer cómo obran en nosotros. En la Segunda Semana, somos llamados a responder al amor misericordioso, a hacer parte de la misión redentora de Jesús. A través de la contemplación y el conocimiento interno de la vida de Jesús, vamos transformando nuestra vida de

acuerdo con su modo de ser y proceder. Las Reglas de la Segunda Semana nos ayudan a un discernimiento más fino en el camino del seguimiento del Señor. En la Tercera Semana confirmamos nuestro seguimiento a través de la experiencia de la cruz y la entrega total por amor. Como ayuda para esta semana, Ignacio propone las Reglas para ordenarse en el comer, que se orientan a educarnos en el gusto a partir de la pasión. A lo largo de la Cuarta Semana nos sumergimos en el acontecimiento pascual que nos conecta con la vida, con la presencia del resucitado y del Espíritu en medio de nosotros. Como parte de la vida de resurrección, el ejercitante recibe las Reglas para distribuir limosnas y descubrir el sentido solidario y social de su seguimiento del Señor y del sentir con la Iglesia. Finalmente, la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* nos dispone para la contemplación para alcanzar amor, la cual nos permite reconocer la presencia de Dios en todas las cosas, salir de «nuestro propio amor, querer e interés» [Ej 189] para «en todo amar y servir» [233].

Elemento transversal de este proceso es el discernimiento espiritual con sus notas y reglas, que posibilita el desarrollo de nuestra sensibilidad y finura espirituales para distinguir los diferentes movimientos que se dan en nuestro interior, acogiendo siempre los que vienen de Dios y nos acercan al fin para el cual hemos sido creados. Los *Ejercicios* nos habilitan para una vida en clave de discernimiento en tanto que nos entrenan para sentir y conocer dichas mociones internas, atendiendo a cuales hemos de proseguir en la vida cotidiana buscando y hallando la voluntad divina. Los *Ejercicios* también son una escuela del silencio interior, condición necesaria para sentir y conocer los movimientos del Espíritu, desde la realidad concreta donde nuestros pies pisan.

Bibliografía

- Arzubialde, Santiago. «Ejercicios Espirituales de San Ignacio, historia y análisis». Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.
- Arrupe, Pedro. *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Santander: Sal Terrae, 1981.

- Busto, José Ramón. «Exégesis y contemplación». *Manresa* 250 (1992): 15-23.
- Cebollada, Pascual. «Penitencia». *DEI* II, 1440.
- Corella, Jesús. «Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu». En J. M. García-Lozas, *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1992, 155-164.
- Dulles, Avery. «El sentir con la Iglesia hoy». *CIS* 74 (1994): 20-36.
- Emonet, Pierre. «Ejercicios en tiempos de increencia. Dificultades y posibilidades de la experiencia de Dios desde el área teológico-cultural». *Manresa* 273 (1997): 307-317.
- Font, Jordi. «Discernimiento de espíritus. Ensayo de interpretación psicológica». *Manresa* 231 (1987): 127-147.
- García, Hernán Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.
- García, José Antonio. «Raíces ignacianas de la inserción. Recuperaciones urgentes». *Manresa* 238 (1999): 45-54.
- García Domínguez, Luis María. «Cómo hacer la entrevista de Ejercicios». *Manresa* 315 (2008): 183-195.
- García Hirschfeld, Carlos. «Las reglas para ordenarse en el comer para adelante [Ej 210-217]. Aplicación de estas reglas a un tema muy actual». *Manresa* 220 (1984):195-204.
- García Hirschfeld, Carlos. «Los cinco ejercicios de pecados en el texto ignaciano. Claves para una hermenéutica». *Manresa* 252 (1992): 311-312.
- García Hirschfeld, Carlos. «La parábola del Rey Temporal». *Manresa* 263 (1995): 123-138.
- Gilbert, Joseph de. «El fin esencial de los Ejercicios». En *La espiritualidad de la Compañía de Jesús, bosquejo histórico*. Bilbao: Sal Terrae, 1995, 80-87.
- Giuliani, Maurice. *La experiencia de los Ejercicios Espirituales en la vida*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1990, 47-52.
- Guillent, Antonio. «Contemplación». *DEI* I: 445-452.
- Iglesias, Ignacio. «Los tres binarios de hombres: texto y forma de exposición y reflexión bíblico-teológica». *Manresa* 226 (1986): 57-67.
- Iglesias, Ignacio. «La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales». *Manresa* 233 (1987): 373-387.

- Iglesias, Ignacio. «Elementos instrumentales de la experiencia de Ejercicios Ignacianos». *Manresa* 236 (1988): 235-252.
- Kolvenbach, Peter-Hans. «Ejercicios Espirituales y amor preferencial por los pobres». *CIS* 45 (1984): 77-90.
- Kolvenbach, Peter-Hans. «La pasión según san Ignacio». *CIS* 63-64 (1990): 61-71.
- Kolvenbach, Peter-Hans. «Las normas de san Ignacio para los escrúpulos». *CIS* 82 (1996): 7-17.
- Laredo Quesada, Miguel Ángel. «Ecos de una educación caballeresca». En Quintín Aldea Vaquero (coord.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del Siglo XVI*. Bilbao: Mensajero, 1993, 143-150.
- Lewis, Mark. «Ayuda de las ánimas». *DEI* I: 203-206.
- Lop, Miguel. «Clases de Ejercicios y de ejercitantes según los directores». *Manresa* 138 (1968): 55-74.
- Melloni, Javier. *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao: Mensajero, 2001.
- Osuna, Javier. *Apuntes personales para dar Ejercicios* (Apuntes Ignacianos 79). Bogotá: CIRE, 2018.
- Rambla, Josep. «Orar desde la debilidad, el primer modo de orar en los Ejercicios Espirituales». *Manresa* 254 (1993): 47-59.
- Rahner, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*. Barcelona: Herder, 1965, 17-29.
- Royón, Elías. «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús». *Manresa* 226 (1986): 69-76.
- Rui-Wamba, Miguel Ángel. «Escrúpulos». *DEI* I, 790.
- Ruiz Jurado, Manuel (ed.), *Obras San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC Maior, 2014.
- Salin, Dominique. «Libertad». *DEI* II: 1127.
- Shore, Paul. «Ludolfo de Sajonia». *DEI* II, 1149-1153.
- Sievernich, Michael. «Pecado». *DEI* II: 1419-1426.
- Tejera, Manuel. «Para adentrarse en la experiencia de Ejercicios: las adiciones [Ej 73-81]». *Manresa* 271 (1997): 117-120.
- Tuñi, Oriol. «El uso de los Evangelios en los Ejercicios». *Manresa* 214 (1983): 5-14.

Apéndice

En homenaje a Juan Carlos Scannone ofrecemos la introducción –escrita por sus editores– de una obra recientemente publicada, que analiza su pensamiento, su voluntad incansable de servicio y su personalidad intelectual.

Juan Pablo Esperón y Marcos Jasminoy (eds.).
El don del pensar. Escritos en homenaje a Juan Carlos Scannone. Buenos Aires: Arkho Ediciones, 2023, 512 pp.

El miércoles 27 de noviembre de 2019 falleció el Padre Juan Carlos Scannone S.I., gran intelectual, filósofo y teólogo argentino; pero fundamentalmente una gran persona comprometida con la emancipación de las minorías oprimidas de América. Tan profundo como sencillo, encarnó la “racionalidad sapiencial” de los pueblos y fue maestro y amigo de muchos/as. A modo de homenaje, al cumplirse un año de su fallecimiento, la *Revista de Filosofía NUEVO PENSAMIENTO* (a la que Scannone estuvo vinculado desde sus inicios), dedicó un número especial a su pensamiento. Este homenaje se publica ahora como libro, buscando ser un documento bibliográfico fundamental para las futuras investigaciones de quienes se interesen por los aspectos biográficos, teológicos y filosóficos del pensamiento del Padre Scannone.

De entre las innumerables cualidades de Scannone, hay dos aspectos de su persona y capacidad intelectual que quisiéramos resaltar para abrir este volumen, ya que de alguna manera resumen también las intenciones que animan este proyecto e inspiran el título que lo encabeza: *El don del pensar*. El primero se refiere a la vocación de servicio de Scannone, a su predisposición para *dar* gratuitamente. Encarnaba, con total humildad, la figura de un Maestro, siempre dispuesto a ayudar y contribuir desde su lugar propio. La variedad de ámbitos en los que participó y donde fue influyente dan cuenta de esto. Este servicio amoroso arraigaba sobre una fe profunda en el Dios que es Amor.

El segundo aspecto, fundamentalmente intelectual, refiere a la capacidad de conciliar opuestos aparentemente inconciliables, integrándolos dinámicamente de maneras creativas. De esta actitud intelectual fundamental dan testimonio varias de las contribuciones de este volumen, donde abundan expresiones como “perijóresis”, “pensamiento analógico”, “pensamiento poliédrico”, “comunión”, “encuentro”, “diálogo”, “dinámica”, “ana(dia)léctica”, “unidad en la diversidad” y tantas otras... Detrás e impulsando tales dinámicas del pensamiento se hallaba, seguramente, también ese servicio amoroso en torno al cual giraba la vida de Scannone.

Después de que Scannone concluyera su doctorado en Filosofía en Múnich (Alemania), en 1967 bajo la dirección de Max Müller, y ya de regreso en Argentina, comienza a pensar y dar a conocer el tema de la “*liberación*” en América Latina, donde se denuncia las condiciones injustas de pobreza, subdesarrollo y dependencia, en orden a liberarse de todas esas y otras ataduras que afligen a este continente, dándole forma a la “*filosofía y teología de la liberación*”. Scannone era completamente consciente de la crisis cultural del mundo capitalista que acecha a los pueblos de nuestra América. Pero a pesar de (y en medio de) este contexto Scannone supo percibir distintas «semillas de futuro»¹ que nos muestran

¹ Juan Carlos Scannone, «Situación religiosa actual en América Latina», *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 55 (2006): 157.

que *es posible construir* ya mismo “un nuevo pueblo” de carácter auto-emancipatorio.

Las distintas facetas de Scannone (la filosofía y la teología, la pastoral y la docencia, la contemplación y la acción) se unían indivisiblemente en su persona, de manera que sería un error considerar cada una de ellas por separado, cual compartimentos estancos. Por eso mismo hemos renunciado a dividir este homenaje en partes temáticas que trataran exclusivamente de “lo filosófico”, “lo teológico”, etc. En cambio, hemos buscado reflejar lo integral y holístico de su vida y obra a partir de acercamientos variados, que respetaran asimismo la relacionalidad y el dinamismo propio de la existencia y el pensamiento de Scannone. De allí que hayamos optado por dividir las contribuciones de este volumen en cinco partes que proponen cada una un modo *diverso* de aproximación, pero siguen todas *una y la misma* cadencia: *Semblanzas y perfiles*, *Diálogos y analogías*, *Consonancias y resonancias*, *Estudios y comentarios* y *Horizontes y perspectivas*.

A estas cinco partes las preceden tres documentos. En primer lugar, incluimos una breve biografía elaborada por Juan Pablo Esperón, seguida del texto de la homilía de la misa exequial, pronunciada por Gonzalo Zarazaga S.I., y finalmente un texto inédito de Juan Carlos Scannone: «La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria». Se trata del discurso de agradecimiento al Doctorado Honoris Causa que le otorgó el Istituto Universitario Sophia (Loppiano-Firenze); discurso que él, finalmente, nunca llegó a pronunciar pero que leyó Daniel López S.I. en su lugar. En este escrito, Scannone combina metafísica y teología, buscando replantear el trascendental de la *unidad* a partir de la fe trinitaria y del tema joánico “Dios es amor”.

A continuación, vienen las cinco partes temáticas ya mencionadas. La primera parte recoge, como lo indica su nombre, *Semblanzas y perfiles* de Juan Carlos Scannone y su obra, bajo distintas ópticas. Incluimos en primer lugar el *perfil filosófico* que Jorge R. Seibold S.I. trazara con ocasión de su octagésimo aniversario. Le sigue

una semblanza muy personal cuya autora, Dina Picotti, escribió al momento del fallecimiento de su querido amigo. A continuación, la contribución de Gabriela Rebok presenta a Scannone desde “la creatividad en el pensar” y establece un “juego de espejos” entre los conceptos de lo bello y lo santo que concluye en la reivindicación de su “filosofía inculturada” como una alternativa no solo vigente, sino también promisoria dentro del panorama actual de la filosofía de la liberación. Cierra esta primera parte una *semblanza literaria* a cargo de Cecilia Avenatti de Palumbo, que pone de relieve el aporte de Scannone al diálogo entre la teología y la literatura a través de la mediación de la filosofía.

La segunda parte, *Diálogos y analogías*, incluye las contribuciones de tres reconocidos intelectuales del ámbito latinoamericano: los filósofos Roberto Walton y Mauricio Beuchot y el teólogo Carlos María Galli. Los tres establecen un *diálogo* entre la filosofía de Scannone y sus propias ideas, poniendo el foco en el concepto de *analogía*. En el caso de Walton, el interés se orienta hacia la fenomenología de la religión y la metafísica; en el caso de Beuchot, a la hermenéutica analógica y a la posibilidad apenas sugerida de una fenomenología analógica; en el caso de Galli, a las convergencias analógicas entre una doble lógica filosófica – fenomenológica y metafísica – del don y una doble reflexión teológica acerca del Don – como Misterio Santo de Dios y Espíritu Santo –.

La tercera parte está conformada por cinco capítulos que destacan *Consonancias y resonancias* de diversas tradiciones en el pensamiento de Scannone. El título lo tomamos de una feliz expresión usada por Federico Viola y Luciano Maddonni en el primer capítulo de esta parte, en el que los autores confrontan la noción de *praxis ético-histórica* en Scannone con la tradición de la pragmática lingüística contemporánea. El segundo capítulo, a cargo de Emiliano Fallilone, evalúa la noción de *justicia como don* en la tradición de la filosofía del don francesa – particularmente en Jacques Derrida y Jean-Luc Marion –, a partir de la anadialéctica y el posicionamiento desde las víctimas propuestos por Scannone, para intentar

pensarla en clave de praxis y proyecto alternativo. En el tercer capítulo Blas A. Giménez brinda un homenaje a las enseñanzas de Scannone en la universidad de San Miguel sobre filosofía de la religión y, de manera especial, sobre Teodicea clásica, medieval, moderna y contemporánea. Para ello, ofrece un análisis de la tesis de la cuarta antinomia kantiana, cuya demostración se ubica dentro de la historia de la metafísica moderna clásica. El cuarto capítulo, a cargo de Fernando Proto Gutiérrez, busca elucidar la relación entre las categorías de “haber” y “estar”, a fin de re-pensar el método analéctico desde las perspectivas filosóficas de Juan Carlos Scannone y de Agustín de la Riega. Cierra esta parte el trabajo de Miguel B. Esperón, que rastrea en la tradición jesuita y en la teología mística de San Juan de la Cruz los orígenes del ideal de “contemplación en la acción” que sostenía Scannone.

Los capítulos de la cuarta parte, *Estudios y comentarios*, profundizan en aspectos puntuales de la obra de Scannone, deteniéndose cada uno en un momento diferente de su trayectoria. Iván Ariel Fresa se enfoca en el *primer Scannone*, en particular en los conceptos de liberación, pueblo y religión, en cuyas formulaciones iniciales aparece ya lo esencial del proyecto de pensamiento que se desplegará a lo largo de su trayectoria intelectual. El segundo capítulo, a cargo de Ignacio Puiggari S.I., también se concentra en el concepto de liberación, poniendo como clave interpretativa el acontecer y el movimiento de la *negatividad*; se basa sobre todo en cuatro textos escritos por Scannone en diferentes décadas, analizando de esta manera un recorrido de más de 30 años, en el que se verifica cómo este tema resulta clave para el entramado de su propuesta reflexiva. La contribución de Jorge Balladares-Burgos ofrece un acercamiento desde una antropología filosófica inculturada al “nosotros” como sujeto emergente de América Latina; recoge diferentes fuentes bibliográficas de la obra de Scannone comprendida entre 1977 y 1999. Por su parte, Matías Zielinski analiza el entrecruzamiento de las nociones de “Nuevo Pensamiento”, analogía e inculturación en las formulaciones más *maduras* de las filosofías *de la religión y de la historia* elaboradas por Scannone. Concluye esta parte el comentario de

Graciela Ritacco al discurso de aceptación del Doctorado Honoris Causa, que publicamos en el presente número. Queremos agradecerle especialmente por habernos cedido dicho texto, que no solo es valioso de por sí y se presenta al gran público por primera vez, sino que además permite situar en contexto el estudio de Ritacco y asimismo las contribuciones de Avenatti y Galli, que también lo citan.

Concluimos con una quinta parte, *Horizontes y perspectivas*, que presenta “nuevos temas” iluminados por el pensamiento de Scannone. María Cristina Greve presenta la noción de comunidad de Roberto Esposito, a quien propone ubicarlo, por su método, punto de partida y recorrido, dentro de lo que Scannone llamaba “Nuevo Pensamiento”. Por su parte, Zulema Pugliese expone el paradigma transhumanista como promesa de mejoramiento humano y pone en cuestión su fundamento ético, desarrollando una reflexión de carácter ético que tiene como faro la cita de Scannone que le sirve de epígrafe.

Como resulta de las secciones presentadas, entonces, este volumen recorre de manera novedosa, pero sin descuidar el rigor científico, diversos aspectos del pensamiento del Padre Scannone.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

MARK JOSEPH ZAMMIT. *Lucio Gera y la Teología del Pueblo: en las raíces del Papa Francisco*. Madrid: Universidad de Comillas, 2023, 331 pp.

Esta obra, de nuestro colega de la Facultad de Teología de la Universidad de Malta, es una excelente introducción al pensamiento del gran maestro de teología argentino. Zammit analiza toda la obra publicada de Gera, destacando el aspecto contextual en su modo de hacer teología. Dimensión que tiene como coordenadas la evangelización, la promoción humana y la liberación integral. Gera se destaca como uno de los teólogos que recibe la luz y el método del Concilio Vaticano II, ofreciendo desde América Latina un aporte singular.

Nuestro autor maltés acierta al examinar la noción de liberación integral, integrando las categorías de persona y pueblo, mostrando cómo el teólogo argentino sale del peligro de entender la cuestión desde la autonomía del individuo – posi-

ción cómoda para el positivismo moderno-, cuanto de entender el sujeto anulado en las fuerzas de la masa –superando el colectivismo moderno-. A su vez, este punto de partida le permite dejar en claro uno de los aportes originales del pensamiento de Gera: una eclesiología que integra los problemas antropológicos.

Por otro lado, esta obra muestra una de las características más destacadas del pensamiento de Lucio Gera: aliar una reflexión especulativa muy fina con la lealtad al magisterio. La obra escrita de nuestro autor es, en gran parte, una contemplación del magisterio de la Iglesia como órgano del Espíritu. Ingresamos en una auténtica hermenéutica del momento magisterial de la teología logrando ponerlo en una rica conversación con la vida del Pueblo de Dios.

Pero la clave de este libro, y que representa su aporte más sustantivo, se encuentra de los capítulos 4 al 7. En este tramo analiza la relación entre la persona y el pueblo en el centro de la misión evangelizadora. Es de una peculiar importancia pues muestra la necesaria reciprocidad entre estas categorías en la reflexión del teólogo argentino. En relación a esto analiza la noción de dependencia en dos perspectivas interconectadas: dependencia y poder político y dependencia y pobreza. Como consecuencia de este camino accede a la noción de liberación que integra la perspectiva cultural. En efecto, la mirada que Gera tiene del problema supera la dialéctica del espíritu cuanto la de la historia, para reposar en la lógica de la conversión. Es aquí donde el encuentro entre el evangelio y la cultura es proveedor de una auténtica liberación. Finalmente, y como punto de llegada, la promoción humana será el resultado de la fe como encuentro, como experiencia que compromete al ser humano con la totalidad de su realidad integrando la transformación de lo temporal.

Como en toda investigación muy abarcadora, su fortaleza deberá encontrarse en la armonía y la articulación. Algunos temas podrían ser objeto de mayor profundización, sin embargo, para quien quiera una introducción al pensamiento de Gera, aquí está la obra. Resuelve de modo ordenado, y con disposición temática, la propuesta de un teólogo, cuya profundidad -a la que no es ajena una intensa erudición- brota, sin embargo, de la contemplación sapiencial.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

<https://orcid.org/0000-0002-9572-9982>

GIANNI LA BELLA. *Eduardo Francisco Pironio. Biografía de un cristiano latinoamericano*. (Prefacio del Papa Francisco). Milán: Guerini e associati, 2023, 267 pp.

El cardenal argentino Eduardo Pironio (1920-1998) fue uno de los protagonistas de la Iglesia en América Latina durante el siglo XX. Su influencia en la renovación del catolicismo latinoamericano es indiscutible. Además de las actividades que desarrolló como obispo en Argentina y en América Latina fue uno de los más estrechos colaboradores de Pablo VI y Juan Pablo II en el Vaticano; un referente ineludible para los Papas a la hora de tratar y decidir sobre los asuntos del continente. Pironio desempeñó un rol central en la configuración de los cambios de la Iglesia en el siglo XX. Fue uno de los artífices de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia) en 1968, uno de los hitos más relevantes en la recepción del Concilio Vaticano II en el continente que marcó las siguientes décadas de la Iglesia en América Latina.

Este libro es una excelente y novedosa biografía del cardenal Eduardo Pironio basada en

la consulta de documentación inédita de archivo. Ella nos abre, a través de una lectura ágil y atrapante, hacia aspectos desconocidos de la vida de Pironio.

La obra comienza por tratar las cuestiones relacionadas a su ambiente familiar, la vocación y los estudios de Pironio en su Argentina natal, así como sus primeros pasos como profesor y rector en el seminario metropolitano de Buenos Aires, y pronto también como obispo auxiliar de la arquidiócesis de La Plata. La obra se adentra luego en sus funciones como secretario, y luego presidente, del CELAM, en la consolidación de una relación de amistad con el Papa Montini, la Conferencia de Medellín, y su nombramiento como obispo de Mar de Plata. Los años setenta estuvieron marcados en América Latina por la violencia de las guerrillas, los regímenes militares dictatoriales y el surgimiento de la teología de la liberación. La Iglesia no estuvo ajena, ni en forma pasiva ni activa, a estos complejos procesos.

Tampoco Pironio. El libro hilvana la biografía de Pironio en estos difíciles años de la vida de la Iglesia en medio de los procesos de violencia y la dramática historia del terrorismo de Estado. Pasado el tiempo complejo, Gianni La Bella recorre los últimos años de Pironio como Prefecto de la Congregación para la Vida Religiosa y Presidente del Consejo para los Laicos en el Vaticano.

Esta biografía tiene la virtud de ir detrás de los acontecimientos que ocurren en un primer plano, para destacar y ayudarnos a comprender aspectos y dimensiones que marcaron los procesos históricos y eclesiales del continente. Quien no esté familiarizado con la historia de la Iglesia en América Latina podrá encontrar en esta biografía de Pironio todos los acontecimientos, vicisitudes y procesos históricos de su vida insertos en la realidad socio-política-eclesial del continente. El historiador Gianni La Bella conoce profundamente las vicisitudes de la Iglesia en América Latina durante el siglo XX. En 2020 publicó una interesantísima *Historia de América Latina contemporánea* (Milán). El autor logra en esta obra adentrarse en los complejos desarrollos políti-

cos-sociales y eclesiales latinoamericanos, pero sin quedar aislado en América Latina.

Su conocimiento de las relaciones de la Iglesia de América Latina con el Vaticano nos lanza a una comprensión distinta de la importancia de la Iglesia latinoamericana para la Iglesia global. Muchas de las cuestiones tratadas echan luz sobre el origen del rol de la Iglesia latinoamericana en el siglo XXI. No extraña por esta razón que el Papa Francisco haya querido destacar este trabajo a través de un prefacio de su puño y letra. Gianni La Bella logra en esta obra, fiel a su estilo, llevarnos a una comprensión integral de la historia de América Latina siguiendo la vida del cardenal Pironio.

FEDERICO TAVELLI

<https://orcid.org/0000-0001-8009-071X>

MAURO GAGLIARDI. *Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger. Un contributo indiretto all' sinodalità*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – IF Press, 2023, 157 pp.

En septiembre de 2022, los dos círculos de estudiantes de Joseph Ratzinger –el antiguo y el nuevo– se reunieron en Roma para reflexionar bajo el lema *Verdad vinculante y nuevos desarrollos de la doctrina de la Iglesia*. En ese marco, el profesor italiano Mauro Gagliardi fue invitado a presentar una ponencia, que luego derivó en el libro que aquí se reseña.

La obra comienza con un detallado estudio, fundamentalmente diacrónico, de la teología de la revelación de Joseph Ratzinger: la tesis de habilitación (c.1), los años del concilio (c.2), el inmediato posconcilio (c.3), los escritos de madurez (c.4) y la etapa episcopal (c.5). Luego aborda la cuestión hermenéutica (c.6), que en Ratzinger aparece relacionada sobre todo con la interpretación de la Escritura. Por último, se concentra en el desarrollo doctrinal (c.7), pero ya no tanto *en* el pensamiento del teólogo alemán, sino más bien *a partir* de él. El propio au-

tor explica la razón del cambio de perspectiva: ocurre que Ratzinger casi no se ha expresado *in recto* sobre ese tema. De allí que Gagliardi ensaye una reflexión de cuño ratzingereano sobre el desarrollo doctrinal, recapitulando buena parte de lo que ya había expuesto anteriormente. Cabe concluir entonces que, si bien todo el libro resulta interesante, es evidente que el último capítulo se destaca por su originalidad.

La lectura resulta amena porque la redacción es clara. El autor no sólo conoce bien la obra de Ratzinger, sino que es capaz de ofrecer una interpretación fina, históricamente situada, reveladora de matices, e incluso de límites. El texto tiene, además, la virtud de entrar en diálogo con el contexto eclesial contemporáneo. Lo hace de manera discreta pero inequívoca. La contribución *indirecta* a la sinodalidad, tal como indica el subtítulo, consiste en mostrar que el desarrollo dogmático au-

téntico no puede desentenderse de la Escritura, ni de la Tradición, ni del Magisterio.

En resumen: Gagliardi profundiza en la teología fundamental de Joseph Ratzinger, evitando expresamente referirse a Benedicto XVI. El resultado tiene dos caras: por un lado, muestra el pensamiento de un autor concreto del siglo XX, que a lo largo de los años permaneció fiel a sus intuiciones de juventud; por otro lado, prolonga el pensamiento de ese mismo autor, dándole voz en las corrientes discusiones teológico-pastorales de la Iglesia del siglo XXI. Por ende, el libro puede interesar no sólo al investigador de la obra de Joseph Ratzinger, sino a todo aquel que se dedica a la teología sistemática.

ANDRÉS DI CIÓ

JON FOSSE. *Septología*. Buenos Aires: Seix Barral – De Conatus, 2023, 788 pp.

Podemos imaginar un fiordo, en la Noruega de Jon Fosse, ahora Premio Nobel. El agua es calma.

Ahora le damos la palabra a Asle, personaje central: Hablo siempre en presente. La primera palabra es siempre y. Navego. Y pienso.

Septología

Aquí parece significar siete palabras.

¿Qué significa cada una? Cada una está vista como una participación de la Palabra. Pero la maestría de Fosse consiste en ir siguiendo los niveles de participación del Bien, sin negar la muerte, sin negar la fragilidad de las relaciones humanas. La visión del ser como participación del Ser está cerca de la mística de Meister Eckhart,

Si somos desde una Palabra, como dice Hölderlin, se podría esperar que nos escucháramos unos a otros. Fosse prefiere subrayar la soledad de casi todos sus personajes, y la pobreza

de sus relaciones, con un par de excepciones: Ales, mujer y musa inspiradora, amada como Dulcinea, y Dios, vivido como Padre paradójico, necesitado como “Kyrie eleison que tengas piedada de nosotros”.

Septología I: El otro nombre

Parece que Fosse nos desafiara a encontrarlo, y a descifrarlo. Fuera de un Ásleik parecido a Sancho Panza, fuera de una pareja sin nombre, resuena el de Asle, que fue quien fue amado por su novia Ales, y pasó de ser un pintor decorativo, a pintar como luz la verdad que encuentra en las imágenes de su interior:

«Y siempre, siempre, es la oscuridad del cuadro lo que más luce, y pienso que quizá por eso Dios está más cerca de la desesperación, en la oscuridad; ahora bien, cómo entra en el cuadro esa luz que claramente pinto, eso no lo sé...»

El libro abre con una imagen de la cruz de San Andrés,

pintada por Asle. El clima es invernal; el tiempo es el de Navidad.

...el gran silencio es Dios y que es en el silencio donde se puede oír a Dios

El fiordo, como un espejo doble o triple que refleja, invierte y multiplica el mismo nombre nos muestra aquí otra imagen: un Asle distinto, imaginado por el Asle que dice yo. Me parece que un rasgo marcado es el temblor, o la bebida, o el delirium tremens. Una conjetura que no termina de cerrar: ¿estamos frente a un Asle anterior, que bebía? Duplicando la imagen como la montaña se refleja en el agua, un Asle encuentra al otro, borracho y caído en la nieve. El recuerdo de la conversación sirve para mostrar dos matrimonios fallidos y tres hijos grandes de Asle. Su internación en el hospital se presenta con humor, por un lado, como obsesión de quien siente que debe ir a visitarlo, por otro. Dijo Nietzsche «¿en alemán y claramente? ¡Por favor!» Digo: ¿en noruego y claramente? ¡por favor!

Cierra la primera parte un diálogo con el texto alemán de

Meister Eckhart “si yo no existiera, Dios no sería”. La interpretación difiere de la de Hegel, porque afirma tanto el existo como él es de Dios.

La última línea es la del Ave María.

Septología II: El otro nombre

De nuevo, la primera palabra es Y.

Con la misma urdimbre del texto o tejido anterior, Fosse va tejiendo una trama distinta.

En esta parte del fiordo, la luz es un elemento que guía, porque el personaje central es un pintor. El presente es aquí el de la infancia. ¿Por qué Fosse nombrará la Madre con mayúscula? La relación no es de las mejores...

Asle escapa por poco de un abuso por parte de un vecino perverso, quien le da tres coronas para que no cuente nada.

Septología III: Yo es otro

Pero la Madre encuentra las tres coronas y lo acusa de haberlas robado. Después de otros recuerdos de adolescencia hay una escena en la cual un Asle, tirado en la nieve, perdiendo

sangre, casi vive un tránsito luminoso y apacible

Septología IV: Yo es otro

El juego es ahora mirar hacia la imagen en el fiordo como algo otro. El reflejo mira hacia un pasado en el cual Asle se había propuesto darse de baja de la Iglesia Estatal

«porque el cristianismo que predicán sólo sirve para atormentar a la gente»

Luego, con Ales, es recibido en la Iglesia católica, donde ve que

«en la eucaristía...se sacrifican tanto Cristo como los que participan en ella»

El capítulo cierra con un enigmático pasaje sobre la pureza de la palabra de Dios

Septología V: Yo es otro

El otro se refleja en las olas del fiordo de varios modos: uno es el yo de los errores juveniles que lo llevaron a la cárcel; otro es el del joven enamorado de Asle. Y Fosse trae a un Tocayo, igual hasta en la ropa, pero un poco mayor.

Un desarrollo de este tema fue el de Ricoeur: *Soi même com-*

me un autre. Si no se trata de una identidad idem o unívoca como $A=A$, tampoco de una alteridad equívoca como $A \neq A$, sino de una otredad análoga. Ricoeur siguió esta cuestión en *Caminos del Reconocimiento*.

Septología VI: Un nuevo nombre

No está dicho, sino sugerido por los *acta et passa* con las personas que traman su historia, Liv, Siv, Ales, Dios...y el perro Brage.

El capítulo cita una referencia a sí mismo de Nietzsche: “Sólo loco, sólo poeta” Como clave de lectura, tal vez señale otros puntos de vista distintos del de la razón.

Septología VII: Un nuevo nombre

Asle está rezando, en su lengua materna y en latín. ¿Ante quién está rezando? Las palabras de la oración lo dicen: Padre nuestro que estás en el cielo...

Asle piensa –escuchando al Maestro Eckhart– en algo anterior al nacimiento, tal vez el nombre que el Padre soñó para él.

Ha repasado su vida con
luces (Ales) y sombras (Liv)

...y una bala de luz azul se
incrusta en mi frente y estalla y
digo vertiginosamente para mis
adentros Ruega por nosotros pe-
cadores ahora y en la hora

LUIS M. BALIÑA
[https://orcid.org/0000-
0002-9871-2537](https://orcid.org/0000-0002-9871-2537)