

revista **TEOLOGÍA**



ISSN 0328-1396

Tomo LXI • N° 145 • Diciembre 2024

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

Concordia 4422 (C1419AOH) - 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
- Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas

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: 0720575020000000226718

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 • Nº 145 • Diciembre 2024

Sumario

Nota del Director..... 7

Clara María Temporelli

Desde el corazón de la Iglesia: Mártires cristianas de ayer

Mujeres no olvidadas 9

Sergio Sarza

Meister Eckhart (c. 1260-1328): Los hechos históricos

y su influencia en el modo de aproximación

a los autores místicos y sus obras 35

Juan Guillermo Durán

Formación moral del confesor. Casuística y literatura penitencial

novohispana del siglo XVI. Un ejemplo significativo:

El “directorio de confesores y penitentes”

del III Concilio Mexicano (1585) 61

María Marcela Mazzini

Atender a lo sagrado. Profundizando en la mística de lo cotidiano ...121

Mauricio Damián Larrosa

De lo urgente a lo importante. Prevención de abusos

y sinodalidad 143

Fredy Parra

El mal en el pensamiento de Emmanuel Levinas..... 167

<i>María Soledad Paladino</i>	
Natural law: A legacy of <i>Veritatis Splendor</i>	195
<i>Samuel Velásquez-Serrano</i>	
Teología moral transdisciplinar en clave de sinodalidad: una vi- sión latinoamericana y del Caribe	225
<i>Gabriela María Di Renzo</i>	
Las mujeres mayores en América Latina. Un análisis interseccional	245
<i>Apéndice</i>	
<i>Carlos María Galli</i>	
El desborde de la Teo-logía en la vida y el exceso de “la vida” en la Teología	269
<i>Notas bibliográficas</i>	303

Nota del Director

Este número de la revista Teología nos ofrece un sugerente abanico de investigaciones. Ellas dan cuenta del momento eclesial que vivimos, signado por la búsqueda, la pluralidad y el afianzamiento del diálogo como posibilidad fundamental para mostrar la peculiaridad del mensaje de Jesucristo.

El temario de la propuesta nos permite soñar con un cristianismo que acoja las tensiones de un momento histórico en peligro de colisión. En este sentido, el carácter universal del mensaje de Jesucristo no nos convoca a una perspectiva monolítica, sino que nos hace soñar con una convivencia en legítima tensión donde todos aportemos a la belleza del bosque con diversas fragancias, espesuras y sonidos. Las más bellas melodías incluyen notas y velocidades diversas. Una fuga y un adagio no se oponen. Y el silencio ocupa un lugar decisivo para engrandecer la experiencia.

Las tres contribuciones que abren nuestra propuesta nos ubican en distintos momentos de la historia subrayando el aporte de variadas formas de existencia eclesial ante desafíos muy concretos.

Las tres investigaciones que continúan sitúan nuestra atención en tres desafíos vitales: lo cotidiano, las relaciones y el problema del mal. Vivir conectados al hoy sin quedar atrapados en el tedio y construir relaciones sanas que no enmascaren la utilización del otro, desde las distintas formas de abuso que surgen de la libertad lastimada, son cuestiones que nos abren al problema de aquello misterioso que acontece como agente de disgregación y que llamamos el mal.

Finalmente ofrecemos tres artículos en los que el escenario moral enciende sus luces. En primer lugar un sugerente planteo sobre la cuestión de la ley natural; seguidamente, una lectura situada y transdisciplinar de la cuestión moral; finalmente se presta atención a un sector vulnerable de la población: las mujeres mayores.

Incluimos en nuestro número un apéndice con la última *Lectio brevis* del Dr. Carlos Galli, al iniciar el último año de su servicio decanal. En efecto, a partir del mes de septiembre, está al frente de nuestra Facultad el profesor Gerardo Söding, acompañado por la Dra. Marcela Mazzini como vicedecana. Es la primera mujer que ocupa un cargo directivo en la historia de la Facultad. Pedimos al Señor por los tres.

Como siempre un conjunto de recensiones bibliográficas corona la propuesta de nuestra revista.

En nombre de todo el equipo de la revista *Teología* y de su Consejo les deseo una Feliz Navidad. Que el año que viene manten-gamos vivo, en nuestras vidas, el don de la esperanza.

Desde el corazón de la Iglesia: Mártires cristianas de ayer *Mujeres no olvidadas*

CLARA MARÍA TEMPORELLI*

Universidad Católica de Córdoba - Argentina

Unidad Asociada a CONICET

claratemporelli@yahoo.es

Recibido 20.07.2024/ Aprobado 22.08.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003.2268-3167>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p9-34>

RESUMEN

En este escrito haremos memoria de las mártires dejándonos iluminar por estas mujeres de comienzos del cristianismo, su situación, su contexto socio-cultural, eclesial, su realidad de mujeres. El tratamiento dispensado al cuerpo femenino en los relatos de martirio, entre los siglos I al IV d. C., permite presentar a las mártires como la subversión de la debilidad y fragilidad de su sexo (*infirmittas sexus*), y la violencia deliberadamente experimentada por ellas, como vía por transgredir el orden social.

Trataremos de realizar una aproximación al sentido del martirio cristiano. Analizaremos el martirio de algunas santas, tanto desde el punto de vista formal como observando su significado y fundamentación en las fuentes literarias.

En este estudio confirmamos el puente existente entre el martirio de Jesucristo, los mártires y las mártires, ellos y ellas forman una nueva genealogía, son descendientes de Jesús y martirizados como Él; los une una misma identidad de fe, de fortaleza e integridad para entregar la vida y recordarnos que detrás de todo martirio hay un asesinato.

Palabras clave: Mujeres mártires; Cuerpo; Torturas; Violencia sexual

* La autora de esta contribución es Doctora en Teología Sistemática por la Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, España; posee una Diplomatura en Donna e Chiesa, por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma. Es además Licenciada en Teología Bíblica: Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. Se desempeña, actualmente, como investigadora de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina -Unidad Asociada a CONICET, profesora de la Diplomatura en Actualización Teológica en el CEBITEPAL (CELAM) y en Cristianismo y Justicia (Barcelona).

**From the Heart of the Church:
Christian Martyrs of Yesterday
*The Unforgotten Women***

ABSTRACT

In this paper we will remember the women martyrs, allowing ourselves to be enlightened by these women of early Christianity, their situation, their socio-cultural and ecclesial context, their reality as women. The way in which the female body is treated in the accounts of martyrdom between the 1st and 4th centuries AD, allows us to present the women martyrs as the subversion of the weakness and fragility of their sex (*infirmitas sexus*), and as victims of the violence deliberately experienced by them for transgressing the social order.

We will try to approach the meaning of Christian martyrdom and we will analyse the martyrdom of some female saints, both from a formal point of view and by observing its meaning and foundation in literary sources.

In this study we confirm the existing bridge between the martyrdom of Jesus Christ, the martyred men and women, who form a new genealogy: they are descendants of Jesus and martyred like Him. They are connected by the same identity of faith, strength and integrity to give their lives and to remind us that behind every martyrdom there is a murder.

Keywords: Women martyrs; Body; Tortures; Sexual violence

1. Introducción

Asumimos este tema del pasado cristiano para valorar el papel de la mujer por lo que significó su rol y contribución en la iglesia de los primeros siglos. Trataremos de explicar y analizar el martirio femenino y su relación con la mujer en el mundo antiguo, dentro del contexto de las distintas olas persecutorias que se dieron durante el Imperio Romano.

Para conocer la situación y el papel de la mujer en las comunidades cristianas en los primeros siglos del cristianismo, para ello hemos de comprender las llamadas Actas de los Mártires.¹ En ellas las mujeres ocupan un lugar secundario respecto a los varones, en cuanto son muy pocas las actas que se nos han transmitido en las que sus

¹ Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires* (Madrid: BAC, 1987).

intérpretes sean mujeres.² Para llegar a nuestro eje central es preciso abordar ciertas temáticas: la visión y el pensamiento de las sociedades patriarcales sobre la mujer; el contexto social-histórico en el que surge el cristianismo; la realidad del martirio cristiano; las persecuciones, acusaciones y torturas; el valor que cobran las mártires al reivindicar su libertad personal y su compromiso de fe hasta las últimas consecuencias.

El pasado nos permite apreciar la dignidad de las mujeres cristianas a partir de la figura de Jesús y su relación con ellas. Entrar en detalle sobre ello sería desviarnos de nuestro foco.

El martirio y las torturas sufridas por estas personas fue algo novedoso, ya que al parecer no se encuentran registros durante este período histórico de persecuciones hacia grupos determinados de personas que defiendan una idea o creencia, dando su vida como testimonio por sus ideales, o por una persona en particular, causando un impacto a nivel social, como bien lo planteó San Justino (100/114-162/168) en sus *Apologías*.³

2. La mujer en la antigüedad y su enfoque patriarcal en la cultura greco-romana y judía

El pensamiento griego: origen de la cultura occidental a partir de mitos, estableció las bases patriarcales que perviven en estereotipos creados durante siglos. Lo mitológico acentuó lo femenino como engañoso y lo masculino como valiente y honrado, por lo mismo superior y ante quien la mujer debe permanecer sometida. Colecciones clásicas como *La Teogonía*, de Hesíodo, *La Ilíada* y *La Odisea*, de Homero, favorecieron la racionalización patriarcal u otros ejemplos como los mitos de *Gea y Urano*; *Rea y Cronos*; *Apolo*

2 Cf. Amparo Pedregal, «Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino», *Studia historica. Historia antigua* 18 (2000): 277-294.

3 Cf. Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos y Apologistas griegos siglo II* (Madrid: BAC, 2010).

y *Dafne* ejemplifican la rivalidad por el poder entre dioses padres e hijos, y la violencia física para el sometimiento sexual de las diosas. Historias puestas en textos e imágenes desde el siglo VIII a.C.

Grecia fue dominada por el Imperio Romano (146 a.C.), compartiendo una característica común: sus culturas dividían el mundo conforme al género: todo era femenino o masculino. Lo masculino tenía preponderancia sobre lo femenino. Lo público quedaba reservado a los varones y lo privado: familia y casa a las mujeres.

Igualmente, el pueblo judío relegaba a la mujer al mundo privado:

«... la realidad de la mujer se resumía en un ser sin derechos, en eterna minoría de edad, [podía ser] repudiada por su marido, confinada en su casa, con muy escasas posibilidades de mantener contactos sociales, alejada del templo en ciertos días a causa de las leyes de pureza ritual, relegada a un espacio del templo, sin derecho a la enseñanza de la ley..., se encontraba en un paradigma de marginación. Jesús sale de su círculo para acercarse a ellas y ofrecerle la universalidad de su amor y perdón».⁴

En el marco jurídico la mujer se encontraba ligada al derecho de propiedad equiparada con la posesión de seres u objetos: «No desearás la mujer de tu prójimo, no codiciarás la casa, ni la heredad, ni el esclavo, ni la esclava, ni el buey, ni el asno, ni cosa alguna de las que son tuyas» (Dt 5,21). En la vida cotidiana era una pieza en las negociaciones entre las familias antes de concertar matrimonio. El marido era su “poseedor” legal (Ex. 21, 3, 22; Dt. 24,4), y la mujer era la “posesión” del marido (Gn. 20,3; Dt. 22,22). Acentuando el carácter contractual del matrimonio y regulando el comportamiento sexual hacia la procreación.⁵

A pesar de estar limitada al ámbito privado, la Historia Antigua nos ha proporcionado nombres de mujeres influyentes en el Antiguo y Nuevo Testamento, como en la historia de la humanidad.

4 Esperanza Bautista, *La mujer en la iglesia primitiva* (Navarra: Verbo Divino, 2002), 52.

5 Cf. Lluís Duch y Joan- Carles Mèlic, *Escenarios de la corporeidad, antropología de la vida cotidiana 2/1* (Madrid: Trotta, 2005), 79.

Las actitudes de Jesús, con las mujeres, supuso un cambio significativo, al igual que las misiones de Pablo que proporcionan abundantes nombres de quienes lo acogieron en sus casas, le apoyaron económicamente, colaboraron en la evangelización, en las reuniones de comunidades abriendo y acogiendo en sus hogares a los nuevos cristianos/as; responsabilizándose de las asambleas domésticas y sus comunidades.

En el ámbito religioso en Grecia durante las grandes festividades religiosas las mujeres tenían en la calle cabida e importancia; en Roma:

«El culto... estaba dividido en dos ámbitos: público y privado, donde la función principal siempre recaía sobre los varones, y en sacrificios públicos estaba prohibida la asistencia de mujeres. Había excepciones, los romanos tenían cultos reservados a las mujeres, donde la embriaguez, y lo impúdico eran normales. También se organizaban cultos y las mujeres que podían tomar parte en ellos, resaltaba el de la diosa Vesta, dirigido y coordinado por las vestales, encargadas de mantener vivo el fuego sagrado de la diosa, protectora del hogar y guardiana sagrada de la concordia».⁶

Además existían cultos de naturaleza doméstica en favor de la fertilidad, encomendados a mujeres; se centraban en tres días al mes y en las fiestas oficiales dedicadas a la honra de las divinidades, la mujer cubría el fuego con guirnaldas de flores y rezaba en pequeños altares familiares con estatuillas de dioses/as para ganar su favor y garantizar su protección.⁷ El tema de la fertilidad unido a las diosas, era vital para una civilización agrícola y para las familias en las que la muerte de los recién nacidos era constante, lo que hacía necesaria sucesivas gestaciones imploradas a las diosas.

También el pensamiento filosófico influyó en la sociedad otorgando determinados roles a la mujer:

6 Elena López, *Mujer Pagana / Mujer Cristiana en Ad uxorem de Tertuliano*. Tesis doctoral, Facultad de filosofía y letras, departamento de filología griega, estudios árabes, lingüística general, documentación y filología latina (Universidad de Málaga: 2016), 57-58. Acceso 20 de diciembre 2023 <https://riuma.uma.es> <http://hdl.handle.net/10630/11733>;

7 Cf. Isabel Gómez-Acebo, «El entorno socio-religioso del siglo I» en *La mujer en los orígenes del cristianismo* (Bilbao: DDB, 2005), 40-41.

Jenofonte (431a.C.-354 a.C.) historiador, militar y filósofo griego expresa:

«(...) Por ello, ya que tanto las faenas de dentro como las de afuera necesitan atención y cuidado, la divinidad, en mi opinión, creó la naturaleza de la mujer apta desde un principio para las labores y cuidados interiores, y la del varón para los trabajos y cuidados de afuera. Dispuso también que el cuerpo y la mente del hombre pudiesen soportar mejor los fríos y el calor, los viajes y las guerras, y en consecuencia le impuso los trabajos de afuera. En cambio, a la mujer, al darle un cuerpo menos capaz para esas fatigas, la divinidad le encomendó, me parece a mí, las faenas de adentro».⁸

Aristóteles (384-322 a.C.) en su obra *De generatione animalium*⁹ (Investigación sobre los animales) considera a la mujer como un varón mutilado, patrocinando una imagen descalificadora.

Filón de Alejandría (15 a.C. – 45 d.C.) filósofo judío postula:

«Las plazas con sus mercados, las sedes de los consejos, las salas de los tribunales, los festivales y las asambleas donde se concentra gran cantidad de gente, y la vida al aire libre con sus discusiones y actividades vienen muy bien a los hombres tanto en tiempo de guerra como en la paz; a las mujeres, en cambio, les resulta apropiada la vida de hogar y la permanencia en la morada, siendo la parte interna respecto de la puerta central el sector correspondiente a las doncellas, y la que da al vestíbulo el correspondiente a las mujeres que han llegado ya a su pleno desarrollo como tales».¹⁰

«(...) el género femenino es material, pasivo y sensual; el masculino es racional, incorpóreo y más vinculado a la mente y el pensamiento».¹¹

Séneca (4 a.C - 65 d.C) incidirá en la *mulieris impotentia* (impotencia femenina) basándose en el principio aristotélico que la mujer es un ser instintivo no sujeto a la razón e ignorante:

«A algunos los posee una locura tan grande que piensan que una mujer puede hacerles ofensa. ¿Qué importa cuán hermosa es la suya, cuantos portadores tiene, cuan recargadas sus orejas, cuan ancha su litera? De todos

⁸ Jenofonte, *Económico*. VII, 22-23 (Madrid: Gredos, 1993), 30.

⁹ Cf. Aristóteles, *Investigación sobre los animales*. Trad. de J. Palli Bonet (Madrid: Gredos, 1992).

¹⁰ Filón de Alejandría. *Obras completas de Filón de Alejandría*. De *Specialibus Legibus* 169, XXXI (Buenos Aires: Acervo cultural, 1976), 241-242.

¹¹ Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material* (Madrid: Taurus, 1990), 188.

modos es un animal sin seso y, si no acceden a ella el conocimiento y una vasta erudición, violento, inmoderado en sus pasiones».¹²

Lo femenino era caracterizado por la debilidad y la pasividad en contraposición al varón, identificado con lo racional para dominar los impulsos naturales y elevar su espíritu por su talante activo y su fortaleza.¹³

M. Miles en su estudio sobre el desnudo femenino y su significado religioso en el Occidente cristiano afirma que el cuerpo ocupa un espacio a la hora de definir a las mujeres,¹⁴ lo femenino no es más que lo masculino imperfecto, un ejemplo es Porfirio, cuando le dice a su esposa Marcela:

«Que tú seas de sexo masculino o femenino, no te preocupes de tu cuerpo, no te veas como una mujer, puesto que yo no te he considerado como tal. Aparta de tu alma aquello que es afeminado como si te hubieras revestido de un cuerpo viril. Pues es de un alma virginal y de una inteligencia virgen de donde salen los mejores productos; de lo intacto sale lo incorrupto, pero lo que alumbra el cuerpo, todos los dioses lo tienen por impuro».¹⁵

La dicotomía mente-cuerpo presente en occidente desde Platón (427 a 347 a. C), condujo a negar el cuerpo, especialmente el de las mujeres. El cuerpo femenino ha sido utilizado en los discursos de poder para justificar la inequidad, la dominación y subordinación, y las jerarquías basadas en el sexo y en otras formas de diferencia corporal, justificando la realidad por la que los cuerpos de las mujeres han sido regulados, colonizados, mutilados, violados.

12 Séneca el Joven. *Diálogos. Sobre la firmeza del sabio* (Madrid: Editorial Gredos, 2008), 114.

13 Cf. Maurice Godelier, *Lo ideal...*, 181. 186.188

14 Cf. Riane Eisler, *Nuevos caminos hacia el poder personal y el amor* (México: Editorial Pax México, 2000), 84.

15 Paula Cooley, «Experience, Body, and Authority», *Theological Review* 82/3 (1989): 333.

3. Contexto martirial

Martyr era un vocablo griego jurídico empleado para el testimonio o el testigo en un juicio. Durante el primer siglo de nuestra era se comenzó a usar para quien era testigo de su fe hasta morir por ella. En el Nuevo Testamento Pablo se refiere a Esteban como mártir (Hch 22,19-20). En Ap 2,13 también se emplea para los testigos de Cristo. Fuera del N.T. Ignacio de Antioquía (+108-110) no emplea la palabra mártir, se refiere a su muerte como valor sacrificial.¹⁶ La palabra mártir adquiere su significado definitivo en 1 Clemente,¹⁷ aludiendo al que decide morir antes que renunciar a su fe en Cristo y se registra en el Martirio de Policarpo (segunda mitad del s. II).

El concepto “mártir” pasó de designar un testigo a hacer referencia a un cristiano ejecutado. La pregunta del magistrado cambió de ¿es esta persona culpable del crimen que se le imputa? a ¿es la afirmación del imputado la fe cristiana realmente cierta? El mártir fue un testigo bajo interrogatorio, no un criminal investigado.¹⁸

3.1. Persecuciones

Con la promulgación del edicto de Constantino, Milán (año 313) y el Edicto de Teodosio (año 380) se reconoció la tolerancia y se instaura el cristianismo como religión oficial del Imperio Romano. Hasta ese momento contamos con tres siglos de relaciones complejas en los que existieron persecuciones en distintos momentos y con diversa intensidad.

En Judea durante el gobierno de Herodes Agripa I (41-44 d.C.) se condenó a muerte a Santiago el Mayor y Pedro fue encarcelado

16 Cf. Ignacio de Antioquía, *Carta a los Romanos*, *Fuentes Patrísticas* I, Introducción, Traducción y Notas de Juan José Ayán Calvo (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1991).

17 Cf. Carlos Delehay, *Sanctus. Essai sur le culte des saint dans l'Antiquité* (Bruselas: Société des Bollandistes, 1927), 76-80.

18 Cf. Kate Cooper, «The Voice of the Victim: Gender, Representation and Early Christian Martyrdom», *Bulletin of the Ryland Library of Manchester* 80/3 (1989): 153-154.

(Hch 12,1-3). En Roma no hubo hostilidades hasta el año 64 cuando Nerón primer Emperador que persiguió cristianos los acusó del incendio de Roma. Tácito, en los *Annales*,¹⁹ relata que muchos cristianos fueron condenados al fuego, crucificados y arrojados a las fieras, en esta persecución murieron Pedro y Pablo.

Las grandes persecuciones fueron cuatro con la promulgación de edictos de intolerancia: Trajano (111-112; Decio (249 durante 18 meses); Valeriano (257); Diocleciano en el año 303 decretó una persecución en todo el Imperio, fue la más extensa en el tiempo y la más cruel (303-306 en Occidente y hasta el año 311 en Oriente). Por edictos se abolían los derechos legales a los cristianos y se exigía cumplir con las prácticas religiosas tradicionales del Imperio, de lo contrario se les condenaba a muerte. Éste último Emperador impuso la destrucción de las iglesias, la quema de libros sagrados, la supresión de reuniones religiosas y eliminó a los cristianos de los cargos públicos y de los altos grados militares. Antes del martirio, se realizaba un proceso judicial en el que se exigía que sacrificaran en honor a los dioses romanos y al Emperador, ante su negativa, para disuadirlos se les recordaba su posición social (si eran nobles), su juventud, sus deberes familiares, la pena de la cárcel, las torturas y la muerte. Tras los rechazos reiterados se los condenaba a muerte, previas torturas y padecimientos.

3.2. Acusaciones

Existieron acusaciones por parte del pueblo: incesto (ya que todos se llamaban hermanos y hermanas), circulaban rumores de ritos lascivos o criminales. El gobierno del Imperio temía deslealtades por sus reuniones secretas y por practicar la igualdad entre esclavos, nobles, soldados, filósofos, eran considerados “nivelado-

¹⁹ Tácito Cornelio, *Annales*, Libro XI-XVI, traducción y notas de J. Moralejo (Madrid: Gredos, 1980).

res de la sociedad” y por esto enemigos del estado. Otros rumores y acusaciones divulgadas fueron: ateísmo, charlatanería, magia y desinterés por los asuntos públicos; también ser responsables de desastres naturales, del hambre y las pestes.²⁰

La obra de Minucio Félix, *Octavius*, muestra la postura anti cristiana:

«Eligen entre la escoria más profunda a los más ignorantes y a las mujeres crédulas que se dejan arrastrar por la misma fragilidad de su sexo y forman así una multitud dispuesta a la conjuración sacrílega, que por medio de reuniones nocturnas, de ayunos frecuentes y de alimentos indignos del ser humano, sellan una alianza no mediante una ceremonia sagrada, sino sacrílega; gente que busca el secreto y huye de la luz, muda en público y charlatana en los rincones, desprecian los templos como si fueran tumbas, escupen sobre los dioses, se ríen de las ceremonias sagradas(...)».²¹

Ante las acusaciones los cristianos/as sólo reconocían su intolerancia al culto de los dioses/as romanos y del Emperador, negarse era un crimen, un insulto, una herejía, que obstaculizaba la identidad local e imperial.

4. Desde el corazón de la Iglesia. Primeras mártires cristianas: mujeres no olvidadas

En el siglo I encontramos las *Actas martiriales de Pablo y Tecla* consideradas apócrifas; relatan el sufrimiento de Tecla y la condena en el año 95 de Flavia Domitila al destierro en la isla de Poncia por su condición de noble.

En el siglo II se mencionan dos madres de siete hijos, Sinforosa y Felicidad, muertas en martirio junto a sus hijos bajo los emperadores Adriano (76-138) y Marco Aurelio (121-180) respectivamente. Entre los compañeros de martirio de Justino (166-

20 Cf. Tertuliano, *A los paganos*. I, 9-10; 11-13 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2004), 67-68.

21 Minucio Félix, *Octavio* 8, 4 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva [Biblioteca Patristica 52], 2000), 66-67.

167), se menciona a Carito, quien responde a la pregunta del magistrado «soy cristiana por la gracia de Dios». El martirio de Carpio -fecha imprecisa- hace alusión a la valentía de Agatónica, que no renuncia a su fe ante el recuerdo de sus hijos.²²

Las Actas de los mártires de Lyon (177-178)²³ menciona entre los cuarenta y ocho ejecutados a Blandina una esclava anciana sostén de sus compañeros y a Bíblide quien había apostado pero ante la reacción de sus hermanos se confesó cristiana corriendo la misma suerte. En el año 180 en África se conoce a once cristianos/as como “mártires escilitanos” por el nombre de la ciudad en que fueron ejecutados (Scilium), entre ellos que se encuentran cinco mujeres: Jenara, Generosa, Vestia, Donata y Segunda.

En el siglo III (año 203) bajo Septimio Severo (145-211), fueron detenidos, juzgados y condenados en Cartago catecúmenos evangelizados por Satuno, se destacan Perpetua y Felicidad. Durante la persecución de Decio (201-251), se menciona a Sabina y Asclepiade; a Marcela y su hija Potiamiena; a Ammonaria, Mercuria y Dionisia.²⁴

Cipriano de Cartago (200-258) en sus cartas nombra a Cornelia, Emérita, María, Sabina, Espesina, Jendra, Dativa, Donata, Colónica y Sofía y a cuatro mártires que murieron de hambre en la cárcel Fortunata, Crédula, Hereda y Julia. En la persecución de Valeriano, tuvo lugar el martirio de Cuartilodsia y de dos niñas Tertula y Antonia.²⁵

En el siglo IV bajo Diocleciano fue condenada a ser devorada por las fieras Teodosia de 18 años arrojada al mar tras sufrir fuertes torturas; Ennata arrastrada desnuda por Cesarea y luego quemada viva. En la persecución de Maximiano

22 Cf. Daniel Ruiz Bueno, *Actas...* 36-47; 224-839; 258-262; 288-302.

23 Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, V. El texto es tomado de Antonius Bastiaensen et alts. (Eds.), *Atti e passioni dei martiri*, (Milán: Fondazione Lorenzo Valla, 1987), 63 ss.

24 *Ibid.* V, 1-3; 2-8; VI 41, 4.7.18, 63-85; 154-191.

25 Cf. Cipriano, *Ep.* 21; *Ep.* 22 (Madrid: BAC, 1964): 428-434.

(286-305 emperador junto a Diocleciano en Oriente) fueron martirizadas: Ágape y Quiomia quemadas vivas; Eutiquia se salvó por estar embarazada; Irene fue puesta en un burdel antes de ser quemada al igual que Casia y Filipa.²⁶ También Inés de Roma de 13 años decapitada, luego de permanecer en un prostíbulo sin perder su virginidad.²⁷ En África fueron decapitadas Máxima, Domitila y Segunda. En la Hispania Romana Eulalia de Mérida y Eulalia de Barcelona, Justa y Rufina.²⁸

El número de mártires fluctuó entre 5.500 y 6.500 cristianos/as, el Martirologio Romano contabiliza 406 mujeres, con una amplitud geográfica extensa, de ellas se han conservado tres actas de Perpetua y Felicidad, de Ágape, Quionia e Irene y de Crispina. Reducido número, a pesar del papel que desempeñan.

Mencionaremos más detalladamente a algunas mártires:

4.1. *Tecla de Iconio (protomártir)*

Existen leyendas de esta mártir, seguidora de San Pablo, y en los *Hechos apócrifos de Pablo y Tecla* se rescata un claro mensaje:

«Nadie negará, que en estas páginas se contempla a la heroína como una realidad viva que sigue y ama, lucha y triunfa, que camina a lo largo de la historia como el prototipo de cristiana, extática en su contemplación, indomable en su voluntad y apóstol en sus ideales».²⁹

Es la primera mujer mártir por el Evangelio, varios Padres de la Iglesia avalan sus virtudes y heroísmo como San Agustín en su libro contra Fausto, San Ambrosio en *De virginibus*, San Juan Crisóstomo, San Epifanio. San Isidro de Damietta escribe a un monasterio

26 Cf. Daniel Ruiz Bueno, *Actas ...*, 906; 915-916; 1036-1104.

27 Cf. Franca Consolino, «Modelli di santità femminile nella più antiche Passione romane», *Augustinianum* 24 (1984): 83-113.

28 Manuel Sotomayor, «La Iglesia en la España Romana» en García Villoslada (Ed.) *Historia de la Iglesia en la España romana y visigoda* (Madrid: BAC, 1979), 78-80; 62-65.

29 Cf. Francisco Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva* (Madrid: BAC, 1949), 416-417.

de Alejandría: «Después del ejemplo de Judith, Susana y la hija de Jepté, no podéis alegar la debilidad de vuestra naturaleza. Pero si aún queréis más, añadid la generosa heroína Tecla, tan célebre y renombrada por todo el mundo».³⁰

Tecla estaba desposada con Tamiris, heredero de una noble familia de Iconio. En vísperas de su casamiento escucha la predicación de Pablo, se convierte al cristianismo, renuncia al matrimonio, al cobijo de su madre y a su cómoda vida. A partir de ese momento es víctima de una violenta persecución por parte de su familia y la de su prometido, denunciada ante el juez y condenada a muerte.

Sufrió cuatro martirios de los que salió incólume: fue lanzada a un foso con reptiles venenosos que la respetaron; fue atada a dos bueyes para despedazarla, pero éstos perdieron su fuerza; la colocaron sobre una pira para quemarla viva, pero el fuego se apartó y quemó a sus verdugos, finalmente, fue arrojada a los leones, que lamieron y sanaron sus heridas. Siguió acompañando a Pablo en sus viajes y a la muerte de su prometido y de su madre regresó a Iconio. Después de propagar la Palabra, decidió vivir en una cueva como anacoreta hasta el fin de sus días. Su leyenda se extendió rápidamente por las comunidades cristianas y se convirtió en el arquetipo de la mujer, virgen y mártir, que consagra toda su vida al Amado.³¹

En Oriente tuvo gran difusión la obra citada y su culto se extendió en ambos lados del Imperio. Según los códices,³² Tecla tenía 18 años después de cuatro martirios frustrados. Vivió 72 años, probablemente en una gruta en el desierto, dejando un legado espiritual para la posteridad: dejarse poseer por Dios es hacernos incorruptibles y semejantes a la divinidad.

30 Luis Calpena, *La luz de la fe en el siglo XX*, T. 9 (Madrid: 1912), 380.

31 María Toscano y Germán Ancochea, «Las mujeres en el misticismo cristiano (II)», N 2. 20. (Universidad de las Islas Baleares: Ed. Nuevas Publicaciones del Centro Sufi, 2001), 19.

32 Francisco Vizmanos, *Las vírgenes...*, 402.

4.2. *Perpetua y Felicidad (ama y esclava madres)*

Sobre la pasión de estas mártires encontramos la redacción de Perpetua escrita en un diario durante su cautiverio; se palpa la violencia ejercida sobre ella,³³ reproduce algunos diálogos mantenidos con su padre y con el presidente del tribunal. Este texto refleja su testimonio y los acontecimientos que tuvieron lugar en el anfiteatro de Cartago el 7 de marzo del año 203, donde fue ejecutada junto a Felicidad –su esclava– y tres varones: Saturus, el maestro del pequeño grupo, Saturnino y Revocatus.

Se relatan los sufrimientos por los que pasaban quienes defendían su fe con la propia vida y constituye el ejemplo más antiguo de la literatura cristiana escrita por mujeres. Narra las fases por las que su ánimo fue atravesando: las impresiones acerca de la cárcel, el dolor por no poder amamantar ni ver a su hijo, las cuatro visiones que tuvo y su expectativa de encontrarse con Dios.

Felicidad, que estaba embarazada de ocho meses, dio a luz en cautiverio y su hijo es entregado a quienes se encargan de criarlo, es condenada junto a Perpetua y sus compañeros cristianos. Ambas tras sufrir el tormento de ser envestidas por una vaca embravecida, mueren degolladas por sus verdugos:

« (...) contra las mujeres preparó el tribuno una vaca bravísima... Así, pues, despojadas de sus ropas y envueltas en redes, eran llevadas al espectáculo. El pueblo sintió horror al contemplar a la una, joven delicada, y a la otra, que acababa de dar a luz. Las retiraron, pues y las vistieron con unas túnicas. La primera en ser lanzada en alto fue Perpetua, y cayó de espaldas; pero apenas se incorporó sentada, recogiendo la túnica desgarrada, se cubrió la pierna, acordándose antes del pudor que del dolor. Luego, requirió una aguja, se ató los cabellos, pues no era decente que una mujer sufriera con la cabellera esparcida, para no dar apariencia de luto en el momento de su gloria. Así compuesta se levantó y como viera a Felicidad tendida en el suelo, se acercó, le dio la mano y la levantó. Ambas juntas se sostuvieron en pie, y fueron llevadas a la puerta Sanavivaria. Sáturo (que era quien las había introducido en la fe y que se había entregado voluntariamente al conocer sus encar-

33 Cf. Daniel Ruiz Bueno, *Actas... M. Perp.* 2, 3, 5, 6, 10, 344.

celamientos para compartir así su suerte), como fue el primero en subir la escalera y en su cúspide estuvo esperando a Perpetua, fue también el primero en rendir su espíritu. En cuanto a ésta, para que gustara algo de dolor, dio un grito al sentirse punzada entre los huesos. Entonces ella misma llevó a su garganta la diestra errante del gladiador. Tal vez mujer tan excelsa no hubiera podido ser muerta de otro modo».³⁴

En el siglo IV Perpetua y Felicidad son nombradas en el canon de la misa.

4.3. *Inés de Roma*

Perteneció a una noble familia romana y vivió en el período del Emperador Diocleciano. De ella se enamoró el hijo de Sinfronio, prefecto de Roma, y la pidió en matrimonio, pero Inés lo rechazó por su deseo de mantenerse virgen, y consagrada sólo a Dios. Nuevamente el prefecto intentó persuadirla para que aceptase a su otro hijo, Procopio, al que también rechazó. Entonces quiso obligarla a hacer sacrificios a Vesta y ante su nueva negativa, fue juzgada y condenada a que la expusiesen desnuda en el prostíbulo de la ciudad; sin embargo, su pelo creció milagrosamente hasta cubrir su cuerpo, y al llegar al burdel, un ángel inundó de luz el prostíbulo y vistió a santa Inés con una túnica blanca, manteniendo intacta su virginidad. Procopio quiso vengarse de la humillación llevando a unos amigos al prostíbulo, entró furioso y se abalanzó sobre Inés, pero un rayo lo mató en el acto.

Enterado el prefecto, corrió al lugar y rogó a Inés que rezase por él y le devolviera la vida de su hijo. Ocurrido el milagro quiso liberarla, pero para no incurrir en las iras del pueblo, cedió a las acusaciones y entregó el caso a su lugarteniente Asperio, quien ordenó que fuese arrojada a una hoguera; las llamas se dividieron en dos librándola a ella y abrazando a sus verdugos. Por lo cual Asperio ordena que le atraviesen la garganta con una espada y así muere

34 *Ibid.* 345

a los 13 años de edad.³⁵ Siendo histórico su martirio, existen detalles milagrosos sospechados de leyendas posteriores para resaltar su santidad y la asistencia divina.

Ellas y tantas otras comprendieron su muerte por amor a Cristo por quien valía la pena morir, sus epopeyas quedarán ligadas para siempre a la figura acabada de la seguidora de Jesucristo el mártir y a su asesinato paradoxal.

5. Quiebre con la familia, confrontación con roles determinados y con el dominio del Estado

En el contexto imperial la destrucción del cuerpo de la mártir es causada por subvertir el orden patriarcal establecido, tanto en su faceta pública encarnado por el magistrado romano, como privada basada en la autoridad del *paterfamilias*, el esposo o el amo. Las mártires cuestionan esa autoridad cuando se niegan a sacrificar a los dioses del Estado y al Emperador, cuando desobedecen deliberadamente las órdenes de los Césares, de lo que son acusadas las jóvenes de Tesalónica; o cuando se enfrentan al gobernador como Perpetua, o rehúsan contestar al interrogatorio como hace Ammonaria, mostrando desprecio por la realidad en la que viven, así lo demuestra Donata: «Nosotros tributamos honor al César, como César; más temer, sólo tememos a Dios».³⁶

Sobresale la capacidad mental y la fortaleza física, echando por tierra las concepciones sobre la mujer (ya referidas), a las que se añade el abandono de su familia e hijos. No doblegarse ante las acusaciones ni torturas; preferir enfrentar a sus acusadores, deslegitimando su autoridad, a causa de su fe, romper con el papel establecido renunciando a la sumisión que les había sido asignada, demos-

³⁵ Cf. Juan Carmona Muela, *Iconografía de los Santos* (Madrid: Akal, 2008), 205-207.

³⁶ Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual* (Barcelona: Muchnik, 1993), 31.

trar fortaleza, resistencia física, valor y un carácter inquebrantable, se concibe como trasgresión e insulto contra el poder político y su religión.

Sorprende cómo se piensan: independientes de los poderes tradicionales; seguras de sí mismas; libres para elegir su destino y no víctimas pasivas del mismo. Por otra parte, la disposición esclavista de esta sociedad se ve contrariada por la fortaleza mostrada por esclavas como Blandina, o Felicidad.

La desafección de los lazos familiares amenazaba la estabilidad y continuidad de la familia y, por tanto, de la sociedad entera. Cuando las mártires deciden no responder con su conducta a sus obligaciones de esposas o se niegan a contraer matrimonio, este asunto se convierte en el argumento de algunos martirios y de los relatos hagiográficos más tardíos cuyas protagonistas son las vírgenes mártires;³⁷ lo que se está planteando es la ruptura con el cometido “propio” de reproducción física y social del grupo.

Hemos observado trasgredir la función natural y propia de las mujeres como la maternidad: Agatónica y Dionisia que anteponen su voluntad de dar testimonio de su fe a la ocupación y preocupación por sus hijos; Felicidad siente pesar por su embarazo de ocho meses creyendo que le impedirá participar del martirio con sus compañeros; Crispina abandona a sus hijos que la lloran, e incluso algunas optan por la violencia voluntaria del suicidio antes de perder su virginidad.³⁸ El ejemplo paradigmático es Perpetua, que transcribe los diálogos mantenidos con las autoridades masculinas: presidente del tribunal y su padre; y sueños que cobran interés para este comentario.³⁹ El rechazo a la autoridad de su padre y a la maternidad, queda

37 Cf. Ana Isabel Cerrada, *Las mujeres y el poder. Representaciones y prácticas de vida* (Madrid: Segura Ediciones, 2000), 79-98.

38 Cf. Giulia Barone, Marina Caffiero y Francesco Scorza Barcellona (eds.), *Modelli di santità e modelli di comportamento* (Torino: Rosenberg & Sellier, 1994), 107-23.

39 «Pasión de las santas Perpetua y Felicidad X, 7», en *Actas de mártires africanos* (Madrid: Ciudad Nueva [Fuentes Patrísticas 22], 2009), 57-137.

registrado sobre su cuerpo hasta culminar en la visión en la que se ve como un varón, luchando contra un egipcio, y al que ella vence. En la visión de Perpetua, «me convertí en varón» (*facta sum masculus*) que expresa con voz propia y tiene la víspera del combate con las fieras en el anfiteatro, aflora la superación de la impotencia femenina.⁴⁰ En la cárcel y durante todo el proceso de preparación interna para la ejecución se libera de las ataduras sociales, deponiendo sus roles tradicionales, lo débil, frágil e imbecil desaparece.

Casi todas las mártires enfrentan a sus familias. Perpetua soporta a su padre que va a visitarla a la cárcel para forzarla y lograr que renuncie a su ser de cristiana; en la primera visita furioso y violento con ganas de sacarle los ojos; en la segunda implorándole que desista por el bien y el honor de su familia, de su hijo: la tercera vez llega con el hijo de Perpetua en brazos para implorarlo por el niño, para que tenga piedad de él, también el gobernador se hace eco de las palabras del padre; en la audiencia ella responde «soy cristiana», el mandatario manda azotar a su padre delante de ella, como si a ella la estuviesen golpeando; la última vez llega el padre, se tira al piso, se arranca los pelos de la barba, maldice su vejez, derrotado, impotente. Ella trata de confortarlo diciendo que todo pasará de acuerdo al querer de Dios, que no quedarían abandonados pues están bajo la protección de Dios.⁴¹

Partiendo de la decisión de confesar su fe como manifestación pública de su voluntad, independientemente de los deseos de sus familiares y de las imposiciones imperiales, las mártires repiten «Soy cristiana», «Quiero ser lo que soy», ejercen su derecho a ser autónomas, confesándose creyentes y negando sus obligaciones terrenas.

40 Cf. «Pasión de las santas Perpetua y Felicidad X, 7», 106-115.

41 Cf. Elsa Tamez, «Nuestros mártires proyectan fuerza y esperanza», *Tiempo Latinoamericano* 78 (2005): 25-29.

5.1. *Cuerpos torturados y abusados*

Desde la óptica del Estado la mártir es una transgresora, su situación le hace estar en una esfera que no le corresponde, la pública. El martirio le ofrece momentos de igualdad con el varón a través de la libertad de expresión, el liderazgo espiritual o la resistencia física, de tal manera que su cuerpo promueve unas cualidades que los varones admiran de sí mismos. La patrística, desde Clemente de Alejandría (+ 215/216) a Jerónimo (+420) o las hagiografías tardías se hacen eco de aquellas que consiguieron sobreponerse a su condición femenina, lo que impacta a autoridades y espectadores, a quienes resulta inusual la participación de mujeres en violencias propias de gladiadores.

Las mártires al desafiar el orden social fueron víctimas de una violencia destacable por parte de los magistrados, los verdugos y las masas. Sus cuerpos van a estar controlado por la autoridad masculina: el magistrado y los verdugos que los atormentan y lo acabarán destruyendo por haber osado desafiarlos.

Aunque la pena impuesta al final del interrogatorio es la misma para varones y mujeres, el género-sexo juega un papel a la hora de elegir los medios por parte de la autoridad. Las mujeres son sometidas a abusos físicos y sexuales, focalizados en las partes anatómicas especialmente definitorias del sexo femenino (cabellos, rostro, cuello, pechos, vagina) que sustentan la diferencia biológica entre las personas y permitieron la construcción de la distribución de funciones y roles.

El ejercicio de la violencia sexual tuvo como finalidad la humillación y el dolor de la víctima, quebrar a la persona para poder castigar los vínculos y las creencias de sus comunidades para exterminarlas. El cuerpo de la mártir es un espacio físico en el que se enfrentan los discursos de poder: su capacidad de agredir y dañar, de avergonzar y humillar, y provocar el sometimiento. La tortura, como forma máxima de violencia, pretende disciplinar, reprimir y disuadirlas de su fe para regresarlas al sistema patriarcal

familiar e imperial. La tortura sexual es una herramienta para destruir la comunidad, atacándolas se ataca a los varones, una invasión de la persona que busca su destrucción y quebrarla en lo más profundo de su ser: su físico, su psiquis y su espíritu, es la anulación de su ser como sujeto, de su cuerpo y de su relación con los demás por medio del sufrimiento extremo y la fractura de sus creencias.

Desde la óptica socio-cultural, la tortura viene a castigar la subversión al orden patriarcal; el desmembramiento de su cuerpo es la metáfora del desmembramiento que la subversión de los modelos femeninos tradicionales. Desde esta perspectiva cobra sentido la específica violencia sexual esgrimida contra las mártires, que no tiene paralelos en los compañeros varones.

Las mujeres, muestran, durante sus torturas y ejecución, que han dejado atrás su cuerpo, lo que se manifiesta con una serie de atribuciones viriles: control de las emociones, fortaleza física, perseverancia.

Uno de los tratos vejatorios era despojar de sus vestidos en público a las mártires. Resulta un castigo porque el cuerpo de una mujer casta debe mantenerse al abrigo de las miradas; por el contrario, un cuerpo mostrado es signo de accesibilidad sexual, y en el mundo greco-romano se asocia con la prostitución. Cuando el juez ordena que desnuden a Febronia, o el rey manda que Maya sea despojada de sus ropas, o la desnudez de Tecla como la de Perpetua y Felicidad mostradas en la arena, la una en su juventud delicada y la otra recién parida con los pechos destilando leche, se las está excluyendo del grupo de mujeres respetables. Se ataca una de las virtudes más apreciadas en ellas, el pudor. Este código de conducta lo prueba el que Tecla es «vestida» con una nube de fuego.⁴²

42 Cf. Margaret Miles, *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West* (Boston: Beacon Press, 1989), 53-54 y 169-170, 57-58, n. 29, 31; Tecla: A. Paul.

El narrador de la pasión de Perpetua se detiene a explicar que, cuando ésta fue lanzada al aire por una vaca lo que hizo fue recomponer la túnica que le habían dado, para cubrir su muslo, «acordándose antes del pudor que del dolor, asimismo, pidió una aguja para atarse los cabellos, pues no era decente que una mártir sufriera con la cabellera esparcida».⁴³ Muchas de estas mujeres, matronas o núbiles, son desnudadas por las autoridades para dejar al descubierto la fragilidad y la vulnerabilidad del cuerpo, que no puede escapar de la muerte ni de las miradas de los espectadores. Por ello, algunos textos narran cómo la mártir procede a ocultar su cuerpo o bien una intervención de la divinidad se encarga de cubrirlas.

La violación era el castigo específico para las mujeres, la amenaza de ser entregadas a gladiadores o soldados para ser violadas. Esta pena comenzó a aplicarse a partir del siglo III a las mujeres que se declaraban vírgenes o núbiles en edad de procrear, por lo que se pretende castigar su rechazo a la construcción social de las funciones femeninas: matrimonio y maternidad. Los magistrados castigan a las mártires enviándolas a prostíbulos para el desfogue de los gladiadores. Esto se presenta sobre todo en relatos martiriales en los que la mujer se levanta en defensa de su virginidad y pureza.

Valoradas por sus atributos femeninos, N. Loraux señala a propósito de la muerte de Políxena: mientras ella ofrece su pecho al verdugo para morir como un héroe guerrero, los soldados sólo ven sus senos deseables. Sin embargo, para ellas la desnudez es el primer síntoma de la disociación entre su cuerpo y su mente; y la belleza un rasgo que debe ser destruido como signo de rechazo al mundo e inicio de la vía de

Et Thecl, 22; 34; *M. Perp.*, 20; Febronia y Maya.

⁴³ *Ibid.*, *M. Perp.* 20.

perfección. Políxena expresa: «perezca un cuerpo que puede ser amado por ojos que detesto».⁴⁴

Como punto final de las torturas, varias mueren decapitadas, ejecución de la pena capital, que simboliza el poder de Roma: Se aplicaba sobre la garganta de la víctima. Este tipo de muerte, se utiliza en el punto fuerte de la fisonomía femenina, restituyendo a la mujer al papel de sumisión que le concierne. Por más que hayan mostrado el valor y la actitud de un guerrero, atleta o gladiador.

6. Conclusiones

Sumergiéndonos en el martirio haremos diversas consideraciones:

- La condena a muerte, como pena capital de cristianos/as, es igual para ambos; todos ellos, al margen de su sexo, edad o condición social, son condenados a la misma pena, pero no al mismo tipo de tormentos y torturas. Sí se da tratamiento específico a las mujeres embarazadas atrasando su ejecución hasta que nazca su hija/o.
- El martirio de los primeros siglos del cristianismo nos muestra distintas formas de violencia, practicada sobre los cuerpos de las mujeres, un espectáculo sangriento y cruel que entretenía a los pueblos del Imperio.
- Hay elementos de esta experiencia de la fe cristiana que permanecen desde los primeros siglos hasta nuestros días: la causa del martirio es el anuncio y la fe en la Buena Nueva de Jesús y de su Reino en un contexto marcado por la injusticia y el pecado estructural ante un poder político auto-divinizado.

⁴⁴ Cf. Nicole Loraux, *Maneras trágicas de matar a una mujer* (Madrid: Machado Libros, 1989), 82-84.

El testimonio de las primeras mártires ha quedado recogido en las actas, las pasiones y leyendas; la literatura y el arte; muestras de centenares de mujeres que han sufrido el tormento y el asesinato por su fe. Constatamos la fuerza anímica de las primeras cristianas que las llevó a entregar sus vidas y al sacrificio de morir bajo tormentos. Difícilmente se podrá establecer hasta que punto los textos martiriales recogen experiencias reales y son un reflejo de las “voces” de estas primeras mujeres. Éstos demuestran tipologías determinadas –matrona, virgen, viuda, anciana, niña o joven casadera, aristócrata, esclava...– que actúan a modo de ejemplo para la audiencia.

Desde el discurso martirial se produce una inversión de la realidad: las mártires ni son deshonradas por las torturas ni son humilladas por una muerte vejatoria, al contrario, el honor y prestigio proviene de la serenidad, coraje y fortaleza con las que hacen frente al proceso martirial. Todo sucede a la inversa: donde debería haber angustia, gritos de dolor, gemidos, miedo... contemplamos mujeres que soportan todo tipo de violencias, que ejercen un autocontrol sereno y que acuden a morir, proclamando la verdad evangélica ante sus ejecutores.

Al rescatarlas comprobamos que las mártires permanecen presentes desde sus inicios en el corazón y vida de la Iglesia. Ellas fueron y siguen siendo maestras, que predicaron con su vida hecha entrega; referentes de varones y mujeres en su vida cotidiana de fe; ejemplo de quienes se enfrentaron a las fuerzas del mal; confesoras, que arriesgaron y entregaron sus vidas por dar testimonio de la fe en Cristo, asistidas por el Espíritu son parte integral de una Iglesia formada por mujeres y varones en igualdad de condiciones ante la vida y la muerte por la fe. Ellas nos permiten comprobar la igual participación, dignidad y pertenencia eclesial. Si bien en la cultura de la época se les ha arrogado cualidades y actitudes varoniles, fueron enteramente mujeres con todos los atributos propios al que colocan en su justo lugar. Ellas lograron revertir el paradigma de la considerada “naturaleza femenina” en cuanto a debilidad, fragilidad, minoridad. A su vez fueron junto a los mártires causa de

unión entre los cristianos y cristianas; testigos y apoyo en sus vidas, y dejaron constancias de su modo de vivir y enfrentar la muerte. Seguramente no buscaron estar dentro de la historia eclesiástica, ni convertirse en “modelos” de vida cristiana, ni ser nombradas en la liturgia cotidiana, pero nos resultan indispensables a la hora de caminar juntos como iglesia. Sus vidas y su legado están vivos y vigentes, no se han perdido con el paso del tiempo, quedaron registradas en la liturgia, en algunos escritos antiguos como las actas, en el arte paleocristiano, en fuentes literarias y jurídicas.

Bibliografía

- Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Trad. de J. Palli Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Barone, Giulia, y otros eds. *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994.
- Bautista, Esperanza. *La mujer en la iglesia primitiva*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002 .
- Brown, Peter. *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik, 1993.
- Calpena, Luis. *La luz de la fe en el siglo XX*, T. 9, Madrid: 1912.
- Cipriano. *Obras de San Cipriano*. Madrid: BAC, 1964.
- Carmona Muela, Juan. *Iconografía de los Santos*. Madrid: Akal, 2008.
- Cerrada, Ana Isabel. *Las mujeres y el poder. Representaciones y prácticas de vida*. Madrid: Segura ediciones, 2000.
- Consolino, Franca. «Modelli di santità femminile nella più antiche Passione romanae». *Augustinianum* 24 (1984): 83-113.
- Cooey, Paula. «Experience, Body, and Authority». *Harvard Theological Review* 82/3 (1989): 325-342.
- Cooper, Kate. «The Voice of the Victim: Gender, Representation and Early Christian Martyrdom». *Bulletin of the John Ryland Library of Manchester* 80 n.3 (1998): 147-157.

- Delehaye, Carlos. *Sanctus. Essai sur le culte des saint dans l'Antiquité*. Bruselas: Société des Bollandistes, 1927.
- Duch, Lluís y Mèlic Joan Carles. *Escenarios de la corporeidad, antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta, 2005.
- Filón de Alejandría. *Obras completas de Filón de Alejandría*. Buenos Aires: Acervo cultural, 1976.
- Godelier, Maurice. *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus, 1990.
- Gómez-Acebo, Isabel. «El entorno socio-religioso del siglo I». En *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Gómez-Acebo, Isabel (ed.). Bilbao: DDB, 2005, 21-63.
- Ignacio de Antioquía. *Carta a los Romanos*. Madrid: Ciudad Nueva [Fuentes Patrísticas 1], 1991, 146-159.
- Jenofonte, *Económico*. Madrid: Gredos, 1993.
- Actas de Mártires Africanos*. Madrid: Ciudad Nueva (Fuentes Patrísticas 22), 2009.
- López Elena, *Mujer Pagana / Mujer Cristiana en Ad uxorem de Tertuliano*. Tesis doctoral, Facultad de filosofía y letras, departamento de filología griega, estudios árabes, lingüística general, documentación y filología latina, Universidad de Málaga, 2016, <http://hdl.handle.net/10630/11733>
- Loraux, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Machado Libros, 1989.
- Miles, Margaret. *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religions Meaning in the Christian West*. Boston: Beacon Press, 1989.
- Minucio Félix. *Octavio*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva [Biblioteca Patrística 52], 2000.
- Pedregal, Amparo. «Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino». *Studia Historica. Historia Antigua* 18 (2000): 277-294.
- Ruiz Bueno, Daniel. *Actas de los Mártires*. Madrid: BAC, 1987.
- . *Padres Apostólicos y Apologistas griegos siglo II*. Madrid: BAC, 2010.

- Séneca. *Diálogos. Sobre la firmeza del sabio*, 14.1. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- Sotomayor, Manuel. «La Iglesia en la España Romana». En García Villoslada (ed) *Historia de la Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid: BAC, 1979.
- Tácito. *Annales*. Traducción y notas de José Luis Moralejo. Madrid: Editorial Gredos, 1980.
- Tamez, Elsa. *Nuestros mártires proyectan fuerza y esperanza*. El Salvador: Tiempo Latinoamericano, Año XIII- N 78, 2005.
- Toscano, María y Germán Ancochea. *Las mujeres en el misticismo cristiano (II)*. Universidad de las Islas Baleares: Ed. Nuevas Publicaciones del Centro Sufi, 2001.
- Vizmanos, Francisco. *Las vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*. Madrid: BAC, 1949.

Meister Eckhart (c. 1260-1328): Los hechos históricos y su influencia en el modo de aproximación a los autores místicos y sus obras

SERGIO SARZA*

Círculo Iberoamericano Meister Eckhart

sarzaserg@yahoo.com.ar

Recibido 23. 05.2024/ Aprobado 01.07.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3605-1109>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p35-60>

RESUMEN

En el estudio de los autores y de sus obras es importante tener en cuenta el contexto histórico, no sólo para ubicar temporalmente los mismo y comprender sus inquietudes, sino también para interpretarlos de un modo cabal. Es por eso que presento el caso de Meister Eckhart, un autor controvertido por las doctrinas y por el modo de expresarlas, que lo llevaron a padecer un proceso y una condena inquisitorial que, años posteriores, demostró no ser tal, pero que influyó de modo negativo en su recepción.

Palabras clave: Baja Edad Media; Meister Eckhart; Proceso inquisitorial; Conflicto entre Iglesia e Imperio; *Fraticelli*; Beguinas; Libre Espiritu

Historical facts and their influence on the approach to mystical authors and their works. The particular case of Meister Eckhart

ABSTRACT

When authors and their works are studied, it's important to consider the historical context, not only to place them in time and understand their concerns, but to inter-

* El autor de esta contribución es Licenciado en Teología, especializado en Historia de la Iglesia, por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Es profesor de Historia de la Iglesia Medieval en el Profesorado Don Bosco y en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA); es profesor de Historia de la Iglesia en Derecho Canónico (UCA) y de Historia de la Iglesia Latinoamericana en el Instituto Superior Marista. Forma parte del Círculo Iberoamericano Meister Eckhart. Actualmente es doctorando en la UCA.

pret them accurately. That's why I introduce Meister Eckhart's case, a controversial author, because of his doctrines and the way he expresses them. These characteristics led him to a doctrinal process and an inquisitorial condemnation; nevertheless, years later, it proved not to be such, but this condemnation influenced in a negative way in Eckhart's reception.

Keywords: Late Middle Ages; Meister Eckhart; Inquisitorial Process; Conflict between Church and Empire; *Fraticelli*; Beguines; Free Spirit.

En la obra *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, que recopila las investigaciones llevadas adelante a fines del siglo XX en torno al proceso de Meister Eckhart, Winfried Trusen escribe:

«Sólo cuando conozcamos mejor el trasfondo histórico de la obra de Eckhart, podremos apreciarlo como personalidad global, y evitar los errores que residen en el distanciamiento de su pensamiento de la pastoral práctica de sus otras tareas como representante destacado de su Orden».¹

Este párrafo realza la importancia de conocer las obras de Meister Eckhart (c. 1260-1328) y el desarrollo histórico de cómo fueron elaboradas, tarea complicada debido a que se poseen pocos datos de la vida del Maestro dominico, más allá de lo que se conoce por los documentos de la Orden de Predicadores y sobre todo por el proceso inquisitorial. Sin embargo, las palabras de Trusen motivan la redacción del presente artículo, buscando ampliar el concepto de trasfondo histórico a la «gran historia» y no sólo al desarrollo inmediato de los acontecimientos de la vida de Eckhart. Por tratarse de un personaje de cierta relevancia –el Maestro Turigio era reconocido como un gran intelectual, comprometido con las actividades dirigenciales de su Orden, y un predicador de prestigio– los hechos políticos, eclesiásticos y espirituales no son un mero decorado que rodea la acción reflexiva de Eckhart, en cuanto a sus escritos y pre-

¹ Winfried Trusen, «Zum Prozeß gegen Meister Eckhart» en *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Heinrich Stirnimann y Ruedi Imbach (Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1992), 7. Esta obra contiene las investigaciones en torno al proceso inquisitorial llevado contra el Maestro Turingio en Colonia y en Aviñón, la condena contenida en la Bula de Juan XXII *In agro dominico* y su correcta interpretación.

dicaciones, ni tampoco un simple marco para la mirada que de él tuvieron otros actores. Es más, para quienes aborden el estudio de las obras del Turingio tampoco debería serlo, ya que la historia es el prisma a través del cual se puede mirar, de modo más cabal, dichas obras y su recepción, ya sea en su propio tiempo como en el actual. La historia brinda una clave hermenéutica que ayuda a evitar anacronismos e interpretaciones sesgadas. El caso de Meister Eckhart y el proceso inquisitorial expresan la importancia de dicho prisma histórico; la prueba es el estudio sobre la doctrina del Maestro dominico llevada adelante en 1980, en el cual se encuentra el escrito de Trusen sobre el proceso contra Meister Eckhart.

Los textos no pueden ser abordados aisladamente, como si fueran impermeables al entorno. Las grandes obras escritas responden a preguntas tan sencillas –y, a la vez, tan complejas– como las siguientes: ¿quiénes son los destinatarios inmediatos y los lectores de esta obra?² ¿cuáles son las circunstancias en las que se redactan? ¿qué ideas previas subyacen? ¿qué inquietudes interiores del autor son expresadas en estas palabras? Las preguntas pueden multiplicarse aún más. El mismo proceso de condena de Meister Eckhart no se puede circunscribir a los supuestos errores doctrinales, o a las expresiones ambiguas y osadas que sin duda el Maestro utiliza en sus escritos. Para comprender en profundidad el proceso iniciado en Colonia (1325-1327) y el realizado en Aviñón (1327-1329),³ se debe hacer referencia a hechos tan influyentes en la interpretación de las obras del Maestro Turingio como la reacción negativa de algunos frailes dominicos a la implementación de la reforma de costumbres llevada adelante por la Orden de Predicadores en Alemania; o el enfrentamiento del Papado con el Imperio, tema recurrente en la Edad

2 Esta pregunta, según mi punto de vista, es fundamental para comprender cabalmente las obras del Maestro Eckhart. Por ejemplo, en algunas de sus obras –por ejemplo, las *Conversaciones de discernimiento* (RdU-DW V, 137-376)– presupone una formación y un camino espiritual recorrido: «Éstas son las pláticas que el vicario de Turingia, el prior de Erfurt, fray Eckhart de la Orden de los Predicadores, mantuvo con aquellos hijos [espirituales] que reunidos con él para las colaciones le preguntaban muchas cosas durante esas pláticas». Sin este marco de comprensión, se corre el riesgo de malinterpretar las enseñanzas del Maestro Turingio.

3 Se debe tener en cuenta que el proceso concluyó *post mortem*, dato para nada irrelevante, como se verá.

Media –que en la situación concreta de Meister Eckhart involucra al Papa Juan XXII (1316-1334) y a Luis de Baviera (1314-1347)–, cuyas repercusiones resuenan en gran parte de la Cristiandad, sobre todo en la región del Rin, donde las Órdenes religiosas replican dicho enfrentamiento, e incluso dentro de una misma Orden sus miembros asumen partidismos enfrentados; o la disputa entorno a la pobreza de Cristo y los Apóstoles, y cómo la misma influye en la defensa o acusación de las distintas órdenes religiosas entre sí frente a Juan XXII.⁴ A estas aristas conflictivas de la Renania del siglo XIV se debe adicionar la experiencia comunitaria de los begardos y beguinas, cuyas inquietudes espirituales los lleva a emprender nuevas maneras de vivir la fe que despiertan sospechas en las autoridades eclesiásticas, sobre todo cuando dicha experiencia se confunde con otras expresiones de ribetes excéntricos y heterodoxos.

1. Juan XXII y los espirituales

Por una cuestión de extensión del presente escrito, no abordo el contexto social, económico y cultural de Europa Occidental de los siglos XIII y XIV, por lo que me restringiré a los acontecimientos estrictamente religiosos; pero no hay dudas de que este marco presenta situaciones complejas⁵ que influyen en el ánimo general del

4 Es paradigmática la opinión que Guillermo de Ockham y Miguel de Cesena dan de Meister Eckhart cuando los franciscanos están siendo observados por sus ideas –entre ellas, la cuestión de la pobreza–: «Intentos de influenciar el curso del proceso vienen de círculos franciscanos. Miguel de Cesena, general de la Orden y espiritual, en un escrito de acusación directo a la Curia el 18 de septiembre de 1328, llamado *Appellatio maior*, se convierte en un fanático contra Eckhart, el fraile predicador, que en los escritos y en la predicación habría difundido “execrables y monstruosas herejías” y llevado a la herejía a muchas personas, en la Teutonia y también en otros lados. ...Mucho más general es una declaración de Guillermo de Ockham del 26 de mayo de 1328, que pasó a formar parte del *Tractatus contra Benedictum*. Guillermo sostiene como “absurda” las doctrinas de Eckhart, de las cuales refiere algunas, da por cierto que en Alemania ellas han encontrado muchos seguidores, hombres y mujeres, y lamentablemente también frailes menores, y que Eckhart debía responder finalmente ante la Curia Papal en base a una acusación del Arzobispo de Colonia». Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore – Mistico* (Brescia: Morcelliana, 1989), 267-268.

5 Mejora en la productividad agraria, desarrollo de las ciudades y del comercio, los enfrentamientos bélicos –sobre todo entre Francia e Inglaterra–, la peste, etc. Para profundizar, consultar: Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009); Federico Tavelli, «De la sacralidad de la naturaleza a la del hombre. La transformación de la religiosidad durante la Edad Media», *Teología* 142 (2023); Johan

hombre bajomedieval. Analizo brevemente la realidad del Pontificado de Juan XXII, sus problemáticas y desafíos, los cuales encuentran sus raíces en Pontificados anteriores, como ser los de Celestino V y Bonifacio VIII.

La elección de Celestino V fue considerada en su momento para muchos poco afortunada, en cuanto que no cumplió con las expectativas depositadas en él;⁶ la misma es producto de un acuerdo entre dos de las grandes familias romanas, los Colonna y los Orsini, y el hecho de recurrir a un hombre piadoso de reconocida santidad, supuso para los Cardenales un motivo de esperanza para una Iglesia convulsionada.⁷ Pedro Murrone, el Papa angélico, al inicio de su pontificado, es el depositario de las esperanzas de reforma. Sin embargo, los problemas derivados de ciertas decisiones tomadas por Celestino V supondrán grandes dolores de cabeza para los Papas posteriores: la cuestión de los espirituales y la pobreza de Cristo y los Apóstoles son una prueba.⁸ Luego de la renuncia de Celestino V, acaecida el 13 de diciembre de 1294, dando por finalizado un Pontificado de menos de seis meses, es elegido Bonifacio VIII. Benedicto Gaetani, su nombre de nacimiento, hereda el conflicto de los espirituales, que se intensifica al revocar los privilegios y beneficios que les había concedido su inmediato antecesor. Es conocido que Bonifacio VIII padeció vínculos complicados con varios grupos: la familia Colonna, el rey francés Felipe IV el Hermoso y su corte de

Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (Madrid: Alianza Editorial, 2016); Jacques Le Goff, *La Baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI, 2016).

6 Cf. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia, tomo V: La Iglesia de la Edad Media después de la Reforma Gregoriana* (Barcelona: Herder, 1986), 454.

7 Esta elección está coloreada con un mensaje que recibió el Cardenal de Ostia, Latino Malabranca, en el cual se le comunicaba que un santo eremita había recibido una revelación divina. El eremita era Pedro Murrone. Ante este mensaje, los cardenales estuvieron de acuerdo en que «sólo un santo podría, dada aquella situación, calmar la cólera divina». Cf. Agustín Fliche y Víctor Martin (dirs.), *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días, tomo XI: Centralización pontificia y tendencias nacionales* (Valencia: EDICEP, 1979), 98.

8 Este movimiento encuentra su origen en la Orden de los Frailes Menores. Ya en vida del santo fundador, Francisco de Asís, la Orden experimentó tendencias que concluyeron en divisiones de la familia franciscana, entre las cuales se encuentran los rigoristas, quienes toman como base la aplicación sin ambagajes de la regla primitiva y del Testamento espiritual del santo de Asís.

legistas, los güelfos y los gibelinos enfrentados en el norte de Italia.⁹ Además, las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore, que tomaron algunos franciscanos espirituales como Fray Gerardo del Borgo san Donnino y Pedro Juan de Olivi, afirman la posibilidad del advenimiento de un Papa hereje que combatiría a la verdadera Iglesia de Cristo, la Iglesia espiritual.

Juan XXII recibe estos conflictos, y se granjea los propios, como es el enfrentamiento con Luis de Baviera y sus pretenciones a la Corona Imperial. Durante el período aviñonés del Pontificado la disputa con los llamados espirituales se agudiza, y toma dimensiones claramente políticas. El Papa cahorsino dará un golpe certero a este movimiento. Ubertino da Casale, gran exponente de los espirituales franciscanos, llamados también *fraticelli*, es obligado a abandonar la orden franciscana para ingresar a la benedictina el 1º de octubre de 1317. Juan XXII promulga la Bula *Quorundam exigit*, el 7 de octubre de 1317, en la que obliga a todos los disidentes a someterse a la autoridad legítima. No es el único documento contra los espirituales que redacta el Papa.¹⁰ Las medidas disciplinarias se mezclan con las cuestiones doctrinales, además de revocar reglamentaciones de la Orden franciscana y su modo particular de administrar los bienes que usufructan.¹¹ En 1323, con la Bula *Cum inter nonnullos*, declara que es falso y herético decir que Jesús y sus Apóstoles no poseían ninguna cosa en propiedad, ni siquiera de modo comunitario. Para los espirituales, el Papa había apostatado, y se estaban cumpliendo las profecías de Joaquín de Fiore.

Para 1328 la cuestión se encuentra en un punto álgido. Miguel de Cesena, el Ministro General de la Orden, es llamado a Aviñón

9 Cf., Bernardino Llorca, Ricardo García-Villoslada, Juan M. Laboa, *Historia de la Iglesia Católica, Tomo II: Edad Media (800-1303). La cristiandad en el mundo europeo y feudal* (Madrid: B.A.C., 1999).

10 Por ejemplo, el 30 de diciembre del mismo año promulga la Bula *Sancta Romana*, en la que se condena a los franciscanos partidarios de la separación entre rigoristas y conventuales, de Italia, Sicilia, Francia y de cualquier otro lugar. No había posibilidad de apelar esta medida. Una condena más grave sufren los rigoristas toscanos que habían huido a Sicilia, con la Bula *Gloriosam Ecclesiam*, del 23 de enero de 1318. Para esta última puede consultarse DH 910-916.

11 Nicolás III, el 14 de agosto de 1279, mediante la decretal *Exiit qui seminat*, había concedido el usufructo pero no la tenencia de los muebles, inmuebles y ornamentos.

donde tiene un altercado fuerte con el Papa. Miguel de Cesena escapa en la noche del 26 al 27 de mayo, junto con Bonagrazia de Bérghamo y Guillermo de Ockham.¹² Enterado Juan XXII de esta huida, el 28 de mayo ordena arrestar a los fugitivos, y el 6 de junio destituye a Miguel de Cesena de todos sus cargos. El 16 de noviembre de 1329 por medio de la Bula *Quia vir reprobis* refuta todas las tesis defendidas por el antiguo ministro general de los frailes menores. Unos meses antes, en el mismo año, Meister Eckhart había sido condenado por el Papa con la Bula *In agro dominico*, luego de su proceso en Aviñón.¹³

2. Juan XXII y Luis de Baviera

Simultáneamente al conflicto con los espirituales franciscanos, el Papa cahorsino debe enfrentar las pretensiones imperiales de Luis de Baviera y sus ideas novedosas. Luis es un personaje que influye en el proceso contra Meister Eckhart, no porque haya intervenido directamente en el mismo, sino porque el Papa Juan XXII necesita tener partidarios suyos en Alemania para enfrentarlo, y uno de éstos era el Arzobispo de Colonia, Enrique II de Virneburg, que es quien da curso al primer proceso contra el Turingio.

El fallecimiento del Emperador Enrique VII en 1313 abre la disputa por la corona imperial entre Federico de Austria, quien es elegido Emperador por tres electores el 19 de octubre de 1314, y Luis de Baviera, quien a su vez es elegido para el mismo cargo por los otros cinco electores. Ambos fueron coronados el 25 de noviem-

¹² Guillermo de Ockham padece un proceso en Aviñón por algunas ideas suyas entre 1324 y 1328. La prolongación de dicho proceso hace que Ockham tome aversión a Juan XXII, y se suma a la causa de Miguel de Cesena, junto con quien y otros redactan un documento contra el Papa y huyen de Aviñón el 26 de mayo de 1328. Ockham sostiene que la Iglesia debe despojarse de sus posesiones y de su intervención en el ámbito temporal, y también sostiene ideas conciliaristas. Cf. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía II. El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 1111-1113.

¹³ DH 950-980.

bre. Ninguno tenía la legitimidad asegurada, por lo que ambos recurren al Papa para que dirimiera la disputa.

Una vez que Juan XXII es elegido Papa en 1316, tiene como objetivo debilitar la autoridad del Imperio en favor de la Iglesia, para lo cual mantiene el interregno. El 28 de septiembre de 1322 se desarrolla la Batalla de Mühldorf, en la que Luis vence a su rival. La dieta de Nuremberg declara a Luis como el legítimo Emperador; éste comunica su elección a Juan XXII con la esperanza de recibir su reconocimiento. Sin embargo, el Papa no lo da. Luis no desea esperar más, y decide actuar como Emperador legítimo. Nombra un Vicario General para Italia, lo que hace enfurecer al Papa, quien le aplica penas espirituales, y tiene motivos para hacerlo. Sus intervenciones en Italia y el haber dado refugio en su corte a los espirituales son motivos suficientes para considerarlo un defensor de herejes y un enemigo de la Iglesia. El Papa cita a Luis a Aviñón, quien no se presenta, por lo que pasado el 7 de enero de 1324, luego de haber recibido la gracia de una prórroga, Luis de Baviera es excomulgado. En julio de ese mismo año, Luis vuelve a ser excomulgado. El enfrentamiento continúa.

Se deben estudiar las corrientes de pensamiento que envuelven la disputa entre Papado e Imperio en este período. El Papado expresa la corriente hierocrática, que concibe el poder como proveniente directamente de Dios al Papa y éste es el mediador ante las autoridades terrenales.¹⁴ En el caso particular de Luis de Baviera, la concepción ya es otra: el poder es ascendente,¹⁵ y quien mejor expone esta idea es Marsilio de Padua con su obra *Defensor Pacis*,

14 Lo que Arquillière llamó el Agustínismo Político. Cf. Henri-Xavier Arquillière, *El Agustínismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, (Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2005). En la página 38, Arquillière describe lo que entiende por Agustínismo Político: «En suma, la tendencia a subsumir el orden natural en el orden sobrenatural, tal parece ser la característica del agustinismo a los ojos de dos eminentes críticos [Mandonnet y Gilson, citados antes por el autor]. Añadiremos una consecuencia, que aquéllos no consideraron, la cual constituye lo que hemos llamado el *agustinismo político*: una tendencia a subsumir el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia».

15 Es interesante el artículo de Claudia D'Amico, «El Conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media» en *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento* (Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1999). Edición en PDF. Cap. V.

publicada en 1324. A Marsilio de Padua se le suman Guillermo de Ockham y Juan de Jardún, y los tres actúan en la corte de Luis.¹⁶

Luis de Baviera tiene el respaldo de algunos obispos alemanes y de los espirituales franciscanos; declara al «sacerdote Juan» hereje e indigno del Papado. Su argumentación es reforzada por las ideas de Marsilio de Padua y de Juan de Jardún. Ambos llegaron a Munich en 1326. Para ellos, el Imperio tiene supremacía sobre el Papado. Marsilio de Padua afirma que la autoridad del Emperador no depende del Papa, y por eso su coronación debe ser realizada por representantes del pueblo, que es el depositario del poder que viene de Dios. El conjunto de los súbditos o la parte mejor de ellos son los que tienen la potestad de coronar al Emperador. El gobernante es aquel que fue elegido por el pueblo para que ejecute lo que éste había legislado.¹⁷ Luis de Baviera acepta estas ideas, y pronto las pondrá en acto. Se dirige al centro de Italia en 1327. En Roma, Sciarra Colonna formó un gobierno democrático de 52 ciudadanos. Luis de Baviera ingresa de modo triunfal a la Ciudad Eterna el 7 de enero de 1328. Lo acompañan varios obispos, abades y religiosos, muchos de ellos franciscanos.

Luis desea imperiosamente ser coronado Emperador, pero se hace presente una vez más el problema de su legitimidad. Es en este momento en que se aplican de modo práctico las ideas de Marsilio de Padua y Juan de Jardún.¹⁸ Sin dudas, se trata de un cambio de época. El gran momento de Luis de Baviera llega el 17 de enero. Al ingresar a la Basílica de San Pedro, dos obispos lo consagran según la tradición, y Sciarra Colonna, en calidad de primer ciudadano y representante del pueblo romano, coloca la Corona Imperial en la

¹⁶ Para una comprensión del pensamiento político en la Edad Media, se puede consultar: Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (Barcelona: Ariel, 2003); Pedro Roche Arnas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media* (Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010) edición en PDF; no puede faltar la referencia a Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. Tomo I: Antigüedad y Edad Media* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003).

¹⁷ Luis Martínez Gómez (ed.), *Marsilio de Padua. El Defensor de la paz* (Madrid: Ediciones Rialp, 1982), XXV.

¹⁸ Cf. Agustín Fliche y Víctor Martin, *Historia...*, 312.

cabeza de Luis. Es la apoteosis del monarca bávaro. Sin embargo, pronto tendría conflictos con el mismo pueblo que lo ha coronado.

Juan XXII priva a Luis de su ducado de Baviera por una bula el 8 de abril de 1328 y lo cita una vez más a comparecer a Aviñón. El 23 de octubre nuevamente lo declara herético por apoyar a los espirituales y por difundir las ideas del *Defensor Pacis*. Roberto de Anjou, los boloñeses, florentinos, sieneses y peruginos se coaligan contra el pretendido Emperador Bávaro. Obviamente, el Papa declara nula la coronación laica de Luis.

Roma es un polvorín. Marsilio de Padua realiza una purga de los clérigos que apoyan a Juan XXII; Juan de Jardún, Ubertino da Casale y el hermano Bonagrazia amotinan al pueblo contra el Papa. Luis decide convocar un parlamento para que discuta la doctrina del Sumo Pontífice. Se juzga a Juan XXII en ausencia y se dicta una sentencia de condena y deposición del Papa.¹⁹ Es declarado hereje por sus ideas en relación con la pobreza de Cristo y por el trato que da al Emperador.²⁰

La deposición del Papa abre un nuevo capítulo en la disputa entre el Papado y el Imperio, y surge la cuestión de la elección del sucesor. No había cardenales en Roma, por lo que era imperioso establecer el modo de elección. Marsilio de Padua y Juan de Colonna –hijo de Sciarra Colonna– piden al clero romano que conformen un colegio de trece electores. El 12 de mayo se elige al franciscano Pedro Rainalducci, quien recibe de parte de Luis el nombre de Nicolás V. Este antipapa no tendrá mucho apoyo, y su suerte dependerá de la de su mentor, quien al poco tiempo ve decaer su estrella. El 4 de agosto de 1328 ambos dejan Roma.

Luis de Baviera ve cómo se complica el panorama. Debido a traiciones en su contra, debe regresar a Alemania. El antipapa, abandonado, pide perdón a Juan XXII. El año de 1330 es el inicio del declive definitivo de Luis de Baviera.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 313-314.

²⁰ Cf. Luis Martínez Gómez (ed.), *Marsilio...*, XIX.

3. La situación espiritual de principios del siglo XIV

Los conflictos descritos brevemente con anterioridad generan un clima de angustia y temor que evidencian la fragilidad de la vida del hombre.²¹ Es el ámbito ideal en el que surgen movimientos populares, con una espiritualidad a veces controvertida y con ideas heterodoxas. Algunos son los peregrinos y penitentes, los flagelantes, beguinas, begardos, los hermanos del Libre Espíritu, los Amigos de Dios, y los ya citados *fraticelli* y espirituales franciscanos.²² Hay una necesidad de interioridad que lleva a las personas a una búsqueda espiritual que muchas veces se encuadra dentro de la ortodoxia y otras veces no.²³

El grupo beguinal tiene su origen en el norte de Europa a principios del siglo XIII, y lo constituyen hombres y mujeres,²⁴ aunque se difundió más la rama femenina.²⁵ Se trata de un grupo humano interesante; aspiran a una vida más evangélica de pobreza, mendicidad y predicación, y que a su vez no se encuadra en la típica vida religiosa de los frailes o monjes. En el caso puntual de las mujeres, la actividad de mendigar no era recomendada en las ramas femeninas de las Órdenes mendicantes, puesto que podía ser peligroso para ellas.

Las beguinas se propagan mucho, en especial en la región del Rin y de los Países Bajos. Viven sin una regla de vida aprobada, pero se estructuran en torno a las actividades y a la vida comunitaria. Las guía una maestra, a quien llaman «Marta». Realizan votos privados y temporales. Los beguinatos son espacios de vida común, como un convento, donde llevan a cabo sus tareas, que consiste en leer

21 Cf. Silvia Bara Bancel, «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana», *Ciencia Tomista* 437 (2008): 459.

22 Cf. *Ibid.*, 460.

23 «Esta sed de profunda relación personal con Dios no es exclusiva del siglo XIV; sin embargo, la intensidad de la búsqueda y el enorme número de personas que se entregaron totalmente a ella, tanto monjas y clérigos como laicos, es una característica peculiar de la época». *Ibid.*, 461.

24 La rama masculina recibe el nombre de begardos. Lamentablemente, en ese mismo siglo equivale al término hereje a partir del siglo XIV. Cf. *Ibid.*

25 Los begardos «eran religiosos laicos que habitaban en conventos; y es poco lo que se ha escrito sobre este movimiento masculino. Llamó mucho más la atención la organización de las mujeres en los beguinatos». Edith González Bernal, *Místicas Medievales. El rostro femenino de la teología* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017), 68.

comunitariamente la Sagrada Escritura y algunos libros de temas espirituales, muchos traducidos a lengua vernácula.²⁶ Las beguinas también cuidan de los pobres y los enfermos, y realizan tareas manuales, sobre todo el hilado y el tejido. Mendigan para subsistir, según el espíritu de la mendicancia. Las beguinas y los begardos reciben la atención espiritual de los frailes dominicos y franciscanos. De hecho, para el siglo XIV muchos de estos beguinatos se convierten en conventos, sobre todo dominicos; sin embargo, Clemente V condenará este movimiento en el Concilio de Vienne (1311-1312).²⁷ Juan XXII volverá a condenarlo con su documento *Gloriosam Ecclesiam*, en 1318,²⁸ junto con los espirituales franciscanos. Determinada forma de interpretar la Biblia y la crítica a la Jerarquía Eclesiástica levantan sospechas.²⁹

Las beguinas y los religiosos mendicantes se vinculan de modo particular; ellos son sus guías espirituales. Muchos de estos religiosos respaldan sus escritos, que son poemas, visiones, cartas y canciones.³⁰ Los escritos de algunas de estas mujeres tienen la peculiaridad de expresar la vivencia de Dios en el silencio de su celda con el lenguaje trovadoresco y del amor cortés.³¹ Las escritoras beguinas son exponentes de lo que se conoce en la Historia de la Espiritualidad como *Brautmystik*, la mística del desposorio, que se vincula –y no se opone– con la *Wesensmystik*, la mística de la esencia, cuyo exponente es Meister Eckhart.³²

26 El dato de la lengua no es irrelevante, ya que muchos autores espirituales –Eckhart entre ellos– escribe en sus lenguas maternas, lo que facilita la difusión de sus obras. Además, el hecho de que se reunieran para la lectura común expresa la formación de estas mujeres. Por ejemplo, Hadewijch de Amberes y Matilde de Magdeburgo.

27 Cf. DH 891-908.

28 Cf. DH 910.-916.

29 Cf. Edith González Bernal, *Místicas Medievales. El rostro femenino de la teología*, 71.

30 Cf. *Ibid.*, 73.

31 Cf. *Ibid.*, 74. «Una característica de sus escritos es la utilización de las lenguas vernáculas y el gusto por los modelos de la literatura cortés y trovadoresca –*Minnesang*– junto con los de la teología victorina y cisterciense del siglo anterior. Refundan las imágenes del Cantar de los Cantares con el proceso interior que experimentan, llegando a parecer nuevas e incluso provocativas, al utilizar un lenguaje amoroso con gran realismo». Silvia Bara Bancel, «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana», 462.

32 Cf. Silvia Bara Bancel, «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana», 463. Esta autora llega a afirmar que el vínculo que el Maestro Eckhart tiene con las beguinas y el mundo de la *Brautmystik* demuestra que el fraile alemán no es tan original como puede creerse.

Otros grupos presentes en los siglos XIII y XIV son los Amigos de Dios y los Hermanos del Libre Espíritu. Son dos grupos distintos, aunque en los siglos indicados se los suele confundir entre sí. Menos estructurados que los begardos y las beguinas, los Amigos de Dios están constituidos por hombres y mujeres que también quieren vivir una espiritualidad profunda y una experiencia religiosa interior.³³ Los Amigos de Dios, más numerosos en el siglo XIV, son personas que se reúnen en torno a un maestro espiritual. Tauler y Ruusbroec tienen contacto con estos grupos, y junto con Heinrich Suso los distinguen de los Hermanos del Libre Espíritu, quienes practican una vida desordenada bajo la supuesta guía del Espíritu. Además, éstos eran grupos heréticos, antijerárquicos, anticlericales y reformistas, perseguidos y condenados por la Inquisición.³⁴ El Libre Espíritu se expresa mediante visionarios estridentes, una moral laxa fundada en que el hombre unido a Dios ya no peca, un quietismo intimista y una rebeldía intransigente.

Los Amigos de Dios siguen las ideas del desapego frente a la creación, el cuidado de la vida interior y la búsqueda de la unión con Dios en la deificación del hombre.³⁵ Sus miembros viven a lo largo del valle del Rin, entre los Países Bajos y Suiza. Entre ellos se encuentran Enrique de Nördlingen, Nicolás de Lauffen, Juan de Schaftolzheim, Juan Tauler, Enrique Suso, Nicolás de Estrasburgo, Cristina y Margarita Ebner, Elsbeth Stagel, Rulmann Merswin y otros.³⁶ Transcribían los sermones y los difundían entre ellos.³⁷

33 Entre sus miembros encontramos sacerdotes seculares y religiosos; nobles caballeros; doctores célebres como Eckhart, Suso y Tauler; personas comunes que buscaban una vida de piedad y una verdadera unión con Dios; beguinas, religiosas dominicas, damas piadosas, dedicadas a la contemplación y al ejercicio de la caridad. Cf. Beauchesne, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, s. v. «Amis de Dieu», 493-500.

34 Cf. Daniel de Pablo Maroto, *Espiritualidad de la Baja Edad Media* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000), 228.

35 A diferencia de los Hermanos del Libre Espíritu, la deificación del hombre para los Amigos de Dios se produce no por una auto-divinización, sino por el nacimiento de Dios en el alma, que es una gracia de Dios. Cf. Marie-Anne Vannier, «Jean Tauler et les Amis de Dieu» *Revue des Sciences Religieuses* 75 (2001): 457. https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2001_num_75_4_3597

36 Cf. Salvador Sandoval (ed.), *Beato Enrique Susón. Obras. Ejemplar y cuatro sermones alemanes* (Salamanca: San Esteban, 2008), 34-35. Se puede apreciar la variedad de personajes enumerados. Rulmann Merswin, por ejemplo, es un banquero.

37 Tauler es muy cercano a los Amigos de Dios, cuyas cualidades son descritas en sus sermones. Para ver un elenco de citas, Cf. Marie-Anne Vannier, «Jean Tauler et les Amis de Dieu», 458-459.

Lamentablemente, a veces son confundidos con los integrantes del Libre Espíritu.

La idea de la divinización se presta a confusión, puesto que los Hermanos del Libre Espíritu la interpretan como una acción realizada por el hombre; éste se hace Dios por sus propios medios. El estar unidos a Dios, y creer ser Dios, los ubicaba por sobre el bien y el mal; por ello, consideran que no están obligados a seguir las correctas normas morales. Al alcanzar el estado de perfectos, el hombre mantiene buena su voluntad, y por lo tanto no peca, y la pobreza comienza a ser sólo interior.³⁸ Entonces, los esfuerzos ascéticos no tienen valor: el hombre deificado debe vivir como le plazca. El hombre es inocente como Adán; por eso, la desnudez y el libertinaje sexual también forman parte de la libertad moral.³⁹ Finalmente, junto con estos grupos, también se encuentran los *fraticelli* o espirituales, de quienes ya se habló en el Primer Punto.

4. La Orden de Predicadores en la Alemania de principios del siglo XIV

En 1248 llega a la ciudad de Colonia san Alberto Magno, el gran Maestro dominico que organiza el *Studium Generale* que la Orden había creado en la ciudad, y permace allí hasta 1254.⁴⁰ En 1267 regresa y muere en 1280. El aporte que san Alberto hace a la teología y la espiritualidad es fundamental para comprender la mística renana, no sólo en el desarrollo especulativo, sino también en la vinculación con parte de los habitantes de la región.⁴¹

38 Cf. Beausnesne, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, s. v. «Frères du Libre Esprit», 1241-1268.

39 Cf. Norman Cohn, *En pos del milenio*, (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 178-179.

40 «El famoso centro teológico internacional que Alberto creó en la ciudad renana, aunque no técnicamente una universidad, fue en realidad la primera universidad alemana y la única del siglo. En las décadas sucesivas, un número de estudiantes brillantes se formaron y enseñaron allí, teólogos y místicos que dieron forma a una filosofía, una teología y un misticismo dominicanos alemanes perculares». Bernard McGinn, *The harvest of Mysticism in medieval Germany (1300-1500)* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2005), 12.

41 Cf. Julián de Cos, *Predicadores. Historia de la Espiritualidad dominica* (Salamanca: editado por el mismo autor, 2021) edición en PDF, 63.

La presencia de san Alberto en Renania es contemporánea con un gran desarrollo de la Orden de Predicadores en la región. Sin embargo, el empuje que la Orden tiene en sus primeras décadas de vida se ve empañada por un período de crisis debido a la sucesión de mandatos cortos de los Maestros Generales.⁴² Entre 1285 y 1303 se suceden cinco Maestros Generales.⁴³ Fray Munio de Zamora, el primero de esta serie (1285-1291) es depuesto de su cargo por el Sumo Pontífice, sin una razón aparente, salvo alguna oposición interna; esto trae un desorden en la familia dominica.⁴⁴ Aparece una sutil relajación en algunas provincias,⁴⁵ que luego se incrementará con la Peste Negra y con el Cisma de Occidente. Una de las causas de la decadencia es su propio éxito: a fines del siglo XIII la Orden experimenta un gran desarrollo en la fundación de nuevos conventos, que debían ser ocupados por los religiosos. La proliferación de conventos es particularmente amplia en Alemania. Los postulantes se agolpan a las puertas de los nuevos conventos, jóvenes y hombres mayores, e incluso son aceptados niños, contrariando las normativas. La relajación se manifiesta en un silencio que no se

<https://www.dominicos.org/estudio/recurso/predicadores-historia-de-la-espiritualidad-dominicana/>

42 «La Orden de Predicadores a fines del siglo XIII y en la primera mitad del siglo XIV, mostraba un estado de exuberancia que dio paso a una ampliación de la actividad y a cierta disolución de su vida interior. Los Maestros Generales no podían ejercer esa fecundísima y segura dirección en la orden, cuanto que se sucedieron uno tras otro rápidamente. (...) También los hechos de la historia eclesiástica, civil y universal influían mucho en la orden». Angelus Walz, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum* (Romae: Pontificium Athenaeum Angelicum, 1948), 45.

43 Dichos Maestros Generales son Fr. Munio de Zamora (1285-1291), Fr. Esteban de Besançon (1292-1294), Fr. Nicolás Boccasini (futuro Benedicto XI), Fr. Alberto de Chiavari (1300) y Fr. Bernardo de Jusix (1301-1303). Fuente: <https://www.dominicos.org/quienes-somos/historia-de-los-dominicos/maestros-de-la-orden/>

44 «La deposición del Maestro General Munio por parte del Sumo Pontífice, no por haber el depuesto violado las reglas o constituciones, sino sólo por alguna conveniencia de algunos enemigos, sea quien fuere dicho maestro, afectó seriamente a la Orden de los frailes predicadores. Y con el tiempo, inmediatamente después de la deposición de Munio, se sucedieron Maestros Generales como si todos, los cuales habían concedido retirarse, debiendo esperar el consuelo de un moderador firme y estable». Angelus Walz, *Compendium Historiae...*, 46. Mortier afirma que en la deposición de Munio de Zamora hubo acusaciones de haber ejercido con poca firmeza su gobierno. Cf. R.P. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. T. II. 1263-1323* (Paris: Alphonse Picard et fils, 1905), 278.

45 Esta realidad también se percibe en la acción pastoral de Meister Eckhart durante su tarea como Provincial en Sajonia; como Vicario General en Bohemia, con plenos poderes de reformador; asimismo en la Provincia de Teutonia. Cf. Walter Senner, «Meister Eckhart's life, training, career, and trial». En *A companion to Meister Eckhart*, Jeremiah M. Hackett (ed.) (Leiden – Boston: Brill, 2013), 20-35; y Marco Vannini (ed.), *Meister Eckhart. Commenti all'Antico Testamento* (Firenze: Bompiani, 2019), VIII.

respeto, una pobreza que se relativiza, un estudio que no es cuidado y muchos frailes que estaban sin ocupación en los conventos.⁴⁶ Comienza una reforma interna, en la cual se enmarca la acción pastoral de Meister Eckhart, quien ocupa diversos cargos, como ser el de Provincial de Sajonia entre 1303 y 1310. En su función de provincial debe corregir las debilidades de los frailes y las situaciones anómalas de los conventos; en caso de resistencia por parte de los sancionados, debe informar de las quejas en los capítulos provinciales e incluso en el Capítulo General. También debe tomar la medida de remover a los malos priores y corregir a los frailes infractores. En el Capítulo General de Estrasburgo de mayo de 1307, Meister Eckhart es nombrado Vicario General para la Provincia de Bohemia, con la finalidad de extender la reforma a los conventos. Aquí encuentra resistencias.⁴⁷

Se conoce que Meister Eckhart impartió clases en la Universidad de París en dos ocasiones, privilegio que entonces sólo compartió con santo Tomás.⁴⁸ De regreso a Alemania en 1314, es nombrado Vicario General de Teutonia y reside en Estrasburgo. Allí se enfrenta con el Libre Espíritu.

5. Las acusaciones contra Meister Eckhart

Entre 1323 y 1324 Meister Eckhart es enviado a Colonia como *Lector primarius* en la Cátedra de Teología.⁴⁹ Como se ha podido ver antes, la ciudad está convulsionada por la presencia de miembros del Libre Espíritu, que se confunden con los begardos y beguinas. El Arzobispo Enrique II de Virneburg está decidido a enfrentar la herejía, por lo que envía a la hoguera o manda ahogar en el Rin a varios

46 Cf. R.P. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux...*, 172-177.

47 Cf. Acta Echardiana 18, LW V, 169.

48 Los períodos son 1302-1303 y 1311-1313.

49 Aquí Eckhart asume como *Lector primarius*. Cf. Kurt Ruh, *Meister Eckhart...*, 253. Aunque Senner dice que no se puede afirmar que Eckhart haya estado a la cabeza del *Studium Generale*. Cf. Walter Senner, «Meister Eckhart's life, training, career and trial», 38. Cf. Acta Echardiana 43, LW V, 189.

miembros de estos grupos.⁵⁰ Junto con esta problemática, existen desaveniencias entre el clero secular y las Órdenes mendicantes. El conflicto radica en las confesiones, en la administración de los sacramentos y los lugares de entierros.⁵¹ Por si estos problemas no fueran pocos, el Arzobispo está enredado en la disputa entre Luis de Baviera y Federico de Habsburgo; el prelado renano apoya a este último, y lo sigue haciendo incluso después de la Batalla de Mühldorf. Finalmente, el Arzobispo también tiene diferendos con el Consejo de la ciudad de Colonia por las libertades que este último quiere obtener.⁵² Este conflicto se vincula con el enfrentamiento del Papa Juan XXII con Luis de Baviera; Enrique II de Virneburg se enfrenta al bávaro al ser partidario de Federico y es un apoyo del Papa en Alemania; por otro lado, el Consejo de Colonia es partidario de Luis.

La situación en la ciudad renana se vuelve más delicada en 1324 con la excomunión de Luis de Baviera del 7 de enero. El 28 de marzo del mismo año la sanción es publicada. Luis apela en Sachsenhausen el 22 de mayo y el 11 de julio el Papa lo despoja de todos sus poderes temporales y excomulga a sus seguidores, y exige que Enrique publique la Bula Papal en su Arquidiócesis. El 15 de agosto Enrique II de Virneburg envía la copia de la Bula a los dominicos con la orden de ser leída en alemán el domingo después de la misa, bajo pena de excomunión si no lo hicieran. Entre tanto, para 1325, las sospechas sobre la ortodoxia de Eckhart comienzan a hacerse escuchar.

El 1º de agosto del mismo año, Nicolás de Estrasburgo es nombrado Visitador Pontificio de Teutonia,⁵³ y llega a Colonia con dicho título. Su función es la de velar por la disciplina de los frailes de la Orden. Entonces es cuando recibe acusaciones contra dos

50 Cf. Kurt Ruh, *Meister Eckhart...*, 255.

51 Cf. Walter Senner, «Meister Eckhart's life, training, career and trial», 41.

52 Cf. *Ibid.* El diferendo recién se zanjará el 7 de septiembre de 1328, cuando Enrique II de Virneburg acepte las libertades y privilegios que la ciudad le reclama. Entonces renovarán el juramento de fidelidad con el Arzobispo.

53 Cf. Kurt Ruh, *Meister Eckhart...*, 254. Aquí aplicó medidas disciplinarias y una excomunión. Cf. Acta Echardiana 44, LW V, 190.

frailes dominicos, Hermann de Summo y Guillermo de Nidecke. Walter Senner escribe lo siguiente:

«Durante la visita de Nicolás de Estrasburgo en el priorato de Colonia, Hermann de Summo y Guillermo de Nidecke fueron acusados de graves infracciones contra la disciplina y la paz interior de la orden y su priorato. Por lo que sabemos de un documento posterior, los cargos fueron como sigue: Fr. Hermann ha sentenciado injustamente a dos frailes cuando fue visitador en un priorato. Como visitador (inspector) del priorato de Colonia por mandato del entonces provincial, Enrique de Gruningen, había tratado de influir en una elección (presumiblemente de un prior) mediante el traslado de frailes e intentando otras intervenciones graves, de modo que los frailes lo agredieron físicamente durante la elección. Además, estaba probado que desapareció del priorato en ropas civiles repetidamente a la noche y que tenía vínculos cercanos con personas lascivas y sospechosas, especialmente con una mujer pobre, quien parecía ser la concubina de un sacerdote secular. ... Guillermo de Nidecke fue acusado de tener contacto íntimo con mujeres de mala fama en detrimento de sus estudios y de la buena fama de la orden, debido a sus continuas visitas a una monja, transgredir su clausura, incluso luego de haber sido prohibido expresamente por el capítulo provincial, y de haber causado problemas en otros lados».⁵⁴

Mientras se realiza el proceso contra ellos, Hermann de Summo⁵⁵ y Guillermo de Nidecke acusan a Meister Eckhart sin dar pruebas. Aparece una lista con proposiciones supuestamente heréticas extraídas del *Libro de la consolación divina*, una de las obras del Maestro Turingio. Nicolás de Estrasburgo se ve obligado a abrir una investigación contra Eckhart a raíz de la denuncia. Lo que molesta del Maestro dominico es su modo de predicar. Estos frailes son contrarios a la obra de reforma que lleva adelante Meister Eckhart; el Maestro se defiende y envía una nota cuya primera palabra es *Requisitus*, documento que se ha perdido.⁵⁶ Nicolás de Estrasburgo

54 Walter Senner, «Meister Eckhart's life, training, career and trial», 50-51.

55 Este fraile dominico ya había actuado con anterioridad contra el Meister Eckhart: «Hermann de Summo había esparcido "rumores infamantes" sobre otros frailes e incluso compuso "notorios panfletos" con sendos contenidos. Él no llamó a los acusados a justificarse, simplemente presentó los rumores. En el capítulo en el que fue acusado y condenado por haber dado falso testimonio por haber esparcido rumores orales y escrito panfletos contra un fraile -Meister Eckhart- por graves crímenes (herejía). Incluso su amigo, Enrique de Gruningen, quien fuera provincial en ese momento, tuvo que conceder esto "por el bien de la justicia". Además, Hermann fue condenado por haber dado falso testimonio en otros casos menos graves». Walter Senner, «Meister Eckhart's life, training, career and trial», 49.

56 Cf. Acta Echardiana 45, LW V, 192.

acepta esta defensa, por lo que desestima la acusación. Hermann de Summo y Guillermo de Nidecke son encontrados culpables. Este último es removido del priorato de Colonia y es enviado a Aquisgrán; Hermann es enviado a la cárcel del priorato.⁵⁷ Pero las cosas no quedan así. Guillermo de Nidecke presenta una acusación contra Meister Eckhart ante el Arzobispo de Colonia, Enrique II de Virneburg, y también logra liberar a Hermann de la cárcel del priorato de Colonia, quien se suma a la denuncia.⁵⁸ Una vez más, acusan a Meister Eckhart de predicar herejías.⁵⁹ Enrique II de Virneburg inicia un proceso de inquisición, basándose en la denuncia de los frailes dominicos. Los comisarios inquisidores son Rainer de Frisia, canónico y doctor en Teología; fr. Pedro de Estate y fr. Alberto de Milán, ambos pertenecientes a la orden franciscana.⁶⁰

Luego de la presentación de unas listas con proposiciones supuestamente heréticas,⁶¹ Eckhart redacta lo que se conoce como el *Rechtfertigungsschrift*⁶² –el escrito de defensa– en donde, además de refutar la acusación de herejía, llama envidiosos a los frailes acusadores. Por otro lado, reclama la libertad y los privilegios de la Orden de Predicadores y afirma que no está obligado a comparecer ante ese tribunal. Meister Eckhart puede ser juzgado sólo por el

57 Cf. Walter Senner, «Meister Eckhart's life, training, career and trial», 52.

58 Cf. Acta Echardiana 46, LW V, 197.

59 Los frailes *aemuli* (envidiosos), como los llamará Eckhart, atacan principalmente las enseñanzas espirituales del Maestro Turingio, en cuanto a su expresión y al conjunto de su actividad como predicador en lengua alemana. Cf. Amador Vega Esquerria (ed.), *El fruto de la nada. Maestro Eckhart* (Madrid: Siruela, 2008), 12.

60 «La circunstancia de que dos franciscanos fueran nombrados comisarios no puede inducir a difamar a los frailes menores como acusadores y promotores particularmente celosos del proceso contra Eckhart. Ciertamente, estaba en juego también el "interés" en una condena del famoso dominicano. Esto resulta de una fuerte situación de competencia que entre las dos Órdenes se hacía siempre más fuerte, en el plano de la enseñanza universitaria y en el del ejercicio de la predicación y de la cura de almas en la ciudad. Pero tensiones entre las dos Órdenes son evidentes también en la diversa conducta diferente respecto a la contienda por el trono entre Federico el Hermoso de Habsburgo y Luis el Bávaro –contienda que también era eclesiástica–, y finalmente en las intervenciones de los franciscanos Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham contra Eckhart... Todo esto, sin embargo, era más música retórica de acompañamiento que fuerza motriz en el proceso contra Eckhart. El pretexto era, como se ha visto, de todos modos, una circunstancia interna de la Orden. Como sucede a menudo, la crítica y la sospecha contra una personalidad excepcional se recogen propiamente en medio de sus propias filas». Kurt Ruh, *Meister Eckhart...*, 255-256.

61 Cf. Acta Echardiana 47, LW V, 226-245.

62 Cf. Acta Echardiana 48, LW V, 275-354.

Papa o por la Universidad de París en cuestiones doctrinales. Además de este descargo, sostiene que muchas de las tesis presentadas no son suyas, y que la falta de comprensión de sus ideas se debe a lo iletrado de sus acusadores, y afirma que está dispuesto a corregir sus errores en caso de ser probados: «Puedo errar, pero no puedo ser hereje, puesto que eso es ser obstinado en el error».⁶³ Poco después se confecciona otras listas con pasajes extraídos del *Comentario al Evangelio de Juan*,⁶⁴ que supuestamente posee errores,⁶⁵ y también con frases del *Comentario al libro de la Sabiduría* y de varios sermones.

Enrique II de Virneburg instruye el proceso contra el Maestro Eckhart, y el 24 de enero de 1327 el fraile dominico es interrogado por el Capítulo en la Catedral de Colonia. A su vez, Nicolás de Strasburgo también es acusado de impedir el trabajo de investigación de la Inquisición, por lo que éste apela a la Corte Pontificia.⁶⁶ Lo mismo hará el Maestro Eckhart,⁶⁷ molesto por la lentitud innecesaria del proceso.

El 13 de febrero de 1327, el Maestro Turingio lleva adelante una defensa espontánea en la Iglesia de los dominicos en Colonia.⁶⁸ Un fraile dominico, Conrado de Halberstadt, lee el escrito en latín y él lo traduce al alemán, para dar testimonio de su buena fe y del rechazo a cualquier error que haya podido inferirse de sus escritos y de sus sermones.⁶⁹ Los inquisidores le comunican que su apelación a la Santa Sede carece de sentido.⁷⁰ Al mismo tiempo, el Vicario del Procurador General, Gerardo de Podahns, envía al Papa Juan XXII una lista con 10 u 11 puntos de acusación contra Hermman de Sum-

63 Cf. Walter Senner, «Meister Eckhart's life, training, career and trial», 61-62.

64 Cf. Acta Echardiana 49, LW V, 531-534.

65 Cf. Amador Vega Esquerre (ed.), *El fruto...*, 25.

66 Cf. Acta Echardiana 50, LW V, 535-537.

67 Cf. Acta Echardiana 53, LW V, 544-547.

68 Cf. Acta Echardiana 54, LW V, 547-549.

69 «Cabe subrayar la matización formulada por Eckhart: se retractó de las sentencias "en cuanto a su sentido herético". Porque empleaba conscientemente formulaciones novedosas, provocativas y que a primera vista podían ser "monstruosas", pero al examinarlas con atención, emergía de ellas una lectura más profunda y verdadera». Silvia Bara Bancel, «El pensamiento del maestro Eckhart ¿discípulo de santo Tomás?», *Teología y Vida* 63/1 (2022), 88.

70 Cf. Acta Echardiana 55, LW V, 550-551.

mo y Guillermo de Nidecke.⁷¹ Este recurso que tiene por objetivo defender al Maestro Dominico quedó sin efecto, puesto que el Papa designó una comisión de teólogos para que convocara a Eckhart a Aviñón. Estos teólogos evalúan las listas hechas en Colonia y el Escrito de defensa, y redactan un escrito en el que están contenidas 28 frases tomadas de sus obras.⁷²

Hacia la ciudad del Ródano se dirige el Maestro Turingio. Los teólogos interrogan a Eckhart y redactan el *Votum Avenionense*,⁷³ y las consideran a todas heréticas como suenan.⁷⁴ En esa misma ciudad el Maestro Eckhart fallece, presumiblemente el 28 de enero de 1328.⁷⁵ La Bula *In agro dominico*, del 27 de marzo de 1329, censura quince proposiciones de los trabajos del Maestro Dominico como heréticos, según como suenan, y dos más que son consideradas heréticas pero no auténticas; también declara once artículos más como auténticos y que pueden ser malinterpretados. Asimismo, el texto de la Bula no expresa una condena directa al Maestro como hereje.⁷⁶

Es necesario tener presente la investigación que se realizó a fines del siglo XX sobre la doctrina de Meister Eckhart y el proceso en su contra. En el Capítulo General de los dominicos de 1980 se

71 Cf. Acta Echardiana 56, LW V, 552-556.

72 Cf. Amador Vega Esquerre (ed.), *El fruto...*, 26. Cf. Acta Echardiana 57, LW V, 557-560.

73 Cf. Acta Echardiana 59, LW V, 568-590.

74 Cf. Walter Senner, «Meister Eckhart's life, training, career and trial», 75-76. La comisión parece interesada en la lectura literal de las proposiciones.

75 Según una regla general del derecho romano, un proceso finaliza con la muerte del acusado, pero el Arzobispo de Colonia, enterado del suceso, pide al Papa que no cierre la investigación hasta alcanzar un veredicto. Este pedido demuestra que Enrique II de Virneburg tenía una extraña fijación con este proceso.

76 El 15 de abril de 1329, el Papa Juan XXII envía una carta al Arzobispo de Colonia que contiene el texto de la Bula *In agro dominico*. Tiene el orden de ser publicada en la Arquidiócesis y en la provincia eclesiástica. Fuera de la misma, no se publica. «Su mal concebida defensa, junto con la falla de procedimiento de juzgar proposiciones fuera de su contexto, explica por qué los teólogos pudieron ubicar bajo una nube la enseñanza y memoria de un teólogo quien nunca quiso ser hereje. Como la bula de Juan XXII reconoce, antes de su muerte Eckhart libremente se retractó de los errores que pudieran estar contenidos en sus escritos. Eckhart nunca tuvo la intención de enseñar falsas doctrinas. Sus errores eran verbales. Lidiando con conceptos profundos y difíciles, pudo y debió haber hablado con más precisión. Parte de la falta de comprensión viene del uso de la lengua vernácula para predicar de los frutos de sus profundas experiencias y reflexiones. ...La lengua vernácula en desarrollo aún era inadecuada para transmitir las ideas profundas que él trató de expresar. Incluso en el entusiasmo de su prédica, a menudo usaba paradojas e hipérbolos, haciendo afirmaciones que requerían una formulación teológica más cuidadosa». William Hinnebusch, *The History of the Dominican Order. T. II*. (New York: Alba House, 1973), 310.

pidió realizar una investigación sobre Meister Eckahrt para probar su herejía u ortodoxia. Una vez realizada la misma, se presentó un documento con los resultados a la Congregación para la Doctrina de la Fe,⁷⁷ presidida entonces por Joseph Ratzinger, futuro Papa Benedicto XVI en el cual se afirmaba que Eckahrt no debía ser rehabilitado, debido a que jamás había sido condenado. Por otro lado, el Cardenal Ratzinger respondió positivamente a dicha proposición, diciendo que Eckhart no necesita ser rehabilitado; que su doctrina está en consonancia con la fe católica, y que es un teólogo digno de recomendación.⁷⁸

Como conclusión, luego del recorrido realizado, cabe preguntarse: ¿por qué después de más de 600 años los investigadores de la obra de Meister Eckhart reconocen que es un teólogo digno de recomendación? La respuesta puede brindarse luego del breve recorrido hecho por los acontecimientos históricos que enmarcan y colorean el proceso inquisitorial contra el Maestro. El clima espiritual de marcado interés por la unión con Dios y de búsqueda de una vida de profunda interioridad, que se ve atravesado por algunas corrientes espirituales que no responden del todo a la ortodoxia, tiñe de sospecha la obra de Meister Eckhart. Los intereses políticos que se mezclan con las cuestiones religiosas también influyen en la valoración de la obra del Maestro dominico. Esto se puede apreciar en el proceso de Colonia promovido por Enrique II de Virneburg, quien a su vez es un aliado del Papa Juan XXII en el diferendo contra Luis de Baviera. Este apoyo, sin duda, influyó en el proceso avignonés contra Eckhart; se podría decir, por el tenor de la condena y su restricción a la Provincia de Colonia, que ésta se dictó, en buena medida, para que Juan XXII conservara a uno de sus aliados en la Alemania de los largos enfrentamientos entre el Papado y el Imperio. No eran tiempos para perderlos, ya que también el Papa enfren-

⁷⁷ Las conclusiones están contenidas en la obra de Stirnimann e Imbach ya citada.

⁷⁸ Puede consultarse una breve reseña de este proceso en: <https://ordo-praedicatorum.blogspot.com/2010/05/maestro-eckhart-rehabilitado-un-buen.html>.

ta la cuestión de los espirituales, quienes ponían en tela de juicio su ortodoxia y que se habían aliado con Luis de Baviera.

Al mismo tiempo, la Orden de Predicadores padece disensiones internas en relación al espíritu de reforma que era necesario aplicar, del cual Meister Eckhart es uno de sus exponentes. Los celos que suscita un afamado teólogo y predicador, cuyo pensamiento es complejo y de expresión ambigua, brindan el condimento para desviar la atención de la reforma hacia el cuestionamiento doctrinal del Maestro turingio. El clima espiritual un poco enrarecido es el marco necesario para que estas acusaciones sean tenidas en cuenta.

Como se puede apreciar, el juicio negativo que en su momento se hizo sobre algunas expresiones contenidas en las obras de Eckhart no puede ser analizado y estudiado sin tener en cuenta el prisma histórico a través del cual se realizó dicho juicio. Esto evita que se caiga en una parcial evaluación de las obras de uno de los grandes exponentes de la espiritualidad cristiana, me atrevo a decir, de todos los tiempos. De este modo, se podrá comprender con mayor justicia la contribución filosófica, teológica y espiritual de uno de los grandes escritores de la Iglesia Medieval.

Bibliografía

Fuentes

Quint, Josef (ed.). *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. Vol. V: Meister Eckharts Traktate*. Stuttgart: Kohlhammer, 1963. (Indicado como DW V).

Sturlese, Loris, et al. (eds.). *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. Vol. V: Opera Parisiensia. Tractatus super oratione dominica. Acta Echardiana: I. Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia. II. Processus contra Mag. Echardum*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007. (Indicado como LW V).

Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann (eds.). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000. (DH)

Auxiliar

Arquillière, Henri Xavier. *El Agustínismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2005.

Bara Bancel, Silvia. «El pensamiento del maestro Eckhart ¿discípulo de santo Tomás?». *Teología y Vida* 63/1 (2022), 81-106.

Bara Bancel, Silvia. «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana». *Ciencia Tomista* 437 (2008): 542-485.

Cohn, Norman. *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

D'Amico, Claudia. «El Conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media». En *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1999. Edición en PDF.

De Cos, Julián. *Predicadores. Historia de la Espiritualidad dominica*. Salamanca: editado por el mismo autor, 2021. Edición en PDF.

<https://www.dominicos.org/estudio/recurso/predicadores-historia-de-la-espiritualidad-dominicana/>

De Pablo Maroto, Daniel. *Espiritualidad de la Baja Edad Media*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.

Fliche, Agustín y Víctor Martín (dirs.). *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días, tomo XI: Centralización pontificia y tendencias nacionales*. Valencia: EDICEP, 1979.

Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía II. El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

- González Bernal, Edith. *Místicas Medievales. El rostro femenino de la teología*. Bogotá: Editorial Pontifica Universidad Javeriana, 2017.
- Hinnebusch, William. *The History of the Dominican Order. Volume Two. Intellectual and Cultural Life to 1500*. New York: Alba House, 1973.
- Jedin, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia, tomo V: La Iglesia de la Edad Media después de la Reforma Gregoriana*. Barcelona: Herder, 1986.
- Llorca, Bernardino, Ricardo García-Villoslada, Juan M. Laboa. *Historia de la Iglesia Católica, Tomo II: Edad Media (800-1303). La cristiandad en el mundo europeo y feudal*. Madrid: B.A.C., 1999⁶.
- Martínez Gómez, Luis (ed.). *Marsilio de Padua. El Defensor de la paz*. Madrid: Ediciones Rialp, 1982.
- McGinn, Bernard. *The harvest of Mysticism in medieval Germany (1300-1500)*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2005.
- Mitre, Emilio y Cristina Granda. *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. Madrid: Istmo, 1999.
- R.P. Mortier. *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. T. II. 1263-1323*. Paris: Alphonse Picard et fils, 1905.
- Ruh, Kurt. *Meister Eckhart. Teologo – Predicatore – Mistico*. Brescia: Morcelliana, 1989.
- Sandoval, Salvador (ed.). *Beato Enrique Susón. Obras. Exemplar y cuatro sermones alemanes*. Salamanca: San Esteban, 2008.
- Senner, Walter. «Meister Eckhart's life, training, career, and trial». En *A companion to Meister Eckhart*, Jeremiah M. Hackett (ed.). Leiden – Boston: Brill, 2013.
- Trusen, Winfried. «Zum Prozeß gegen Meister Eckhart». En *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Heinrich Stirnimann y Ruedi Imbach. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1992.

Vannier, Marie-Anne «Jean Tauler et les Amis de Dieu». *Revue des Sciences Religieuses* 75 (2001): 456-464, https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2001_num_75_4_3597

Vannini, Marco (ed.). *Meister Eckhart. Commenti all'Antico Testamento*. Florencia: Bompiani, 2019.

Vega Esquerra, Amador (ed.). *El fruto de la nada. Maestro Eckhart*. Madrid: Siruela, 2008.

Walz, Angelus. *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*. Romae: Pontificium Athenaeum Angelicum, 1948.

Formación moral del confesor. Casuística y literatura penitencial novohispana del siglo XVI

Un ejemplo significativo: El “directorio de confesores y penitentes” del III Concilio Mexicano (1585)

JUAN GUILLERMO DURÁN*

Academia Nacional de Historia – Argentina

chingolocriollo@gmail.com.ar

Recibido 02.03.2024/ Aprobado 05.04.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4111-8315>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p61-120>

RESUMEN

El artículo se propone exponer un aspecto fundamental de la formación sacerdotal en Hispanoamérica del siglo XVI, como era la del buen confesor. De la misma se ocupó particularmente el III Concilio de México (1585), no sólo en los decretos referidos a la administración del sacramento de la penitencia, sino también mediante la promulgación de una obra específica, bajo el título *Directorio de Confesores y Penitentes*. Un verdadero manual de ciencia moral y canónica, de considerable extensión y de marcado contenido casuístico. Al respecto se analizan los siguientes temas: propósitos de la redacción, autoría, estilo, contenido, fuentes, tradición manuscrita de la obra y presentación de algunos casos de conciencia sobre el ejercicio de profesiones y oficios de época, relacionados con la justicia, la restitución y los agravios más comunes inferidos a los indígenas.

Palabras clave: III Concilio de México; Literatura penitencial; Casuística; Preceptismo moral; Reforma católica; Ejercicio de cargos

The Confessor's Moral Formation.

Casuistic and Spanish American Literature of the 16th Century

* El autor de esta contribución es profesor Emérito de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

A Significant Example: the “Confessor’s and Penitent’s Directory of the Third Council of Mexico” (1585)

ABSTRACT

The article aims to expose a fundamental aspect of priestly formation in 16th century in Spanish America: the priest as the good confessor. The Third Council of Mexico (1585) was particularly concerned with this matter, not only in the decrees referring to the administration of the sacrament of penance, but also through the promulgation of a specific work, under the title “Confessor’s and penitent’s directory”, a manual of moral and canonical science, of considerable length with a notable casuistic content. This article analyses the following topics: purposes of the writing, authorship, style, content, handwritten tradition of the work and presentation of some cases of conscience about the exercise of professions and trades of the time, related to justice, restitution and the most common grievances inflicted on indigenous people.

Keywords: Third Council of Mexico; Penitential Literature; Casuistic; Moral Preceptism; Catholic Reform; Exercise of offices

Introducción

En estas páginas retomamos un tema desarrollado en otro artículo dedicado a analizar la formación y promoción del clero en Hispanoamérica, en concreto tal como se estableció canónicamente en el arzobispado de México, en la segunda mitad del siglo XVI.¹ En esa ocasión prestamos atención al plan formativo en base a cuatro configuraciones o modelos, que en la realidad se fueron complementando: el seminario para clérigos de Michoacán (1540), el II Concilio de México (1555), el decreto Tridentino sobre la creación de seminarios (1564) y el III Mexicano (1585). Por tanto, resta ahora completar cuanto hemos dicho al respecto poniendo de relieve otro aspecto fundamental de la formación sacerdotal, como era la del buen confesor, de la cual se ocupó particularmente el último de los concilios provinciales mencionados.

¹ Juan Guillermo Durán, «Normas básicas para la formación y promoción del clero secular. México 1540, 1555 y 1585. Un aporte a la historia de la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* en Hispanoamérica Colonial», *Teología* 140 (2023): 145-192.

En este sentido, el III Mexicano² puso de manifiesto una particular preocupación por la pastoral penitencial con un doble propósito. Facilitarle a los confesores el aprendizaje o repaso de la ciencia moral y canónica necesaria para administrar el sacramento, en orden a modificar comportamientos que lesionaban, sobre todo, el orden de la justicia y la caridad; y estimular a los penitentes a la recepción fructuosa del mismo, mediante el prolijo examen de conciencia y el fortalecimiento del propósito de enmienda, condicionado en muchos aspectos por un marco social impregnado de ansias de poder y riquezas, donde se multiplicaban las corruptelas en cargos y profesiones que afectaban directamente el trato con los más débiles, especialmente los indígenas.

En principio, tal finalidad la cumplían los confesionarios de época,³ en muchos casos bilingües, que a ejemplo de los penitenciales medievales y de los manuales, directorios, confesionales o sumas de confesores, que circulaban en España desde mediados del siglo XV, ponían en las manos de los sacerdotes la ayuda necesaria para que los fieles pudieran realizar una buena confesión, o sea, una acusación sincera, detallada e íntegra de sus faltas, dentro del esquema básico de los deberes fundamentales para con Dios, el prójimo y consigo mismo.

El contenido de estos libros incluía, por lo general, una exhortación antes de la confesión mediante la cual el confesor trataba de suscitar el verdadero arrepentimiento del penitente, una serie de preguntas breves y concisas de acuerdo al orden de los mandamientos para ayudar a realizar la acusación, y una plática

2 En cuanto a la historia externa e interna del concilio, véase, Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, Vol. III (Buenos Aires: Agape Libros, 2017), 85-132 (en adelante sigla MCH).

3 Cfr. Melquiades Andrés, *La Teología Española en el Siglo XVI* (Madrid: BAC, 1976), I, 348-356; Marciano Vidal, *Historia de la Teología Moral. La moral de la Edad Moderna (ss. XV-XVI). 1. Humanismo y Reforma* (Madrid: Editorial El Perpetuo Socorro, 2012), 117-138; 589-634; 2. América: "problema moral", 309-332; MCH, 61-64.

final con la que se exhortaba a la conversión profunda y a la perseverancia en la vida cristiana.⁴

Un ejemplo contemporáneo lo constituye el *Confesionario para los curas de indios*, promulgado por el III Concilio de Lima (1582-1583), escrito por el jesuita José de Acosta y publicado en 1584, que con toda seguridad fue conocido en México; y que posiblemente fuera tenido en cuenta como modelo al momento de pensarse en la conveniencia de contar con un confesionario bilingüe, en castellano y mexicano.⁵

Sin embargo, el propósito inicial sufrió, al parecer, una modificación substancial, pues al momento de solicitarse la licencia real de impresión fue para un «directorio de confesores y penitentes», obra de género distinto al de un confesionario, que puede considerarse más bien como un manual de moral, de considerable extensión y de contenido marcadamente casuístico, como veremos de ahora en más. Pero que como los confesionarios proporciona en la actualidad valiosa información sobre la vida religiosa y social de aquella época, en razón que los casos de conciencia que comenta se convierten en fuente privilegiada para conocer los problemas en lo que quedaba envuelta la vida ordinaria de la sociedad mexicana.

Los “Memoriales”

Al momento de legislar sobre la penitencia el concilio prestó atención a las peticiones incluidas en algunos de los

4 Entre los confesionarios mexicanos anteriores a 1585 se cuentan los del franciscano Alonso de Molina, con varias ediciones: *Confesionario breve en lengua castellana y mexicana* (México 1565/1569/1577) y *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (México 1565/1569/1578). La edición de ambos textos en MCH, I, 409-541. Un elenco detallado, a modo de sinopsis histórica, sobre literatura penitencial: Lu Ann Homza, «The European Link to the Mexican Penance: The Literary Antecedents to Alva's "Confesionario"» en Bartolomé de Alva, *A Guide to Confession Large and Small in the Mexican Language*, 1634, editado por Barry D. Sell y John Frederick Schawaller, con LuAnnn Homza (Norman: University the Oklahoma Press, 1999), 33-48.

5 Edición del texto en MCH, II, 491-546. Sobre la influencia de este concilio en la legislación del III Mexicano, véase, Sebastián Terráneo, *La recepción de la tradición conciliar limeño en los decretos del Tercer Concilio Provincial de México* (Junín, Buenos Aires: De las Tres Lagunas 2011).

*memoriales*⁶ presentados a su consideración, cuyos autores, además de señalar las deficiencias más comunes y extendidas en ese ámbito pastoral, proponían consejos y recursos prácticos destinados a subsanarlas.⁷ Tales escritos fueron leídos por las comisiones, tratados en el aula y muchas de las recomendaciones incorporadas a la legislación. En concreto mencionamos cuatro de ellas en razón que aluden con cierto detenimiento a la cuestión que nos ocupa.

Necesidad de editar un nuevo manual o ritual de sacramentos

El 11 de febrero de 1585, el fiscal del Arzobispado, Dionisio de Rivera Flórez, petitionó se mandase hacer por orden del concilio un manual de sacramentos (un ceremonial o ritual) cuyo uso fuera obligatorio, basándose en la necesidad de poner remedio a los abusos litúrgicos reinantes por ausencia de un libro impreso al que los ministros se sujetasen, incluida la administración de la penitencia. La solicitud la hace en los siguientes términos:

«[...] Digo que a mi oficio toca e incumbe pedir lo que tuviere necesidad de reformation y avisarlo a V. Sa. Illma., a cuyo cargo es no solo obviar los yerros y reparar los daños presentes que de ellos resultan, sino también proveer los remedios [...] para que los vicios queden corregidos, y como de sagrada fuente salga el agua de la saludable doctrina, orden y reformation, de lo que al servicio de Nuestro Señor, utilidad y bien del pueblo cristiano conviniere, especialmente en lo más espiritual, como es en la administración del sacramento del Bautismo, Penitencia, Eucaristía, Matrimonio, Extremaunción, cuya administración toca a los párrocos y presbíteros expuestos, en cuyo ministerio, por falta de manuales, se han introducido en los que andan escritos de mano entre los religiosos, regulares y secula-

6 Conjunto de escritos presentados al concilio por el clero, secular y regular, cabildos catedrales, ayuntamiento y laicos sobre diversos aspectos de la vida mexicana que exigen remedio o reforma: evangelización de los indígenas, injusticias y agravios que reciben de parte de laicos y eclesiásticos, administración de los sacramentos, otorgación de beneficios, cobro de diezmos y aranceles, formación y reforma del clero, administración de la justicia, abusos en la práctica del comercio y las profesiones, etc.

7 Cf. José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)* (México: Editorial Porrúa, 1963), 45-69; y Luis Martínez Ferrer, *Directorio para confesores y penitentes. La pastoral de la penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)* (Pamplona: Ediciones EUNATE, 1996), 102-110.

res, en el catequizar y exorcizar, y en el modo y ceremonias de los demás sacramentos, notables faltas y absurdos, así en los ministros, como en los administrados [...]. A todo lo cual conviene a V. Sa. Illma. [...] provea con mandar a imprimir manual con la reformatión en él debida al nuevo rezado tridentino [...], nombrando persona o personas que, atentado juicio y maduro consejo, pongan en su punto lo que conviene, y censurado por V. Sa. Illma, se mande imprimir y sacar a luz para que con él se administren los sacramentos uniformemente [...de lo cual tienen necesidad] los ministros, en particular los mozos, que están poco ejercitados e intrutos [instruidos] en la administración, de cuya causa, con la falta de dichos manuales, más de ordinario caen en yerros, lo cual es en vilipendio e injuria de los sacramentos sagrados y daño de los fieles».⁸

El obispo de Chiapas, Pedro de Feria, envió un extenso escrito sobre la evangelización de los indígenas, desde Oaxaca,⁹ el 15 de abril, donde sugiere la conveniencia de redactar un pequeño tratado referido a la recepción de los sacramentos, propiamente un catecismo o *vademecum*, donde se explicara cada uno en particular, insistiendo en la necesidad de recibirlos y en las disposiciones necesarias para hacerlo. A su vez, recomendaba que la tarea fuera confiada a un grupo de peritos, que se repartieran la materia y que prestaran particular atención a las capacidades e idiosincrasia de los oyentes. Concluida la redacción de cada una de las partes, en lengua castellana, se las reuniría en un solo volumen, disponiendo el concilio que todos los ministros de los indios lo tuviesen y se lo declarasen frecuentemente en lengua materna.

8 Alberto Carillo Cázares, *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)* (México: Colegio de Michoacán-Universidad Pontificia de México, 2007), I, vol. I, 149-151 (en adelante siglo MCCC). La misma preocupación se encuentra expresada en el memorial del doctor Hernando Ortiz de Hinojosa (*idem.*, 391); y en del clero del Arzobispado, presentado por el doctor Juan de Salamanca y el bachiller Alonso Muñoz, aduciéndose en este caso el desconcierto que produce en los indígenas la diversidad en las ceremonias: «Y porque la diferencia que hay entre clérigos y frailes en la administración de los sacramentos causan en los indios, que son muy fáciles, escrúpulo de entender que por no ser una misma la forma y orden de administrar los dichos sacramentos no quedan celebrados donde no se guarda la forma que ellos han visto usar, conviene que no se use, sino de un mismo manual entre frailes y clérigos, porque muchos indios se han visto dudar y preguntar si queda bautizada la criatura por no se haber guardado el orden que los frailes usan» (*idem.*, 458).

9 Empezó a tiempo la marcha para llegar a la apertura del concilio pero debido a problemas de salud tuvo que hacer parada obligada en Oaxaca, permanencia que se prolongó durante todo un año, pues al intentar reanudar la marcha rumbo a México sufrió un accidente a caerse de la mula, quebrándose una pierna; y de allí, recuperado, regresó a su diócesis. Envía poder para que algunos dominicos lo representen en el concilio: Juan Ramírez, Francisco Jiménez y Hernando de Morales.

En cuanto al “tratadito” sobre la penitencia, el obispo, apoyándose en su larga experiencia misionera, insiste en algunos puntos que considera fundamentales: disposición y aparejo para recibir el sacramento, purificación de la intención y fin para hacerlo, acusación ordenada, y plena conciencia de la gravedad de los pecados mortales y sus efectos en el alma. He aquí el párrafo que resulta de interés:

«Continuando este artículo de lo que conviene para que los naturales sean bien adoctrinados se me ha ofrecido que sería de mucha importancia que este santo concilio encomendase y repartiese entre algunos religiosos y clérigos doctos y experimentados en tratar con los naturales y que conozcan su talento y capacidad y modo de ser enseñados, que hiciesen un tratadico de las cosas más necesarias para su instrucción y salvación de sus almas. A uno, que tratase del sacramento de la penitencia, de la confesión sacramental, conforme a sus capacidades, declarándole lo que es este sacramento, y la necesidad de él, y de la obligación que hay a lo recibir, y la disposición y aparejo que ha de hacer y llevar cuando se van a confesar, y la intención o fin que han de tener».¹⁰

Peticiones para mejorar la administración de la penitencia

Por su parte, el doctor Fernando Ortiz de Hinojosa, vicario general del arzobispado y consultor del concilio, escribió tres amplios memoriales, fundamentalmente sobre cuestiones que afectaban a los indígenas, refiriéndose en alguno de ellos a la penitencia, si bien en alusiones muy breves. El 30 de enero (primer memorial) propone la publicación de un nuevo ritual de los sacramentos con

10 MCCC, I, vol. I, 295-296. A continuación el informe menciona: sacramento del altar y comunión, extremaunción, diezmos y oblaciones, gratuidad de la recepción del bautismo y confesión, matrimonio y velaciones. De manera particular el obispo insiste en el empleo de la lengua indígena: «... que he visto muchas veces predicar a indios sermones tan formados y tan prolijos y con tantas autoridades allegadas en latín, como los que se predicán a españoles; lo cual, sin falta, es perder tiempo y causar y enfadar a los indios sin ningún fruto». Asimismo, el obispo, apoyándose en razones prácticas, recomienda la publicación de un nuevo ritual de los sacramentos, donde se abrevien el número de salmos y oraciones: «Por ser los ministros pocos en esta tierra, y los naturales muchos, tienen de ordinario muchas ocupaciones. Acontece que un ministro en un día decir la misa mayor, bautizar, casar, confesar, dar la comunión y la extremaunción y enterrar y hacer otros actos de su ministerio. Parece causa justa, porque lo ceremonial de los sacramentos se acorte y abrevie, que esto fuera posible, especialmente en el bautismo, en la extrema unción y en las bendiciones nupciales» (*idem*, 305).

la precisa finalidad de abreviar las ceremonias y oraciones acostumbradas,¹¹ tema del que se ocupó con más detalle, como ya los vimos, el fiscal Dionisio Rivera Flórez.

Y en el escrito del 9 de febrero (tercer memorial) menciona el caso frecuente de confesiones mal hechas, atribuyendo la causa a la ignorancia y la falta de instrucción religiosa por parte de los indígenas, quienes de ordinario no confiesan el número de sus pecados; al mismo tiempo que insiste en la idoneidad de los confesores, constituyendo la evaluación de sus capacidades el medio indispensable para asegurarla, sobre todo al momento de las oposiciones a ocupar los beneficios. Opiniones que expresa en los dos siguientes párrafos:

* «[Confesiones mal hechas] Que se mande a los confesores de indios que reparen mucho en esta circunstancia agravante, “quoties” [cuántas veces], aunque más propiamente se podría llamar adición de pecado a pecado, porque la frecuentación no es propiamente circunstancia que constituye nuevo pecado, porque siendo como es de tanta importancia saberse el cierto número, o el más verosímil, de los pecados, de manera que pecaría mortalmente el que por vergüenza o hipocresía callase algo del número que se acuerda, y aun si por su culpa dejase de acordarse, por no haber pensado en ello nada, pudiéndolo hacer, y aun la confesión que se hiciese no valdría nada. Es cosa cierta que por no tomar trabajo de preguntar esto a los indios en la confesiones, por huir de la pesadumbre que dan, comúnmente todos dejan de preguntárselo, y pasa de esta manera, que si le preguntan al indio cuántas veces se embriagó en el discurso del tiempo qué a que no se confiesa, responde [turbado] o que no se acuerda, o que cuatro veces, y estas mismas cuatro responde en todas las demás preguntas de los pecados [especie] que confiesa, diciendo cuatro veces fornicué, cuatro fiestas quebranté, etc., y no hay quien los saque de este número, y así conviene predicarles esto a menudo».¹²

* «[Exámenes de oposición] Que los opositores a los beneficios que de aquí en adelante se opusieren, sean examinados en lo que lo fuere a la misa, y sepan ejercitar la clave de ciencia que les fue dada en el sacerdocio de esta manera: que crean y sepan explícitamente los artículos de la fe; y que estén instruidos en todos los sacramentos, y que sepan casos de conciencia, y

11 MCCC, I, vol. 1, 391.

12 *Idem.*, 407. Idéntica opinión manifiesta Juan de Urbina Zárate, párroco de indios, en su memorial: «Lo primero que se mande y encargue a los ministros que enseñen con particular cuidado a sus feligreses indios el modo que han de tener para confesarse, porque de la ignorancia que de esto tienen vienen a no confesarse bien. Confesando debajo de un número cierto y determinado, sin salir de él, todos sus pecados de cualquier especie y calidad que sean» (*idem*, 435).

que sepan distinguir entre lepra y lepra, entre pecados y no pecados, entre veniales y mortales, y sepan las circunstancias que mudan la especie de pecado, y las que gravitan “*in infinitum*” [infinitamente] y las que no, y las que necesariamente se han de confesar, y los casos reservados, y en qué casos se ha de reiterar la confesión, y en qué casos se incurre la irregularidad y suspensión, y si puede él dispensar en ellos o no. Y ha de tener habilidad [...] para enseñar todo lo necesario a la salud de las almas, y sobre todo saber la lengua que se usa en el beneficio a que se opone». ¹³

Por último, se refiere al tema de la penitencia, y más en extenso, el jesuita Juan de la Plaza, consultor del concilio, hombre de autoridad y experiencia, que presentó varios escritos, considerados los más importantes, pues muchas de las opiniones y sugerencias expresadas pasaron a formar parte de los decretos. En esta ocasión nos interesa espigar información en “el memorial sobre los confesores”, visto por la comisión el 18 de julio,¹⁴ donde recomienda prestar atención a los aspectos fundamentales de este ministerio: importancia del sacramento (segunda tabla tras el naufragio), cualidades del buen confesor (poder, ciencia, bondad, prudencia y secreto), admisión y aprobación por parte del obispo y necesidad del examen correspondiente.

Sobre el tema específico de la idoneidad del confesor, cuyas cualidades Plaza desarrolla en particular, conviene adelantar que sus opiniones fueron tenidas muy en cuenta al redactarse el directorio o manual conciliar, otro indicio firme para constatar que su mano intervino de cerca en la composición del mismo. A modo de ilustración, transcribimos dos párrafos del memorial, que se leen casi a tenor literal en la obra mencionada, referidos a las dos primeras cualidades del buen confesor, poder y ciencia:

¹³ *Idem.*, 411.

¹⁴ *Idem.*, 265-273 En igual fecha, presentó un “memorial sobre los curas” cuya lectura sirve de complemento al presente, pues se expone sobre varios asuntos referidos al ministerio sacerdotal en general: criterios de elección de los candidatos, formación, conocimiento de la doctrina cristiana, práctica de la confesión según el directorio conciliar, creación del seminario como espacio formativo y conocimiento de las lenguas indígenas (*idem.*, 232-239). Asimismo, a esta materia se refieren otros escritos: sobre el seminario, sobre los ordenandos, sobre los predicadores y sobre visita pastoral de los obispos (*idem.*, 223- 232; 239-264).

* «[Así como no es aconsejable dar licencia a todos para confesar mujeres, sino a los experimentados] Para todo género de hombre, tampoco conviene dar facultad a todos los confesores para que los confiesen, porque a gente principal, y de oficios que tienen cosas dificultosas y escrupulosas, no conviene dar licencia que los confiesen confesores tímidos y de poca ciencia; porque pasarían con muchas cosas injustas y malas, por no entenderlas; y, cuando las entendiesen, por el respeto de la persona, pasarían con ellas contra su propia conciencia. Oficiales de la república y mercaderes tienen no menos dificultad que los pasados, por las ordenanzas juradas que tienen y contratos tan usuarios, como hacen tan ordinariamente. Y el confesor que poco sabe, fácilmente pasa con ellos, con cualquier aparente razón que le dan para lo que hacen».

* «La ciencia en el confesor está tantas veces mandada, como tan necesaria, que la tengan para hacer este oficio; porque, como es juez en negocios tan graves, tiene necesidad de ciencia, para dar sentencia acertada en ellos. No sé yo con qué conciencia se puede dar licencia para confesar al que no hubiere estudiado, a lo menos, dos años de casos de conciencia; porque, si la experiencia muestra que los que han oído artes y cuatro años de teología escolástica, no saben lo que es menester para confesar, sino estudian de nuevo materias morales y de sacramentos, ¿cómo podrá confesar, el que no sabe más que un poco de gramática? Y acrecienta el escrúpulo de poner los tales a confesar, ver que la gente más principal del pueblo busca confesores idiotas y de poco espíritu; porque, como no quieren mudar trato ni costumbres, no quieren ponerse en manos de quien le puede forzar a ello, negándoles la absolución».¹⁵

Tan convencido está Plaza de la verdad que encierra cuanto escribe que a continuación solicita al concilio que ponga rápido y eficaz remedio a tal situación, no otorgando licencia para confesar a quien no hubiere cursado un año de la materia sacramentos y otro de mandamientos. De lo contrario sería cosa de “burla” tomar examen a quien se sabe de ante mano que no podrá responder aquello que no sabe por no haberlo estudiado.

Las “consultas”

Al conjunto de pareceres y demandas de los memoriales se sumaron algunas cuestiones puntuales que requerían ser estudia-

¹⁵ *Idem.*, 269-270.

das con mayor detenimiento. Razón por la cual se resolvió formular algunas “consultas” a peritos en la materia para que por escrito hicieran conocer sus opiniones antes de proceder a dictamen alguno. Éstas fueron remitidas por el secretario del concilio, el doctor Juan de Salcedo, a un grupo de teólogos y canonistas, a los que se sumaron representantes de las órdenes religiosas. Las consultas fueron ocho: excomunión, abstinencia, guerra chichimeca, los repartimientos, privilegios de los religiosos, mercado de la plata, tratos con los indios y contratos usurarios.¹⁶

Un caso de conciencia sobre confesiones de indígenas

En distintos días del mes de mayo la secretaría del concilio remitió a los peritos la consulta quinta, «sobre siete dudas sobre los ocho primeros capítulos del primer concilio mexicano». La cuarta pregunta alude a temas específicos de la pastoral penitencial: fecha más conveniente para escuchar confesiones de indios en vista al cumplimiento del precepto pascual, modo en que deben ser examinados y en qué materias *ut integre confiteantur* (para que se confiesen enteramente) y posibilidad de emplear intérpretes.¹⁷ A continuación sintetizamos las respuestas, en la mayoría firmadas por dos o tres de los consultados, y que ponen de manifiesto criterios comunes.

El doctor Juan Zunero, canonista y arcediano de la catedral, junto con fray Pedro de Pravia, dominico, catedrático de prima de teología en la universidad, expresaron: conviene confesar todo el año porque así se dispone de suficiente tiempo para repasar la doctrina cristiana y examinar a cada penitente, evitándose amontonamientos innecesarios. No es aconsejable recurrir al empleo de intérprete o lenguaraz, a no ser en un caso grave o de extrema necesidad, por los inconvenientes que se siguen de ello: «la poca reverencia que

16 *Idem.*, II, 1, 175-625.

17 El papa Pío V, por la bula *Cum sicut accepimus* (1572), autorizó esta práctica para facilitarles la confesión a los indígenas. Texto en Josef Metzler, *America Pontificia* (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1991), II, 931-932 (*confessio per interpretem indis neophytis permittitur*).

se tendría a este sacramento de parte de los indios, por su rudeza, por lo cual el indio no sabría distinguir si les absuelve el sacerdote o el intérprete»; los intérpretes tendrían que ser mestizos, mulatos o negros, «de quien por su bajeza *ut in plurimum* no se debe fiar tan alto ministerio»; los penitentes manifestarían temor que los pecados se descubriesen, haciendo confesiones «demediadas» (incompletas o fragmentadas); y de generalizarse el uso, pocos ministros se esforzarían por aprender las lenguas indígenas.¹⁸

Fray Pedro de San Sebastián, provincial de los Menores de San Francisco, y fray Pedro de Oroz, respondieron: que es tiempo propicio por la septuagésima, «comenzando por los pueblos de la visita, y acabados éstos, confesar los de la cabecera», aunque cada uno de los ministros puede hacerlo según las circunstancias se lo aconsejen, para así poder confesar a todos sus feligreses. Cuanto al examen previo a la confesión, «no se puede dar regla cierta, por haber entre los indios, como entre las demás naciones del mundo, diversos estados y oficios». Es suficiente guiarse por los confesionarios menor y mayor de fray Alonso de Molina [franciscano], en lengua española y mexicana, donde se encuentra suficiente materia para interrogar según estado y oficio del penitente. No es conveniente usar de intérpretes, pues es obligación del confesor conocer la lengua de la feligresía para entender correctamente los pecados y proveer los remedios necesarios. Además, ningún pecador está obligado por ley divina o humana a confesarse por intérprete. Principio que recordó el III Limense al imponer a los confesores no hacerlo por ese medio, bajo graves penas (Segunda Acción, cap. 16). Otro caso es «si el penitente de su voluntad se quiere confesar con intérprete, en especial estando enfermo de grave enfermedad, y no se halla sacerdote que sepa su lengua, como alguno lo han hecho siendo de ello contento el penitente, que pospone todos los daños que se le pueden venir de ello, por el deseo de su salvación».¹⁹

¹⁸ MCCC, II, vol. 1, 439.

¹⁹ *Idem.*, 443-444.

Opinión de la Compañía de Jesús y otros canonistas

Los jesuitas Juan de la Plaza, doctor en teología, y Pedro Morales, canonista y profesor de casos de conciencia, expresan en su dictamen, que también suscribe el doctor Juan de Salcedo, catedrático de prima de cánones en la universidad, que en razón de la falta de instrucción religiosa que por lo general manifiestan los indígenas, conviene comenzar las confesiones con suficiente antelación, desde la septuagésima, reforzando así el repaso del catecismo.²⁰ Para asegurar la integridad de la acusación es obligación de los curas escucharlas en la lengua principal de su partido, debiendo los obispos poner remedio si no la saben suficientemente, pues de ello se siguen omisiones graves: «que contentándose con saber mal preguntarles dos o tres pecados los absuelven indebidamente sin examinarlos si tienen contrición, sin saber moverlos a que la tengan, siendo esta parte tan necesaria para el efecto del sacramento, como el confesar enteramente y aún más». En lo referente a la confesión por intérprete no parece conveniente, a no ser en artículo de muerte.²¹

El doctor Juan Ortiz de Hinojosa, catedrático de filosofía, teología y cánones, refiere que las faltas más comunes en que los indios incurren al confesarse son dos: no declarar el número de pecados, y, por tanto, «sería cosa de grandísima importancia predicarles y enseñarles esta circunstancia, *quoties*, muchas veces»; y callar algunos pecados por vergüenza, cosa que «se les debe reprender muchas veces», a la vez que animarlos y esforzarlos a que lo eviten en adelante.²²

Por último, el doctor Fulgencio de Vique (Vich, Vic), canonista, provisor del arzobispado, sostiene que en cuanto a la fecha más conveniente para comenzar las confesiones, el derecho prevé *semel*

20 Asimismo, se recomienda guardar en México «la buena costumbre que hay en el Perú, *scilicet* [a saber], que desde Año Nuevo hasta la Pascua de Espíritu Santo, que es tiempo más desocupado, viniesen todos los indios grandes y pequeños a la Iglesia a aprender el catecismo dos días a la semana, miércoles y viernes, y que en estos dos días el cura por su persona los instruya y declare el catecismo de modo que lo entiendan, lo cual a lo menos se haga en la cabecera principal de cada partido».

21 *Idem.*, 469.

22 *Idem.*, 472.

in anno (una vez al año), para cuaresma, imponiendo censuras y penas a quienes no lo hagan, aunque el plazo puede prolongarse por unos días más. Y «así parece que esa regla se haya de guardar con los indios, aunque será dificultoso en pueblos donde no hay más que un sacerdote». Sobre si es conveniente persuadir a los indios a confesarse por intérprete, la norma que impone el derecho es clara: se puede hacer y es sacramental, pero los indios no están obligados a ello. Si bien conviene prestar atención a la siguiente circunstancia: «aunque es mucho de atender a los indios de varias lenguas, de que no hay ministros, y siendo tolerable esta manera de confesión, parece cosa justa buscar modo para ella».²³

En resumen todos los consultores concuerdan en su opinión: la septuagésima es el tiempo más indicado para dar comienzo a las confesiones, aunque puede adelantarse; en el modo de examinar a los penitentes siempre se debe asegurar la integridad de la acusación, insistiendo en no callar pecados y precisar el número (*quoties*); y no cabe obligar a los indígenas a la solución fácil de la confesión por intérpretes, si bien pueden hacerlo en forma voluntaria o proponérsela en caso de enfermedad grave o en peligro de muerte, constituyendo obligación grave de los ministros aprender sus lenguas.

Disposiciones conciliares

El concilio se ocupa en particular del sacramento de la penitencia en el Lib. V, título 12, *De remissionibus et poenitentiis* [De remisiones y penitencias],²⁴ en su parte final, dedicándole nueve cá-

²³ *Idem.*, 475.

²⁴ A los efectos del presente artículo los textos conciliares se citan según la edición de Mariano Galván Rivera, *Concilio III Provincial Mexicano (...), Ilustrado con muchas notas del R.P Basilio Arrillaga* (Barcelona: 1870, segunda edición en latín y castellano). Recientemente se ha publicado una edición histórico-crítica a cargo de Alberto Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)* (Zamora [México]: Colegio de Michoacán, 2009), Vol. II (sigla IIICM). Estudio preliminar a cargo de Luis Martínez Ferrer, *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Vol. I. Reproduce dos textos (en columnas diferentes): el manuscrito mexicano en castellano (MM 266) y la edición príncipe de 1622, en latín.

nones: importancia del ministerio de la confesión, oficio que exige de parte del ministro integridad y prudencia; para ejercerlo legítimamente se requiere ser párroco o estar aprobado por la autoridad competente; la licencia permanece hasta que sea revocada; el confesor no puede requerir ni aceptar retribución alguna de parte del penitente (alejar toda sospecha de simonía); necesidad de colocar confesionarios en las iglesias y modo de construirlos; obligación de los médicos de amonestar a los pacientes a que se confiesen; obligación de los confesores a utilizar el directorio aprobado por el concilio; y a conocer los pecados y excomuniones reservados a los obispos.²⁵

El decreto que hace expresa referencia al tema que nos ocupa es el octavo y dice así:

«Por cuanto este Sínodo, para instruir a los confesores con la ciencia suficiente, y recordarles todo lo que es perteneciente a su oficio, principalmente en ciertos casos y dificultades especiales que ocurren en este arzobispado y provincia, y deseando atender a la necesidad de los fieles penitentes, formó y aprobó el Directorio de confesores y penitentes. Por tanto, dispone y manda, que todos los curas de esta provincia, tanto seculares como regulares, y cualquiera sacerdotes que han de oír confesiones, estén obligados a tener consigo este Directorio; y observar su forma: de lo contrario, el que no lo tuviere e hiciese oposición a algún beneficio, será excluido de aquel concurso hasta que lo adquiera. Y los beneficiados, hasta que compren y lean dicho Directorio: ni se admitirá a ninguno a las órdenes mayores, si no constare antes que tiene en su poder el expresado libro, a cuyo tenor debe ser examinado. Se manda también que los examinadores, y se les encarga sobre su conciencia, que (pospuesto todo oficio) observen y ejecuten este decreto, ya en cuanto al examen para órdenes, ya para celebrar y confesar, o finalmente para concurso de beneficios».²⁶

Del presente decreto se desprenden algunas conclusiones importantes para el tema que nos ocupa. Al nuevo complemento pastoral se le asigna una finalidad precisa: ayudar a los confesores a ejercer con mayor idoneidad su ministerio, sobre todo en vista a solucionar casos de conciencia dificultosos, que requieren saber

25 *Idem.*, *Decretos del Concilio Tercero Provincia Mexicano (1585)*, vol. II, 625-635.

26 Lib. V, tit. XII, § VIII. M. Galván Rivera, agrega en nota: «Está este Directorio aprobado por Su Santidad conforme a este decreto, y en los demás decretos donde se habla de él» (II, 403).

preguntar con precisión al penitente y aplicarle los remedios adecuados. Al libro en cuestión se lo designa con nombres distintos: según la versión castellana de los decretos, *confesionario o dirección de confesores y penitentes*; y según la latina, *directorium confessorum et poenitentium*.²⁷ Su lectura y utilización resulta obligatoria para ambos cleros, secular y regular, tanto quienes ya gozan de un beneficio, bajo pena de suspensión de no contar con un ejemplar en su poder, como los que aspiran a ello, debiendo ser examinados de acuerdo a su contenido. Extendiéndose esta última disposición a los candidatos a las órdenes mayores, a la otorgación de licencias para celebrar y confesar, y a la obtención cualquier beneficio eclesiástico. Responsabilidad que de modo particular recae sobre la conciencia de los examinadores, quienes dejando de lado todo afecto humano (excepciones, mitigaciones) han de observar y ejecutar tales disposiciones.

El autor

La tradición historiográfica, contemporánea y moderna, es concorde en atribuirle al jesuita Juan de la Plaza²⁸ la redacción del Directorio, al menos como autor principal, trabajo que también emprendió a pedido expreso del concilio, como ocurrió con el catecismo, menor y mayor.²⁹

27 En el siguiente apartado nos ocupamos de esta cuestión, cuyo esclarecimiento supone saber si el concilio dispuso la composición de dos obras independientes, un confesionario y un directorio, o si se trata de una sola y única obra, unificada, que en orden al intento de impresión fue titulada *directorio o manual de confesores y penitentes*.

28 Semblanza biográfica en «Carta Annua de 160», *Monumenta Mexicana*, VIII (1603-1605), 91-109; Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía en Mexico*, VII, 557-770 (abundante documentación); Luis Martínez Ferrer, «Dos grandes protagonistas de una gran asamblea. Los jesuitas Juan de la Plaza y Pedro de Hortigosa en el Tercer Concilio de México (1585)» en *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús* (Córdoba-España: 2009), 177-194; y MCH, o. c., 149-162.

29 En cambio, Fortunato Jacinto Vera no lo atribuye de manera expresa a Plaza, como en el caso de los catecismos, dice genéricamente: «Obra utilísima no solo a los confesores, sino también a los abogados. Fue suscrita por todos los PP. de dicho Concilio y autorizada por el Dr. Salcedo en 16 de octubre de 1585. Tiene 189 fojas en folio» (*Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América*, México 1893, 32). En este sentido, como lo indicaremos a continuación, no debe descartarse la posibilidad que Pedro de Hortigosa (jesuita) y Juan de Salcedo (canónigo y secretario del concilio) sumaran su colaboración.

Algunos párrafos del “corpus de manuscritos” del III Mexicano refuerzan dicha atribución, si bien la terminología empleada para designar dicha obra no es siempre la misma, tal como vamos comprobarlo a continuación. Comencemos por transcribir los testimonios, para luego ocuparnos de saber si realmente fueron textos independientes, o si de algún modo llegaron a fusionarse. Al respecto, se dice:

- «Al padre Doctor Plaza, que en el confesionario ponga la obligación natural que resulta *ex sponsalibus et simplici promissione*, etc., *si nulla sint clandestina*.

- Item, que se remite al doctor Plaza haga un confesionario, así para españoles como indios, el cual traiga a este santo concilio, el cual aprobado se manda a todos los sacerdotes y ministros seculares y regulares lo tengan, so pena, etc. Y así mismo el examen de confesores, que tiene hecho, y para este confesionario y examen se haga decreto de su autoridad y encomienda...

- Al padre doctor Plaza: que en el confesionario, que por orden de este santo concilio hace, ponga la obligación natural que resulta *ex sponsalibus et simplici promissione*.

- Para el capítulo 3º, se manda lo siguiente: que este santo concilio tiene ordenado confesionario en lengua castellana, y otro en mexicana, con un examen de confesores [al margen: estos confesionarios y examen son los que ha de dar el Padre Doctor Plaza]. Por los cuales todos los confesores, seculares y regulares de este arzobispado y provincia, sean obligados a ministrar el santo sacramento de la penitencia, y a tenerlos todos, so pena que el sacerdote que no lo tuviere, no sea admitido a beneficio ni curato, y, si tiene ya beneficio, lo pierda si no lo tuviere, los cuales dichos confesionarios e instrucción de confesores, este santo concilio aprueba y recibe y mande se use de ellos».³⁰

Comparemos entonces estos testimonios. Las distintas formas de mencionar el encargo que recibió Plaza plantea la cuestión de precisar si el concilio ordenó en un momento la redacción de escritos diferentes (confesionario, confesionario para españoles e indios,

30 MCCC, I, vol. II, 656, 658, 763 y 764.

confesionario en castellano y mexicano, dirección, instrucción o examen para confesores), y mantuvo la decisión sin cambio alguno; o si, finalmente, el proyecto inicial sufrió una modificación, reduciéndose a un solo libro, que se intituló directorio o manual.

Queda fuera de toda duda que a Plaza se le encomendó la composición de un “confesionario bilingüe” (castellano-mexicano), para españoles e indios, con el propósito de publicación, junto con un *examen de confesores* ¿En realidad llegó a redactar el confesionario? Por el momento no se puede comprobar documentalmente. Y en el supuesto caso de haberlo hecho, se ha perdido todo rastro, tanto en forma manuscrita como impresa.

En cuanto al otro escrito ¿es lo mismo examen de confesores (instrucción o dirección) que directorio de confesores? Nos animamos a decir que sí. Incluso estamos tentados a identificar el confesionario (en singular) con el directorio del que habla el decreto conciliar. En este caso, el más probable, Plaza procedió efectivamente a la redacción de dicha obra, al menos como autor principal, aportando su abundante ciencia, moral y canónica, y su experiencia pastoral, posiblemente secundado en algunos aspectos por su hermano en religión, Pedro de Hortigosa, y por Juan de Salcedo, secretario conciliar, conservándose el manuscrito aprobado en copias o traslados de época. Respalda esta convicción el hecho que los conciliares solicitaron al rey el permiso de impresión de varias obras, sin mencionar confesionario alguno: «así [de] los decretos como el catecismo, dirección de confesores y penitentes, estatuto y ceremonial».³¹

Proyecto de publicación

A tenor del edicto del arzobispo Moya de Contreras, fecha 30 de septiembre de 1585, se autoriza la impresión en México de varios

³¹ *Carta a Felipe II, México 16 de octubre de 1585*, en MCCC, II, vol. 1, 72. Otras referencias en pp. 100 y 146.

libros ordenados por el concilio: un *catecismo para instrucción de los fieles y ministros*, un *confesionario*, un *examen y dirección de confesores y penitentes*, los *estatutos de la catedral* y un *ceremonial*.³² Los dos primeros en castellano y mexicano, y los tres últimos en castellano y latín solamente. Desprendiéndose del siguiente párrafo que los originales se encontraban preparados para ser entregados a la imprenta:

«[...] y porque el doctor Juan de Salcedo, catedrático de Prima de Cánones en la Universidad Real de dicha ciudad, consultor y secretario del dicho Santo Concilio Provincial que en ella está congregado, me pidió que atento a la utilidad que de imprimirse los dichos libros con brevedad se seguirían a las almas de los fieles y servicio que a Dios nuestro Señor se hará con ello, le hiciese la merced del privilegio y estampa de ellos para que por el tiempo que se le concediese ninguna persona los pueda sin su licencia imprimir ni vender, so pena grave que se le ponga [...], atento a lo cual, y a que dicho doctor Juan de Salcedo tiene y ha de tener en su poder como secretario los originales de los dichos libros firmados y sellados, y a que es persona de calidad, [de] mucha legalidad y confianza, por la presente, en nombre de su Majestad, le hago merced por tiempo de seis años primeros siguientes, que corran y se cuenten desde el día de la data de ella en adelante, de que pueda él y la persona que su poder tuviere, y no otra alguna, imprimir los dichos catecismo, confesionario, examen y dirección de confesores y penitentes, estatutos y ceremonial en esta ciudad o en otra parte de esta Nueva España en las dichas lenguas que el dicho decreto manda y refiere...».³³

Por tanto, dos meses antes que finalizara el concilio se mantenía en pie la resolución de publicar el confesionario bilingüe, junto con el examen y dirección de confesores y penitentes (el futuro directorio), cuya redacción se encontraba concluida y aprobada ¿Qué fue de este amplio proyecto de impresión? Lamentablemente en su momento quedó paralizado a raíz del arribo a México del nuevo virrey, Álvaro de Zúñiga y Sotomayor, marqués de Villamanrique, el 17 de octubre de 1585, quien invocando derechos de patronato demoró las tareas de impresión.³⁴ A lo que se sumó, como factor

32 «Licencia de Don Pedro Moya de Contreras a Don Juan de Salcedo, 30 de septiembre de 1585» en Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1954), 54.

33 Idem.

34 Arribó a la ciudad de México el 17 de octubre de 1585. Desde un primer momento dio muestras de poco afecto a su predecesor, el arzobispo-irrey Pedro Moya de Contreras, sumándose a la hostilidad puesta de manifiesto por la Audiencia hacia el concilio. Por real provisión del

condicionante, las hostilidades e impugnaciones que los decretos conciliares suscitaron entre los miembros de la Audiencia, parte del clero secular,³⁵ los religiosos y un grupo de laicos que se sintió afectado en sus intereses y privilegios.³⁶

La suerte que corrieron los originales fue distinta: el Catecismo y el Directorio se conservaron en copias manuscritas;³⁷ el Confesionario se perdió, pues hasta ahora se desconoce noticias en contrario; el Ritual o Manual de los Sacramentos fue enviado a España con el propósito de impresión, previa revisión de Roma;³⁸ y los Estatutos fueron incluidos en la primera edición del concilio, en latín, impresa en México en 1622, a solicitud del arzobispo Juan Pérez de la Serna.

Además, para el arzobispo Moya de Contreras, principal promotor de la edición del Directorio, los plazos con los que contaba para superar las impugnaciones se acortaron al decidir viajar a España, meses más tarde, movido por tres preocupaciones: presentar

22 de octubre ordenó no sólo que no se ejecutase (según cédula real que traía), sino que fueran recogidos los autos, decretos y demás escritos, entre los que debieron figurar los catecismos y el directorio. Véase, Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591* (México: Colegio de Michoacán, 2012), 168-180.

35 Muestra de tal oposición fue el recurso que interpusieron ante la Audiencia, el 28 de noviembre el doctor Joan de Salamanca y el bachiller Alonso Muñoz, en nombre el clero de Nueva España, invocando la siguiente razón: «que los prelados que se juntaron en el sínodo mexicano, tienen compuesto un libro que se intitula Directorio para curas y un Ceremonial, los cuales serán conforme a lo estatuido y decretado en el dicho concilio, lo cual sería en agravio y daño nuestro si no los viese y examinase Vuestra Alteza, antes que los usasen e imprimiesen...» (MCCC, Tercer Tomo, 509-510).

36 Para conocer en detalle el conflicto en torno a la publicación de los decretos conciliares y demás escritos, remitimos a Stafford Poole, «Opposition to the Third Mexican Council», *The Americas* 25 (1983): 111-159; y *Pedro Moya de Contreras...*, 291-312. Un resumen en Luis Martínez Ferrer, *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Estudio preliminar, en MCCC, I, 86-93.

37 Ambos escritos los hemos publicado hace pocos años: J. G. Durán, «La trasmisión de la fe. "Misión apostólica", catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)» en *X Simposio Internacional de Historia de la Evangelización de América*, (Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 1992), 317-352 (catecismo); y MCH, III, 161-209 (catecismo mayor y menor); 261-578 (directorio de confesores). El original-primigenio de directorio se ha perdido. El texto nos ha llegado a través de cuatro manuscritos en castellano (copias auténticas), algunos de ellas trasladados entregados al finalizar el concilio: Archivo de la Catedral de México; Biblioteca Nacional de Madrid; Biblioteca Pública Castilla-La Mancha (antes de Toledo); y Archivo de la Iglesia Catedral de Burgos de Osma (España); y un manuscrito en latín, que se supone el enviado a Roma, como parte de la documentación conciliar, que se conserva en el Archivo de la Congregación para el Clero (fondo antigua Congregación del Concilio). Descripción de los manuscritos en MCH, III, 231-240.

38 Al parecer llegó a imprimirse porque en el año 1600 estaba en uso en el arzobispado, según testimonio de fray Juan Bautista en sus *Advertencias para los confesores de naturales. Segunda Parte*, México 1600, 204. Cf. Fortunato Jacinto Vera, *Apuntamientos...* (o. c), 33.

los informes de la visita general en nombre del rey que se le había encargado practicar (incluía administración, finanzas, real audiencia y oficiales de la misma); tramitar la aprobación papal y real del concilio; y visitar su patria, que no había visto desde hacía quince años. A poco tiempo de su arribo Felipe II, que le profesaba particular afecto y confianza, lo tomó, primero, como asesor personal en cuestiones americanas, y luego terminó por confiarle la presidencia del Consejo de Indias, cargo que le impidió regresar a la sede y seguir de cerca la aprobación del concilio y la publicación de sus escritos.

Casuística y Confesión

La lectura del Directorio requiere esclarecer previamente el género literario que lo caracteriza dentro de la producción penitencial novohispana del siglo XVI. Esta es una cuestión preliminar a partir de la cual será posible valorar su contenido y sus alcances pastorales. Por cierto no es un confesionario en el sentido clásico de la palabra, es decir, un instrumento o subsidio para ayudar a los sacerdotes a examinar a los penitentes, o para que éstos lo hagan personalmente en orden a declarar con propiedad pecados y circunstancias, como los que se publicaron en México por esa misma época.³⁹

Tampoco pertenece estrictamente al género de las guías, instrucciones o advertencias penitenciales contemporáneas que se divulgaron con el fin de examinar e instruir conciencias al momento de administrar el sacramento, puramente funcionales, sin aspiraciones estrictamente formativas. Ni fue escrito para ser empleado en la pastoral con los naturales como en el caso del catecismo conciliar, menor y mayor.

39 Como, por ejemplo, los escritos por los franciscanos Maturino Gilberti (1558), Alonso de Molina (1565) y Juan Bautista Visceo (1598), el dominico Juan de Córdoba (1570) o el carmelita descalzo Elías de San Juan Bautista (1598), algunos de ellos bilingües (castellano-mexicano) por estar destinados primordialmente a facilitar la confesión de los indígenas. Véase, MCH, I, 409-541; 667-734; II, 523-596.

Un manual postridentino

En sentido positivo puede decirse que el Directorio es, ante todo, un manual, compendio o suma de varias materias relacionadas con la práctica de la confesión, donde se dan cita cuestiones de teología moral y sacramental, derecho canónico y ejercicio pastoral, en la perspectiva de la “casuística” postridentina. Cuyo fin primordial era compensar la deficiente formación del clero secular y regular en este aspecto.⁴⁰

Por tal razón constituye un significativo ejemplo para comprender la estrecha relación que desde el concilio de Trento se estableció entre la moral y el derecho, tanto civil como canónico, al punto de constituirse en un rasgo decisivo del discurso teológico-moral de entonces. Si bien esta articulación entre norma jurídica y norma moral ya estuvo presente en las etapas precedentes, dando lugar a la aplicación de una acentuada casuística en la solución de los problemas morales.⁴¹ Destacándose en este aspecto la figura del jurista español Martín de Azpilcueta (1492-1586), cuyo pensamiento tiene una incidencia clara en el campo de la moral, sobre todo en la producción vinculada a la praxis del sacramento de la penitencia, adelantando los principios que en esta materia determinaron las disposiciones tridentinas⁴².

En este contexto la “casuística”, como estudio de la aplicación de los principios teóricos de la teología moral a casos concretos del obrar humano, ocupó un papel preponderante en cuanto método

40 Stafford Poole, «El Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585): luz en la vida religiosa y social novohispana del siglo XVI» en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España* (México: 2004), 116-117.

41 Marciano Vidal, *Historia de la Teología Moral...*, IV, 589.

42 Tan notable influencia tiene origen en su magisterio universitario en Salamanca y Coimbra; y particularmente a partir de la divulgación de sus escritos que terminaron por convertirse en lugares de consulta obligada por aquellos años, como en el caso del *Enchiridion confessariorum* o *Manual de confesores penitentes*, el *De finibus humanorum actuum* y el *Comentario resolutorio de cambios*. Al punto de poder decirse que este autor representa en la renovación de los estudios del derecho canónico (dando importancia a las fuentes de la norma), lo que Francisco de Vitoria en el campo de la teología. Véase, AA.VV, *Estudios sobre el Doctor Navarro en el IV Centenario de la muerte de Martín de Azpilcueta* (Pamplona: Publicaciones Universidad de Navarra, 1988).

apropiado para resolver correctamente cuestiones prácticas referidas a la moral, el derecho (civil y canónico) y la pastoral. En este sentido se interesa, ante todo, por el estudio de la conciencia moral y en particular de la conciencia habitual, de sus cualidades y defectos (conciencias correctas, laxas o malas), en función de pronunciar un juicio sobre los casos morales.⁴³

Modalidad operativa de la casuística

En cuanto a los límites de este planteo moral Philippe Delhaye afirma: «Los casuistas distan mucho de haber construido sus sistemas en continuidad con los datos bíblicos y tradicionales [patrística y alta escolástica]. En todo caso bajo un aspecto práctico plantearon una cuestión análoga preguntándose cómo debe proceder el pastor de almas frente a las conciencias buenas o malas, frente a las invadidas por la escrupulosidad o, por el contrario, por el laxismo».⁴⁴ En el caso que nos ocupa, admite una doble modalidad operativa: asciende desde un caso particular a la ley o norma general, o desciende desde el absoluto moral, plano de la abstracción, a su aplicación práctica en un caso determinado, según tiempos, lugares y circunstancias.

Por lo que resulta un método o procedimiento: práctico, muestra cómo se cumplen las normas de la moralidad cristiana en las múltiples circunstancias y situaciones de la realidad humana; concreto, resuelve adecuadamente problemas complejos de conciencia, que son siempre determinados y singulares; y que se propone esclarecen el valor y el alcance de las normas generales a través de casos o ejemplos seleccionados a propósito.

43 Sigue siendo una referencia bibliográfica obligada el estudio de Eduardo Moore, *La Moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores* (Granada: Imprenta de Francisco Román Camacho, 1956). Una visión de conjunto sobre la casuística en Antonio Fernández Cano, «La casuística: un ensayo histórico-metodológico en busca de los antecedentes del estudio del caso», *Arbor* 675 (2002): 489-511.

44 *La conciencia moral del cristiano* (Barcelona: Herder, 1969), 126.

Asimismo, los autores casuistas advierten que ciertas conciencias funcionan mal y pronuncian juicios falsos. Constatación que exige de parte de los confesores estudiar tales casos y buscar los medios aptos para poner remedio a tal situación con el fin de despertar en el penitente la necesidad de poseer una conciencia correcta o verdadera de suyo la única regla subjetiva y próxima de los actos humanos, y cierta, única norma legítima del obrar moral.

Uno de los primeros teólogos que trató sistemáticamente estos problemas fue el dominico Antonino de Florencia (1389-1459). En cierto sentido está muy próximo a los “casuistas”, pero en otro sentido tiene empeño en mantener el contacto vital entre la moral y el dogma, siguiendo las enseñanzas de san Pablo acerca de las cualidades y defectos de la conciencia (1 Tim 1,5), asentando las condiciones requeridas para la edificación de una buena conciencia habitual, entre ellas la reflexión y la caridad. Con lo cual pretendía contrarrestar el desprecio práctico de los teólogos, que después de afirmar los principios del dogma, apenas se ocupaban ya de las consecuencias morales, y, a la vez, impedir que la casuística se constituya en una ciencia autónoma fuera del estudio de los principios y las virtudes.

De lo cual se deduce la importancia de establecer normas claras, firmes y bien fundadas, a la vez que comprender cuán difícil resulta su aplicación en casos complicados, especialmente cuando la confusión de las conciencias es grande y los ámbitos de la vida se ven amenazados por el pecado como trastorno del orden establecido por Dios, tanto en el orden personal como social.⁴⁵

⁴⁵ Edouard Hamel, «Valeur et limites de la casuistique» en *Loi naturelle et loi du Christ* (Bruges: 1964), 45-79.

El preceptismo moral

De hecho la casuística siempre ha acompañado a la especulación moral por ser un complemento de algún modo natural a la misma. Pero en épocas de letargo o decadencia de la teología terminó por impregnar toda la moral, privándola de su vertiente reflexiva, al punto de convertirse en un planteo abusivo y hasta nocivo, centrado en la obligación y el pecado, que favorece un “minimismo” inmoral que sólo busca fijar los límites estrictos del deber, sin llegar a despertar el anhelo de lograr plenamente la perfección de la moral cristiana, que incluye necesariamente elementos evangélicos, ascéticos y místicos. Al punto de impedir concebir la vida moral en forma dinámica como una respuesta de amor más bien que como obediencia a un código preciso del buen obrar.

La moral al servicio del confesionario

En los siglos XIV y XV con la decadencia de la escolástica y el progresivo abandono de la estructura de la moral tomista, de inspiración decididamente sobrenatural y método rigurosamente teológico, se produce un giro involutivo en el terreno de la investigación moral. La preocupación se centra ahora en la administración del sacramento de la penitencia, la moral es considerada cada vez más como ciencia al servicio de la misma y la reflexión sobre el obrar humano se aparta progresivamente del dogma y emprende el camino de la casuística jurídica.

Las razones de esta involución tienen que buscarse en varias direcciones, pero dos hechos revisten primordial importancia: la extensión progresiva de la práctica de la confesión privada y el giro que el nominalismo imprime a la moral.⁴⁶ La penitencia pública de la Iglesia primitiva se fue tornando cada vez más gravosa y has-

46 Louis Vereecke, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787* (Roma: 1986), 468-494.

ta impracticable. Junto a ella se fue desarrollando desde los siglos VI-VII una nueva forma de disciplina penitencial, centrada en la acusación personal de los propios pecados y de su correspondiente expiación. En este contexto nacieron los “libros penitenciales” y las llamadas “tarifas de culpas”. Tal disciplina se fue extendiendo progresivamente hasta suplantar por completo a la penitencia pública y recibió aprobación definitiva en el concilio de Trento.⁴⁷ Desde ese momento la casuística se convirtió en el elemento dominante en la investigación moral, cuyo objetivo fundamental fue la preparación de confesores competentes, quienes de hecho prestaban más atención al acto externo del pecado que a las disposiciones del penitente.

Orígenes del nuevo enfoque moral

A su vez, el nominalismo contribuyó de manera decisiva a asentar las bases de este nuevo enfoque a través de Guillermo de Occam († 1350) y Duns Escoto († 1308), y su influencia en la corriente franciscana, que sostiene que el bien moral no es intrínseco al ser, sino que es tal solamente porque es querido por Dios y que la vida moral es una serie de actos, independiente uno de otro y absolutamente únicos. De aquí el extrinsecismo preceptista (es bueno lo que está mandado) y la casuista como modo concreto de regular el comportamiento humano en sus diversas expresiones. El problema moral fundamental no es ya el de cuál es el fin de hombre, el valor básico que da sentido a la existencia, sino más bien el de si este acto es lícito o está prohibido. «Ser bueno» o «ser malo» representa solamente una calificación relativa al obrar de la persona, pero no a su ser”.⁴⁸

47 Conviene tener presente que durante el medioevo, junto a las formas de penitencia privada, se extendió la práctica de la absoluciones generales o colectivas, que incluso permanecieron en algunos lugares, como en el caso de la Iglesia galicana (cuaresma y jueves absolutorio), hasta el siglo XVI, que desaparecerán bajo el influjo del concilio de Trento al imponer como única forma de penitencia sacramental la confesión privada.

48 Giannino Piana, «Teología Moral» en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, I (Salamanca: 1982), 316-317.

En los siglos XIV y XV esta nueva forma de elaborar la reflexión moral se hace patente en el florecimiento de las *Summae confessorum*, momento intermedio entre la herencia lejana de los *libri poenitentiales* medievales y las futuras *Institutiones theologiae moralis*, que pretenden ser continuación de la tradición tomista. Dichas “sumas” sin ambicionar, por cierto, el título de teología moral, se convierten de hecho en “prontuarios” o “léxicos” de la misma, especie de “*vademecum*” para pastores, donde se encuentra todo lo necesario para el ejercicio del ministerio: moral, derecho canónico y civil, liturgia y pastoral sacramental.⁴⁹ El ejemplo más notable lo constituye san Antonino de Florencia (1389-1459), quien además de su famosa *Summa moralis*, escribió tratados y manuales para bien confesarse y de dirección espiritual. Su influencia en el mundo hispánico fue notable, especialmente a través de sus obras morales menores. La suma de confesores más editada en España fue su confesional llamado *Defecerunt*.⁵⁰

Normativa tridentina

Con el siglo XVI renacen los estudios teológicos pero lejos de las grandes intuiciones de los maestros antiguos. Los teólogos de este siglo no recuperaron el sentido de unidad que tenía la teología para sus predecesores medievales. De este modo la moral se perfiló como ciencia independiente de la dogmática, la espiritualidad se volvió antagónica de la moral, quedando ésta limitada al estudio de lo estrictamente obligatorio, el tratado de gracia fue relegado a la dogmática, y el de la ley nueva o evangélica fue pasado por alto o considerada superficialmente.

49 Véase, John T. Mc Neil y Helena M. Gamer, *Medieval handbooks of penance* (New York: Columbia University Press, 1938); Pierre Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge* (Lovaina: Éd 1962); y Marciano Vidal, «La moral práctica en el siglo XV» en *Historia de la teología moral...*, IV, 120-138.

50 Véase, Melquíades Andrés, *La teología en el siglo XVI...*, I, 350.

El concilio de Trento trató de la penitencia en varias oportunidades en el marco de la polémica con los reformadores. En la sesión VI, en el decreto sobre la justificación, afirmó la existencia de este sacramento como tabla de salvación para los cristianos que han vuelto a caer en pecado y definió la sacramentalidad. Si bien su estudio y elaboración definitiva tuvo lugar en la sesión XIV; y en dos ocasiones se refirió a las relaciones entre la penitencia y la eucaristía: sesiones XIII (eucaristía como sacramento) y XXII (discusión del sacrificio de la misa).⁵¹

Recepción de la penitencia sacramental

En lo referente al sacramento en sí y a su administración, la doctrina conciliar puede resumirse en los siguientes puntos. Los actos del penitente son parte del sacramento como su “cuasi-materia” (contrición, confesión y satisfacción). El efecto de la penitencia es la reconciliación con Dios, acompañada a veces de otros efectos, como la paz interior y el gozo espiritual. La contrición necesaria para el perdón de los pecados incluye la voluntad de no pecar y de iniciar una vida nueva, y la verdadera detestación de la vida pasada. En orden a obtener el perdón es de necesidad la confesión íntegra de los pecados mortales y la confesión en forma secreta (auricular), sólo a los ministros, obispos o sacerdotes. La índole judicial de la absolución exige normalmente el conocimiento del estado del pecador mediante la confesión de aquellos pecados mortales que en conciencia se considera culpable y el poder de imponer una satisfacción. Y, finalmente, establece que para recibir la eucaristía es necesaria la confesión sacramental para quienes sean conscientes de pecado

51 Dz (H), 1542-1543 y 1579; 1601: 1638; 1743 y 1753. Véase, Louis Vereecke, «Le concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale», *Divinitas* 5 (1961): 361-374; Dino M. Manzelli, *La Confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del concilio di Trento* (Bergamo: 1966); y José Ramos Regidor, *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral* (Madrid: 1976), 248-297.

grave, según «costumbre de la Iglesia» (*ecclesiastica consuetudo*), habiendo abundancia de confesores.⁵²

Hasta este momento la recepción de la penitencia sacramental se limitaba a determinadas ocasiones, como cuaresma, bodas, enfermedades y peligro de muerte. A partir de ahora se impone acudir con mayor frecuencia al confesionario por los beneficios que dispensa, pues se lo considera un medio decisivo para alcanzar la perfección que conlleva de suyo la vida cristiana. Pasando así a ocupar un lugar preeminente el sacerdote que oye confesiones, quien por su solvencia en las cuestiones espirituales lleva a los fieles por los senderos de la virtud y la santidad, según estados de vida y ocupaciones u oficios temporales.

Por tal motivo la teología moral se orientó de modo particular a iluminar la práctica del confesionario; y al seminario tridentino se le fijó por objeto, sobre todo, formar buenos confesores.⁵³ En esta nueva perspectiva la atención se centró de modo particular en la manera cómo el confesor debía decidir los casos morales y el modo de acusación del penitente, convirtiéndose la cuestión de la conciencia en el centro de las preocupaciones. A la vez que se le otorga al confesor la función de iluminar y controlar las decisiones que debían tomarse, siempre bajo la obligación de seguir la norma moral o canónica en cuestión. Abriéndose de este modo el camino a la utilización de ciertos sistemas morales para resolver casos difíciles o complicados, sobre todo cuando las opiniones de las escuelas o de los moralistas en particular no coincidía en la solución, adquiriendo la obligación legal, en caso de duda, una importancia desproporcionada en la disputas sobre los sistemas vigentes, como el caso del tuciorismo y el probabilismo.

52 Asimismo, conviene recordar que el Lateranense IV, de 1215, dispuso la confesión anual para los fieles conscientes de pecados mortales (precepto pascual), favoreciendo de este modo la penitencia individual en detrimento de la general o colectiva. La disciplina tridentina reforzó esta práctica. Véase, Dionisio Borobio, «El modelo tridentino de confesión de los pecados en su contexto histórico» *Concilium* 210 (1987): 215-235.

53 Un panorama general de la moral en el horizonte de la confesión en el siglo XVI en: Marciano Vidal, *Historia de la Teología Moral...*, 597- 624.

Influencia del jesuitismo

Al respecto, Bernhard Häring se encarga de señalar la aparición de esta nueva teología moral, orientada de manera particular a la práctica del confesionario y centrada en la cuestión de los sistemas morales:

«¿Cómo se llegó a eso? La ley de Cristo, tal como fue formulada sobre todo en el Sermón de la Montaña [Mt 5,20-48], resalta principalmente los mandamientos que señalan un fin u orientación, como se pone de manifiesto en la fórmula (usada siete veces): “Yo empero os digo”, que se contrapone a la orientación de los antiguos, la cual se reducía a trazar límites o por lo menos veía en ellos su cometido principal. Sin embargo, el punto de vista de la moral posttridentina fue el control que ha de ejercer el hombre, y por cierto con miras a la absolución que debe concederse o denegarse. Ahora bien, semejante control sólo es posible a base de un mandamiento que señale los límites. Dentro de esta orientación se formaron en gran grupo de moralistas presupuestos muy determinados, expresos o tácitos. Uno de ellos era: un caso de conciencia sólo surge frente a una ley prohibitiva claramente formulada. El pecado se identificó prácticamente con la transgresión de un mandamiento limitativo, dejando de lado la “ley de gracia” y los mandamientos finales, que, según el Sermón de la Montaña, tienen un auténtico valor normativo en conformidad con la medida de los carismas recibidos. Más como quiera que el mandamiento final no se presenta a los ojos de un juez humano como norma de control, la moral de aquel tipo se fijó enteramente en los mandamientos limitativos, que en muchos casos parecen estar en pugna entre sí, sobre todo cuando el mandamiento de la caridad es tratado únicamente como uno de los tantos con límites más o menos fijos de los deberes a cumplir».⁵⁴

En este contexto la escuela teológica jesuítica se inclinó desde el comienzo al tratamiento de cuestiones de moral práctica, siguiendo en esto el pensamiento de los teólogos de Salamanca con quienes comparte preocupaciones similares: inquietudes metodológicas, preferencias por determinadas cuestiones y los mismos enfoques en la solución de los problemas morales en la perspectiva del tratado interdisciplinar sobre justicia y derecho, el fruto más cualificado

⁵⁴ Artículo «Moral (Teología moral y Sistemas morales)» en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica IV* (Barcelona: Herder, 1977), 805-806.

de la escuela de salmantina y en general de los moralistas del siglo XVI.⁵⁵

Destacándose en este aspecto la fuerte inclinación de los moralistas jesuitas al desarrollo de la moral casuística en la línea de las “instituciones morales” y “estudio de casos”, pensando al momento de escribir en destinatarios comprometidos en la actividad pastoral de las confesiones, más que en la demanda de las aulas académicas. Opción metodológica que se inspira en la misma *Ratio studiorum* de la Compañía que para responder a la nueva situación de los estudios eclesiásticos introdujo un curso especial de casuística moral para confesores.⁵⁶

Por tal motivo abundan en los títulos de las obras publicadas las palabras *instructio*, *directorium*, *examen*, *speculum*, más bien que *theologia moralis*, expresión común entre los moralistas casuistas posteriores. Quienes se dedican a la redacción de estas obras siguen por lo general un esquema constante «que prevé desarrollo de las nociones fundamentales sobre el obrar humano y la exposición de la problemática moral concreta según la lista de los preceptos del decálogo y la casuista relativa a la administración de los sacramentos».⁵⁷

En cuanto a la orientación de la moral propuesta en los manuales jesuíticos del siglo XVI, en opinión de M. Vidal, «no se la puede denominar *tuciorista* [como lo hace R. A. Maryks], ya que tal terminología es de época posterior. Los autores jesuitas se mantienen en la tónica de los manuales precedentes, eso sí aportando sensibilidades provenientes del carisma jesuítico. Ahora bien, tales peculiaridades no se inclinan hacia el rigor, sino a la comprensión

55 Se debe tener en cuenta que el autor principal del Directorio, Juan de la Plaza, y su posible colaborador Pedro de Hortigosa, eran jesuitas formados en esta corriente moral, que expresan en sus opiniones y escritos; y que el otro probable colaborador, Juan de Salcedo, se desempeñaba profesor de “prima de cánones” en la universidad.

56 Marciano Vidal, *Historia de la Teología Moral*, IV, 483-496, 553-564; Ernest Moore, «Los jesuitas en la historia de la teología moral», *Studia Moralia* 28 (1990): 223-245; y Robert. A. Maryks, «Census of the Books Written by Jesuits on Sacramental Confession (1554-1650)», *Annali di Storia moderna e contemporanea* 10 (2004): 415-519.

57 Giannino Piana, «Teología Moral», 317.

de las situaciones individuales y hacia la adaptación a la evolución histórico-social». ⁵⁸

Finalidad e importancia del “Directorio”

El decreto del arzobispo Moya de Contreras, fecha 30 de septiembre de 1585, más arriba mencionado, pone de manifiesto el vasto alcance que el texto estaba llamado a tener en el ámbito de la pastoral penitencial del momento, pues por su contenido debían ser «doctrinados y examinados los que se recibieren a órdenes menores y mayores y se proveyeren en beneficios [de] curatos y doctrinas y dieren licencia para confesar». Es decir, en principio, todos los ministros, seculares y religiosos, desde la recepción de las órdenes sagradas a la habilitación canónica en parroquias y doctrinas de indios, quedaban obligados a contar con un ejemplar y estudiarlo detenidamente para aprobar oposiciones y aplicar su doctrina a la solución de los casos de conciencia que con mucha frecuencia planteaba la administración de la confesión a españoles, criollos, mestizos, indígenas y negros.

“Un precioso manuscrito”

Uno de los primeros que subrayó la importancia del Directorio fue el eminente bibliógrafo mexicano José Mariano Beristáin de Souza, quien al referirse al manuscrito que pudo consultar en su época (fines del siglo XVIII) en el Archivo de la Catedral de México, lo describe en estos términos:

«Otra obra trabajada por los PP. y DD. del tercer Concilio provincial mexicano, celebrado en 1585. Un tomo en fol. MS. En el archivo de la Iglesia de México.- Es una instrucción, por la cual sean examinados en esta diócesis los clérigos que solicitan licencias de confesar o curas de almas. Divídese en dos partes: la 1ª contiene lo que toca al ministerio sacerdotal, para que

58 Marciano Vidal, *Historia de la Teología Moral*, IV, 564.

los sacerdotes entiendan en qué consiste su oficio, y cómo lo han de ejercer sin errar. La 2ª contiene lo que pertenece a sus costumbres, para hacer sus oficios con edificación y fruto de los prójimos; en dos palabras: de la ciencia del sacerdote y de la santidad de su vida; obra utilísima para curas, confesores y aún abogados de la América, especialmente cuanto a “casos prácticos”, pues se hallan en ella resueltas por el Concilio varias dudas propuestas por religiosos y mercaderes sobre los frutos y contratos, que entonces se usaban, y que aún no se han desterrado enteramente. No puedo atinar por qué permanece inédito tan precioso MS». ⁵⁹

Con posterioridad este testimonio ha sido recogido en varios de los modernos repertorios o elencos bibliográficos que dan cuenta de la producción intelectual mexicana en la época española. En nuestros días, el historiador norteamericano Stafford Poole se ha encargado de actualizar el tema, al señalar la importancia insoslayable que reviste la obra para los estudiosos del México colonial. ⁶⁰ Al respecto escribe con la agudeza histórica que lo caracteriza:

«El Directorio para confesores es una fuente trascendental para la historia religiosa, social y económica de la Nueva España. Es un sumario tanto de las actitudes religiosas y sociales como del modo de vivir de aquel siglo, algo que no se encuentra en ninguna otra fuente. Por eso merece la atención de los historiadores y de otros investigadores, atención que hasta ahora ha faltado. Todavía echamos de menos una historia completa y comprensiva de la reforma católica en la Nueva España». ⁶¹

“Un instrumento pastoral extraordinario”

Últimamente la importancia del Directorio ha sido puesta de manifiesto por las investigaciones de Luis Martínez Ferrer, a quien

59 *Biblioteca Hispano Americana Septentrional* (México: 1883), II, 247-248.

60 Pionero en cuanto a las investigaciones referidas al cuerpo de manuscritos del III Mexicano que se conserva en la Biblioteca Bancroft. En 1961 se lamentaba no haber podido hallar en ese fondo el “Directorio”, si bien alentaba la esperanza de encontrar alguna información al respecto en los archivos diocesanos y de las órdenes religiosas, en la correspondencia del arzobispo Moya de Contreras o en el Archivo General de Indias (*Research possibilities of the third Mexican Council*, en *Manuscripta*, vol. 5, n. 3, 1961, 162). Años después pudo contar con una copia del Directorio, en microfilm (manuscrito del Archivo Capitular de México).

61 «El Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585): luz en la vida religiosa y social Novohispana del siglo XVI», en Alicia Mayer - Ernesto de la Torre Villar (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España* (México: 2004), 124.

se debe el estudio más completo y novedoso en el marco de la pastoral penitencial en la segunda mitad del siglo XVI en Nueva España. El siguiente párrafo permite conocer, en apretada síntesis, su opinión al respecto, fundada en su doble oficio de historiador y buen conocedor de la teología de entonces:

«Nos encontramos ante un instrumento de pastoral extraordinario, una obra completa y muy articulada, que responde a la necesidad de dotar a la Iglesia mexicana de ministros de la confesión dignos, con la ciencia necesaria y con afán de santidad [...] Podemos decir que responde a dos tradiciones: una genuinamente americana, representada por las Órdenes mendicantes, defensoras y evangelizadoras del indio; la otra, de origen europeo, constituida por el impulso pastoral del concilio de Trento y la aportación de la Compañía de Jesús, matizada por cierto rigorismo atribuible al autor del Directorio [...] Se mueve en diversos ámbitos: el teológico moral, deudor de la ciencia sagrada de su tiempo, y particularmente de la herencia de sumista bajo medievales y de la gran escolástica salmantina del siglo XVI; el profético, representado en el epígrafe “Acerca de los Indios”, que, junto con la carta al rey, es la máxima comprensión del afán de justicia del III Mexicano; el espiritual, inscrito en la gran tradición europea y americana del siglo XVI, con una fuerte carga jesuita: no estamos, pues, ante una moral minimalista y fría, sino que se combina la doctrina casuística con una tensión hacia una rica vida espiritual. El Directorio resulta, en fin, una formidable pieza catequética, muy característica de su época y a la vez con una fuerte personalidad».⁶²

Algunas conclusiones sobre lo expresado hasta este momento. El Directorio refleja el nuevo enfoque que imprimió a la moral y a la confesión individual la reciente legislación tridentina, fomentando el desarrollo de una casuística de fuerte impronta jurídica y legal, en la perspectiva de los antiguos “sumistas” bajo medievales. Preocupados más por analizar los actos externos del pecado que las disposiciones del penitente, como resultado de enseñar primero los diez mandamientos y a continuación los sacramentos, imponiéndose en las conciencias, ante todo, la primacía del cumplimiento de los “deberes” del buen cristiano, en su vida personal y social.

62 *Directorio para confesores y penitentes*, o. c., 138.

Enfoque jesuítico y contrareformista

Algunas conclusiones sobre lo expresado hasta este momento. En cuanto al contenido el Directorio refleja, ante todo, la formación y las preferencias temáticas de su autor principal, el jesuita Juan de la Plaza, quien a partir de las consignas recibidas, compone un texto, al modo de los antiguos casuistas, que asume los presupuestos de la moral práctica de procedencia salmantino-jesuítica, mencionada más arriba.⁶³ Al que incorpora, entre otras cosas, el tratamiento de cuestiones morales específicas, propias del medio mexicano, denunciadas en los “memoriales” al concilio, referidas a oficios y actividades que de suyo encubrían inmoralidades manifiestas y agravios inveterados en el trato con los indígenas.

El resultado final será la aprobación de un escrito que lleva el indudable cúneo del discurso ético y la espiritualidad jesuíticas, cuya redacción y publicación propuso con insistencia el arzobispo Pedro Moya de Contreras, más que cualquier otro de los obispos presentes. Admirador fervoroso de la Compañía de Jesús, a la que abrió en la arquidiócesis las puertas de nuevos espacios pastorales y de docencia. Y de quien recibió en algún momento el beneficio de los ejercicios ignacianos; y no bien llegado a México, el influjo de su magisterio teológico en la persona del jesuita Pedro de Hortigosa, quien mediante clases particulares contribuyó a completar su formación en moral.⁶⁴

Indudablemente este conjunto de circunstancias contribuyeron a que el mencionado enfoque jesuítico y contrareformista pre-

63 Una de cuyas primeras expresiones fue el *Breve directorium ad confesarii confitentis munus recte obeundum* del jesuita burgalés Juan Alonso Polanco, en una época secretario de san Ignacio de Loyola, publicado en Lovaina en 1554 y reimpresso en Lieja en 1591.

64 En este sentido, preocupado por contribuir a la reforma del clero, según las recientes prescripciones tridentinas, inauguró en su palacio cursos sobre casos de conciencia, a cargo del mencionado jesuita, considerado por su competencia uno de los referente académicos del momento. Estas clases, que escuchaba con interés el arzobispo, le permitieron ampliar los conocimientos en el ámbito de la moral, en razón de no haber estudiado teología en forma sistemática, sino sólo derecho canónico a su paso por la universidad de Salamanca. Con el tiempo estos cursos de moral, a cargo de jesuitas, se extendieron con marcado éxito a otras diócesis mexicanas. Véase, Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras*, o. c., 80-81 y L. Martínez Ferrer, *Directorio para confesores y penitente*, o. c., 73-75.

dominara en las páginas del Directorio, al que el P. Plaza le transmitió algo del rigorismo ascético que caracterizaba su espiritualidad.

A modo de conclusión de este apartado puede afirmarse que el mismo concilio, desde un comienzo, concibió al Directorio, como un elemento indispensable para promover, desde las exigencias propias de la conciencia cristiana, la reforma moral de la sociedad mexicana, en sus diversos estamentos sociales, particularmente el clero y la dirigencia, inmersos en vicios y corruptelas, favorecidos por la prosperidad económica, las ansias de poder y el sistemas de privilegios.

Pero cabe preguntarse si estas expectativas reformistas no resultaban desmedidas en cuanto a su efectividad ¿Sólo con la práctica del confesionario y la denuncia de las injusticias podía asegurarse la modificación generalizada de aquellos comportamientos pecaminosos tan arraigados, como disimulados y tolerados con indulgencia por muchos? ¿No debería sumarse a ello, como factor determinante, la acción política de la corona y el severo control local para acabar con tan preocupante situación?

Para dar respuesta a estos interrogantes recogemos el juicio de S. Poole, quien con adecuada comprensión de los hechos, piensa que los obispos en sus resoluciones manifestaron «una confianza casi excesiva en la efectividad del Directorio», de cuya impresión y puesta en práctica dependía gran parte el proyecto de reforma. Y como no ocurrió ni una ni otra cosa, el impacto deseado no se alcanzó, pues el único camino efectivo consistía en el asiduo empleo por parte de los confesores ordinarios de españoles, a quienes la legislación conciliar urgía a hacerlo. Circunstancia que viene a comprobar que en el ánimo del episcopado el sacramento de la penitencia, es decir, el confesionario, constituía una instancia pastoral de primer orden de influir y mejorar la vida religiosa de los fieles.⁶⁵

65 *Moya de Contreras*, 152.

Partes y contenido del “Directorio”

La misma obra,⁶⁶ al comienzo, advierte al lector que el contenido se distribuye en dos partes principales:

«La primera contiene lo que toca al ministerio sacerdotal, para que entiendan los sacerdotes en qué consiste su oficio y cómo lo han de ejercitar sin errar en él. La segunda contiene lo que pertenece a sus costumbres y orden de vida, para hacer su oficio con edificación y fruto de los prójimos. La primera pertenece a la ciencia que ha de tener el sacerdote, tan necesaria para no errar en su ministerio. La segunda a la santidad de vida que ha de tener para ayudar a bien vivir a los que vinieren a tratar con ellos del remedio de sus almas».⁶⁷

Con lo cual el autor, acorde con el encargo recibido, fija los objetivos fundamentales que guían la redacción del texto. A modo de índice temático presentamos a continuación el contenido de la obra para facilitarle al lector una primera aproximación a las diversas cuestiones tratadas.

En la primera parte, bajo el título «examen que se ha de hacer a los candidatos a confesor», se expone todo aquello que concierne a la formación de los aspirantes al sacerdocio, dentro de los lineamientos tridentinos, para que éstos tengan una exacta comprensión del itinerario vocacional y del ejercicio virtuoso de futuro ministerio. Así se fijan las condiciones generales y particulares de cada una de las órdenes sagradas, hasta llegar al presbiterado; y se recuerdan los requisitos indispensables de virtud y ciencia para ejer-

66 Citamos el Directorio de acuerdo a nuestra edición publicada en MCH III, 261-578 (folios del manuscrito y páginas de la edición mencionada). La misma transcribe el manuscrito que se conserva en el Archivo del Cabildo de la Catedral de México, comparándolo con los otros tres manuscritos en castellano existentes: Biblioteca de Madrid; Archivo de Castilla-La Mancha, antes Toledo; y Archivo Catedral de Burgos, España. Criterios de la edición en MCH, III, 254. En la actualidad se dispone de otras tres ediciones: María del Pilar Martínez López Cano, *Directorio del santo concilio provincial mexicano (1585)*, en *Concilios Provinciales Mexicanos, Época colonial*, con el auspicio de la Universidad Autónoma de México, en disco compacto, la primera en formato digital, reproduce el manuscrito de Madrid (México: 2004); Alberto Carillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585). Directorio de Confesores*, reproduce el manuscrito de Toledo (Michoacán-México 2011); y Stafford Poole-John E. Schwaller, *The Directory for Confessors 1585. Implementing the Catholic Reformation in New Spain* (Norman: Editorial University of Oklahoma Press, 2018); reproduce el manuscrito del Archivo del Cabildo de la Catedral de México.

67 Directorio, fols.2v-3r; 265.

cer con idoneidad el oficio de confesor.⁶⁸ Para lo cual se le propone un repaso general de cada uno de los sacramentos, por el método de preguntas y respuestas, acompañado con la presentación de casos particulares, a título ilustrativo, que se extienden a las virtudes teologales y morales y a la resolución de casos graves, como herejía, superstición, homicidio, simonía, usura, robo, uniones ilícitas, restitución, estados y condiciones de vida, etc. Para concluir con el detalle de la doctrina canónica sobre censuras y penas eclesiásticas, tanto las reservadas al papa, como a los obispos y a los concilios, incluyéndose otras formas de excomunión y penas severas, como la suspensión, entredicho, cesación, irregularidad, y las medidas más severas de la degradación y deposición de los ordenados *in sacris*.⁶⁹

En la segunda parte, se presenta el desarrollo de la «dirección para confesores y penitentes» propiamente dicha. Es decir, el Directorio en cuanto tal, a cuya normativa deben ceñirse quienes han demostrado, mediante el correspondiente examen en cuestiones morales y canónicas (primera parte), competencia para recibir la licencia de confesores ordinarios de españoles. Las recomendaciones se agrupan en varios puntos: comportamiento pastoral del confesor (virtudes); preparación del penitente por el orden de los mandamientos; modo de confesarse para gente devota; examen de conciencia por el orden de los pecados mortales; obligaciones que algunos penitentes tienen en razón de su estado y oficios (señores, vasallos, obispos, clérigos, doctores, maestros, estudiantes, jueces, profesionales, comerciantes, etc.); solución de las consultas presentadas al concilio (contratos de compra y venta, agravios a los in-

68 Entre los requisitos que se establecen figura quienes no pueden ser admitidos al sacerdocio: indios, mestizos y penitenciados por la Inquisición. Algunos historiadores sostienen que el III Mexicano prohibió realmente que las dos primeras categorías se ordenasen. En el marco de esta discusión puede decirse, al menos, que ese era el deseo de los obispos presentes. Si bien la Curia Romana, al aprobar el concilio, introdujo alguna modificación por no compartir tal criterio, que consideró prejuicioso, limitándose a afirmar la posibilidad de la ordenación «con gran cautela» (Lib. I, tit. IV, 3: ... *ad ordinis sine magno delectu non admittantur*). El *Directorio* repite el decreto conciliar, y entre las categorías prohibidas añade a los judíos, sin que pueda saberse la razón. El tratamiento detallado de esta cuestión, en Stafford Poole, «Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain», *Hispanic American Historical Review* 61 (1981): 637-650.

69 *Directorio*, fols. 3r-68v; 265-412.

dígenas, repartimientos, etc.); medios para mover al penitente a la contrición y dolor de los pecados; modo de imponer las penitencias para satisfacción de los pecados; remedios para no caer en idénticas faltas (contra *recidium*); el orden de vida que se le ha de recomendar a los que se han confesado; y asistencia espiritual a los moribundos y cumplimiento de las obligaciones testamentarias.⁷⁰

Figura y competencias del buen confesor

En orden a perfilar la figura del confesor es necesario recordar el contexto social de época, pues dada la complejidad que de ordinario presentaban los casos de conciencia a resolver, no a cualquier sacerdote se lo consideraba apto para escuchar confesiones, ministerio reservado a los de ciencia y virtud reconocidas. Pues de hecho para acertar en las soluciones y consejos pertinentes debían ser versados en distintas disciplinas, como teología moral, derecho canónico, legislación real, normativa litúrgica y ejercitación pastoral. Proyecto de formación sacerdotal que ofrecían los seminarios tridentinos, cuya fundación se demoró aún por varios años en México. Influjo benéfico de los cuales todavía no gozaba la mayoría del clero secular, formado en otros parámetros, ni se había extendido entre los regulares. En este sentido, la ignorancia y la negligencia cundían para la preocupación de los obispos⁷¹.

En este contexto resulta comprensible la preocupación por reconocer las cualidades que caracterizan al buen confesor, en atención a las especiales circunstancias en que se desarrollaba el ejercicio de su ministerio. Antes de entrar en el tema es necesario tener en cuenta la situación del clero respecto a la administración de la penitencia sacramental. Una mayoría representativa, conformada

⁷⁰ *Idem.*, fols. 68v-188r; 413-578.

⁷¹ Una fuente de época, si bien posterior a Trento en cuanto a la edición, dedicada a trazar la figura del clérigo ideal, es el tratado de J. Machado de Chaves, *El perfecto confesor y cura de almas* (Madrid: 1646). Un panorama general sobre el clero secular en Hispanoamérica: Federico R. Aznar Gil, «El clero diocesano» en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, I (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1992), 193-208.

por quienes llevaban varios años de ordenados, se caracterizaba por contar con una formación deficiente en muchos aspectos, evidenciándose las carencias en relación a los requerimientos de los nuevos planteos morales (la moral al servicio del confesionario); mientras que los más jóvenes, si bien mejor dotados para el desempeño del ministerio, gracias al esfuerzos desplegados por obispos y superiores religiosos, aún no habían tenido oportunidad de incorporar en su integridad la reciente reforma tridentina. Por tanto, ambos grupos quedaban ante las exigencias de un proceso de aprendizaje novedoso, bajo muchos aspectos, que incluso generó algunos focos minoritarios de resistencia a las exigencias establecidas por el III Mexicano, que se expresaron en la presentación de memoriales y demandas ante la Real Audiencia.

¿Cómo dar solución rápida y eficaz a tal situación? Nada mejor que disponer de un texto impreso accesible a todos los confesores, en forma de directorio, manual o suma de casos, de uso obligatorio, cuya lectura y memorización les permitiera ejercer con idoneidad el ministerio entre los españoles. En razón de constituir, a todas luces, la porción de población más comprometida en conductas pecaminosas, tanto en el orden religioso como social. Negligencias y corruptelas que procedían de conciencias sumidas en el error, la indolencia y la relajación, en razón de no contar con la ayuda de oportunos y experimentados guías espirituales, llamados a proponerles el arrepentimiento, el propósito de enmienda y la consiguiente reparación, en caso de necesidad.⁷²

Itinerario formativo

Pasemos, ahora sí, a ocuparnos de trazar la semblanza del buen confesor tal cual la presenta el Directorio, quien recuerda a

⁷² Precisamente esta finalidad hace del Directorio una fuente de información de gran interés sobre las diversas manifestaciones de la vida social y religiosa de aquellos tiempos, porque los casos de conciencia que se presentan describen en forma muy vívida los problemas morales de la vida ordinaria. De paso recordemos que no es un manual para confesar a los indígenas.

los obispos que es competencia suya promover la esmerada formación de los clérigos, al punto de constituir una tarea primordial la de «hacer ministros idóneos, instituyéndolos en las cosas necesarias para hacer bien su oficio»⁷³. Obligación episcopal urgida de modo particular por Trento, a tenor del siguiente canon que recoge la tradición de la Iglesia al respecto: «Los que son promovidos al orden del presbiterado, deben tener testimonios favorables de su conducta, y si se los encuentra idóneos, mediante previo y diligente examen, para instruir al pueblo en las verdades que es necesario todos sepan para salvarse y para administrar los sacramentos; y se han de distinguir tanto por su piedad y pureza de costumbres que se pueda esperar de ellos ejemplos sobresalientes de buenas obras y saludables consejos de buena vida».⁷⁴

La formación intelectual como tal comienza en los pasos iniciales del itinerario vocacional, entre los doce y catorce años (primera tonsura y órdenes menores), tiempo en que se adquieren los primeros contenidos sobre la doctrina cristiana, la gramática (leer y escribir), nociones de latín y el arte del canto llano. A lo que se suman los aspectos morales y espirituales, como la correspondiente certificación de buena conducta y fama, respeto y obediencia a los sacerdotes, práctica frecuente de la confesión y comunión eucarística, y buen desempeño en el ejercicio de los oficios propios de las órdenes menores (servicio litúrgico). Debiéndose comprobar que han «vivido honesta y pacíficamente, sin ser notados de deshonestos, jugadores o revoltosos o tener mala costumbre de jurar».⁷⁵

Las exigencias van en aumento llegado el tiempo de preparación para recibir a las órdenes mayores. El subdiácono (de epístola),⁷⁶ al menos de 22 años, debe poseer una asimilación más profun-

73 Directorio, fol. 1r; 263.

74 Sesión XXIII de Reforma, canon 14.

75 Directorio, fols. 3v-4r; 266-268. III Mexicano, Lib. I, tít. 4, § II-III

76 Según el vocabulario empleado por el derecho canónico de época al subdiaconado (orden no sacramental) se lo designaba como "orden de epístola" por corresponderle su lectura en las misas solemnes; y al diaconado (primera orden sacramental) "orden de evangelio" por serle propio dicha lectura en idéntica ocasión.

da de la doctrina cristiana, al punto de «dar razón de entender bien lo que cree», no sólo de repetirlo de memoria, demostrando saber: el modo de rezar las horas canónicas por el breviario recientemente aprobado (*Breviarium Romanum*), explicar el número de las órdenes sagradas y tiempos de administración (materia, forma, ministro, efectos), hablar latín «congruamente», dar cuenta de aquello que habla según los preceptos de la gramática y cantar canto llano. Siendo responsabilidad de la autoridad eclesiástica competente pedir debida información, sobre honestidad de costumbres y vida espiritual, a las iglesias donde hubiese desempeñado con anterioridad los oficios propios de las órdenes menores.⁷⁷

Para la ordenación de diácono (de evangelio), a partir de los 23 años, cuentan las mismas exigencias «que para el de epístola y con ventaja». Sumándose otros requisitos: conocer en sus pormenores los ritos de la misa, «pues será ministro del sacerdote que celebra y le ha de ayudar en el altar»; haber cumplido con diligencia los oficios propios del subdiácono»; haber comulgado en la misa los domingos y fiestas solemnes, si «ha ministrado en el altar»; y haber aprovechado el año de intersticio (tiempo entre el subdiaconado y el diaconado) en oír y estudiar «la materia de sacramentos» como lo tiene ordenado el concilio. En cuanto a moralidad, se le pide: «haber sido de conversación honesta y pacífica, sin costumbre de jurar, ni jugar, ni murmurar, ni maldecir».⁷⁸

Finalmente, el aspirante al sacerdocio (a partir de los 25 años), además cumplir con todas las exigencias propias de las anteriores órdenes, tiene que ser examinado cuidadosamente sobre la asimilación personal de la doctrina cristiana en orden a comprobar si sabe «exponer y declarar siendo preguntado para que la pueda declarar a los que a él acuden para ser enseñados». Extendiéndose el interrogatorio a los sacramentos, en particular a los que puede administrar: bautismo, penitencia, comunión, extremaunción y matri-

77 Directorio, fols. 4v-5r; 268-269. III Mexicano, Lib. I, tít. 4 § IV.

78 *Idem.*, fols. 5r-v; 269; tít 4 § V.

monio (materia, forma, disposiciones, defectos más comunes en la administración y remedios correspondientes). Ocupando un lugar importante en la formación el haber aprovechado, durante el año de intersticio, escuchar y resolver casos de conciencia, conforme a las disposiciones conciliares, en vistas a la competente administración de la penitencia. Como poseer, asimismo, la maduración necesaria en otros aspectos de la vida virtuosa del sacerdote, mencionadas en el siguiente párrafo:

«Allende de esto, ha de tener noticias y ejercicio de la oración, pues es el principal oficio del sacerdote, después de ofrecer el sacrificio del altar, es hacer oración por el pueblo y ser intercesor para con Dios, para que remedie los males espirituales y corporales que en él hay, y provea a las necesidades espirituales y corporales de todo el pueblo. Cuanto a la buena vida y costumbres, se ha de tomar información en la iglesia donde hubiere servido de diácono: si ha acudido a ejercitar este ministerio y si en los domingos y fiestas solemnes que ha ministrado en el altar, ha recibido la sagrada comunión, y si ha dado ejemplo de buena vida en su conversación casta y pacífica, de manera que se pueda esperar de él que edificará el pueblo con buena doctrina y santas costumbre».⁷⁹

Configuración del confesor

El sacerdote desde la ordenación quedaba en condiciones de asumir progresivamente diversos compromisos pastorales, exigiéndole cada uno de ellos mayor preparación y un tiempo adecuado para ejercerlos, que en el lenguaje canónico de época se designaban con estos nombres: ordenado «para misa» (recibir el sacramento y poder celebrar la eucaristía); «para cantar misa» (habilitación para celebrar misa solemne o pontifical) y «ser cura» (recibir la misión canónica para ejercer el oficio de la cura de almas o beneficio curado). Esta tercera instancia incluía de manera particular la facultad de escuchar pecados y la obligación de saber aconsejar a los penitentes en orden a suscitar en ellos el arrepentimiento, junto con el

⁷⁹ *Idem.*, fols. 5v-6r; 270.

propósito de enmienda y la correspondiente reparación en caso que corresponda.

Por esta motivo el Directorio incluye un apartado especial a la habilitación «para confesor», tema del cual se había ocupado en particular el concilio al establecer que ningún sacerdote pudiera «obtener beneficio curado, si no es primero probado y examinado se encuentre ser idóneo, y esté versado en la administración de los sacramentos, principalmente el de la penitencia, y bien instruido en los casos de conciencia, según la forma dispuesta por este Sínodo, y aprobada juntamente por el *Directorio de confesores y penitentes*, la cual se observe y practique en todo y por todo».⁸⁰

Por tal motivo, el confesor «debe saber más cumplidamente la doctrina cristiana para poderla enseñar exactamente a sus penitentes», para los cual se le recomienda tener a mano dos libros que mucho pueden ayudarlo en dicha tarea: el *Catecismo Romano de Pío V* (Catecismo Tridentino) y el catecismo del dominico Felipe de Meneles, que lleva por título *Luz del alma cristiana contra la ceguedad e ignorancia en lo que pertenece a la fe y ley de Dios y de la Iglesia*, editado en Valladolid en 1554, con numerosas ediciones en años posteriores.⁸¹

En cuanto al sacramento de la penitencia se le recomienda conocer «enteramente» los actos propios del penitente: contrición, confesión y satisfacción; y de parte del ministro: poder, ciencia, bondad, prudencia y secreto. A la vez que saber la materia de la confesión, que incluye: pecados mortales y veniales, al igual que las circunstancias que pueden cambiar la especie o agravarla de manera notable.

Al mismo tiempo, en cuanto a los pecados mortales debe saber enumerarlos según la clásica distinción entre los que son contra Dios: herejía, idolatría, apostasía, supersticiones, arte mágica, votos (no cumplidos) y juramentos; y los que son contra el prójimo: usura, injusticias en compras y ventas, cambios y aseguraciones, hurto,

⁸⁰ III Mexicano, Lib. I, tít. 4 § VII.

⁸¹ De la popularidad de esta obra es prueba encontrarla citada en el *Quijote*, Parte II, cap. 62.

rapiña, engaño, detracción, homicidios, guerra justa e injusta y simonía. Nómina de pecados a los que se suman el no rezar las horas canónicas, si se está obligado; y las censuras eclesiásticas que se pueden cometer (excomunión, suspensión, entredicho, irregularidades, etc.). Teniendo claro respecto de esto último, quién las puede imponer, absolver, dispensar o quitar.⁸²

Al igual le corresponde estar enterado de cómo proceder con los penitentes en casos graves, como ser: herejía, apostasía, censuras, simonía, usura, concubinato, adulterio, forzar o engañar doncella, raptarla de la casa de sus padres e ignorar la doctrina cristiana. Ampliándose la competencia a resolver otras situaciones complicadas, que requieren contar con ciencia suficiente:

«Cómo se ha de haber con el reo o testigo que se perjuró en juicio. Con quien no ha restituido después de haberse confesado muchas veces. Con el que no puede restituir, y con el que no quiere perdonar la injuria a sus enemigos. Con el que tiene beneficio con mal título. Con los religiosos que se vienen a confesar con el de otra orden. Con el que no tiene dolor de sus pecados. Con el que no quiere aceptar la penitencia. Con el que tiene costumbre de pecar y recae muchas veces. Con el que está en ocasión próxima de pecar. Con el que pide dispensación de alguno voto o juramento. Con obispo que pide le confiese. Con los jueces del rey. Con los señores de vasallos y encomenderos de indios. Y cómo se ha de haber con el que está en el artículo de la muerte».⁸³

En resumen, el confesor debe saber preguntar con claridad:

«Por los mandamientos de Dios y de la Iglesia, en qué se peca mortalmente, y los pecados que comúnmente se cometen en los estados y oficios de la república. También ha de saber los remedios generales y particulares contra los pecados. También ha de saber cómo se ha de haber con el penitente antes de la confesión y en la confesión y después de la confesión; de la cualidad y cantidad de penitencia que le ha de imponer».⁸⁴

82 Acerca de la excomunión mayor se precisa lo que es menester saber en particular: «Cuáles son las excomuniones reservadas en la *Bula de la Cena*, cuáles reservadas al papa fuera de éstas y cuáles reservadas al obispo. Acerca del sacramento del matrimonio: cómo se contrae, qué impedimentos lo estorban y dirimen; y qué impedimentos los estorban y no dirimen, *et quae impediunt petitionem debiti* [y los que impiden la petición del débito conyugal]».

83 Directorio, fols. 6v-7r; 274.

84 *Idem.*, fol. 6v; 272.

Dos ejemplos

A modo ilustrativo, nos detenemos por un momento en presentar los diversos tipos de penitentes a los que el confesor debe ayudar a realizar el necesario examen de conciencia acorde al estado de vida que los caracteriza (solteros, casados, obispos, clérigos, religiosos) y a los oficios a los que se dedican (ocupaciones).

Esta parte del confesionario es una de las más interesantes porque muestra el amplio abanico del tejido social que caracterizaba a la sociedad mexicana de esa época, dando a conocer los pecados, negligencias y corruptelas en que solían verse envueltos sus miembros, desde los que ocupaban los cargos más encumbrados hasta los que practicaban los trabajos más humildes. Así se mencionan, incluyendo las preguntas que deben formularse en caso de acusaciones genéricas o defectuosas: señores y vasallos; obispos; clérigos de orden sacra; doctores y maestros; estudiantes; mozos de poca edad; jueces; abogados, procuradores y solicitadores; relatores; escribanos; reos, acusados y presos; testigos; médicos y cirujanos; boticarios; testamentarios; tintoreros y curadores; administradores de hospitales y obras pías; regidores; fieles; capitanes y soldados; mercaderes; sastres, calceteros y jugueteros; tundidores; plateros; confiteros; ropavejeros; cereros; curtidores y curadores; zapateros y chapineros; carpinteros, canteros y albañiles; taberneros y estancieros.⁸⁵

Teniendo en cuenta este polifacético mundo humano, donde se alternan las diversas clases sociales y los intereses propios de sus ocupaciones y oficios, transcribimos a continuación algunos párrafos del Directorio reveladores de los problemas que por entonces afectaban la sana convivencia humana, vigentes bajo diversas formas hasta nuestros días, lesionando de manera particular el entra-

⁸⁵ *Idem.*, fols. 110v-131v; 474-504. A continuación se incluye la respuesta a las dudas que se presentaron al concilio sobre algunas cuestiones particulares, todas referidas a la justicia en el campo laboral y a la honestidad de los comportamientos en los tratos comerciales: contrataciones que se usan en la ciudad de México; acerca de los indios: vejaciones, oprobios y otras injusticias; acerca de los repartimientos de los indios; y cerca de los repartimientos de los indios para minas (fols. 132r-147v; 504-528).

mado social comunitario. En este sentido los pecados más comunes contra el prójimo son los relacionados con la justicia y la correspondiente restitución. Cuestiones que exigían del buen confesor contar con la suficiente competencia en orden a subsanar las consecuencias morales y religiosas producidas. Asistamos, entonces, al siguiente interrogatorio de suficiencia que ante los examinadores debía aprobar el aspirante a obtener la licencia para confesar.⁸⁶

Sobre la virtud de la justicia

«Justicia:

P. ¿Qué cosa es justicia?

R. Dar a cada uno lo que es suyo.

P. ¿Cuántas maneras hay de justicia?

R. Dos, que son: justicia conmutativa y justicia distributiva.

P. ¿Qué cosa es justicia conmutativa?

R. Hacer igualdad entre las cosas que se dan y se reciben.

P. ¿Qué cosa es justicia distributiva?

R. Es hacer igualdad en los oficios públicos que se dan, eclesiásticos y seglares, entre la cualidad de los oficios y méritos de las personas a quién se dan, para ejercitarlo como conviene. En la justicia conmutativa se mira al bien particular de la persona, dándole lo que se le debe. En la justicia distributiva se mira al bien de la república, dando los oficios a quien mejor los puede ejercitar para el bien de la comunidad.

P. ¿Cuántos son los actos de la justicia conmutativa?

R. En general son cuatro: remunerar el servicio, pagar la deuda, restaurar el daño hecho, satisfacer la injuria. Y todo se comprende debajo de un nombre común, que comúnmente se llama restitución.

Restitución:

P. ¿Qué cosa es restitución?

R. Pagar lo que se debe; y llámase, quia iterum statuit alterum in rei suae possessionem [porque restablece a otro en la posesión de lo suyo].

P. ¿De dónde nace la obligación de restituir?

⁸⁶ Tomado del apartado: *Doctrina de los casos de conciencia por orden de la virtudes teologales y morales* (fols. 32v-33r; 331-332).

R. En general de dos principios que llaman los doctores *ratione acceptionis* vel *ratione rei acceptae* [por razón de aceptarla o por razón de retener la cosa]. Que quiere decir: por haber recibido alguna cosa de otro, o por estar en su poder alguna cosa ajena, aunque no la haya recibido del señor cuya es la cosa.

P. ¿En cuántas maneras está uno obligado a restituir *ratione acceptionis*?

R. Cuando recibe contra la ley, que manda que no reciba. Y en los contratos voluntarios, está obligado a restituir, cuando recibe más de lo que se le daba por razón de empréstito, compra y ventas, censo, cambio, compañía, aseguración. En los involuntarios, está obligado a restituir por hurto, rapiña, o haber destruido o dañado la hacienda ajena o estorbando la ganancia [justa], o ser causa de nuevo gasto. En los daños de la persona, por haber muerto a otro, cortado miembro, herido, encarcelado para que no pueda hacer libremente su oficio. En los daños de la honra y fama, por haber injuriado en presencia de obra o de palabras; y en ausencia, por haber murmurado o levantado falso testimonio».

En defensa de los indígenas: injusticias y vejaciones

Ahora pasemos a leer otro fragmento destinado a instruir al confesor sobre los pecados y negligencias que pueden cometer aquellas personas investidas de autoridad en el orden temporal, poniéndose de manifiesto las obligaciones que le son propias en razón de tener bajo su cuidado a vasallos, particularmente el caso de los gobernantes y encomenderos. El siguiente epígrafe, junto con uno de los decretos conciliares más significativos sobre la defensa de los derechos de los naturales antes mencionados (lib. V, título VIII § II), pueden considerarse como textos pioneros de genuina inspiración profética que se suman al movimiento proindígena de época.

«Agravios contra los indios:

En esta tierra particularmente tienen obligación los gobernadores a poner diligencia bastante para estorbar las borracheras de los indios y quitar las ocasiones de ellas por ser cosa tan pública y tan ordinaria y tan dañosa a la salud corporal de los indios, y tan grande impedimento para que sean buenos cristianos, y aun para que sean cristianos. Y pecará gravemente el gobernador que en esto tuviere remisión y descuido, pues el principal intento y obligación de los que gobiernan en Indias es procurar la conversión de los gentiles, y ayudar que vivan cristianamente después de convertidos, procurando cumplir las instrucciones, cédulas y provisiones de su majestad, libradas para el buen tratamiento de estos naturales.

Especialmente pecan mortalmente mandando o permitiendo que los echen y repartan a minas a cavarlas y a los demás trabajos de ellas, de donde nace consumirlos, y a que aborrezcan el Evangelio y no asistan a la doctrina y conversión, de más de las ofensas que se causan en la ausencia de sus casas, mujeres, hijos y labores, robos, fuerzas e injurias que se cometen, tanto más grave esta violencia, cuanto ellos son gente pobre y pusilánime, y tienen menos patrocinio, y el poder insolente de los mineros y sus esclavos, y codicia de sacar plata con la sangre de estos miserables, a cuya conversión y manutención espiritual y temporal es la obligación de su majestad y ministros, y a obviar el escándalo y oprobio de nuestra sagrada religión.

Y aquí entran los agravios que, asimismo, reciben estos naturales en los repartimientos a labores y casas, y a granjerías, y de los que tienen violentados y forzados en obrajes, herrerías y otros oficios, como abajo se dirá conforme a lo que este santo Concilio tiene respondido y declarado.⁸⁷

También pecan si gastan excesivamente en cosas no necesarias, teniendo y dejando sus estados y rentas empeñadas con grande congoja suya y de sus herederos, y ocasión vehemente de hacer vejaciones y molestias a sus súbditos para poder sustentar su estado. También se imposibilitan para hacer limosnas teniendo obligación particular a darlas pudiendo por razón de su estado y oficio.

Los encomenderos en esta tierra han de examinar sus conciencias por lo que aquí se ha dicho, y confesarse y enmendarse de lo que les toca si en ello faltaren; y los confesores se informarán de su estado y modo de proceder con los indios por lo que aquí está notado, inquiriendo si procuran la doctrina y conversión y aprovechamiento espiritual de los indios de su encomienda con cuyo cargo son encomendados. Si lo que a esto contradice lo procuran evitar o lo olvidan, pretendiendo con sumo cuidado y vigilancia tengan ministros espirituales idóneos que los industrien y ministren los santos sacramentos, y cómo cesen pecados y crezca en ellos nuestra sacra religión cristiana, y sean amparados y tratados como cristianos y gente pobre y flaca, excusando no los agravien ni escandalicen».⁸⁸

La enumeración de las obligaciones propias relacionadas con los estados de vida, ocupaciones y oficios, concluye con una recomendación dirigida al confesor con el propósito de facilitarle recordar aquellos principios fundamentales a tener en cuenta al momen-

87 III Mexicano, Lib. V, tit. VIII § II. El mismo tema es tratado más adelante en uno de los casos de conciencia que se presentaron al concilio bajo el título: *Acerca de los indios, vejaciones, agravios y otras injusticias que contra ello se cometen* (fols. 142r-147v; 519-528). Asimismo, la opinión de la Compañía de Jesús y del doctor Vique, consultor jurídico, a la consulta conciliar, en MCCC, II, vol. 1, 562-570.

88 Fols. 112v-113v: 477-478.

to de ayudar a examinar la conciencia de las distintas categorías de penitentes.⁸⁹

«Lo primero, cualquiera que acepta oficio o arte sin tener suficiencia bastante para ejercitarlo, peca mortalmente; y todo el tiempo que tienen voluntad de ejercitarlo está en el mismo pecado; y todo el daño de que es causa por su insuficiencia, está obligado a restitución.

Lo segundo, cualquiera que por malicia o descuidarse notablemente en su oficio o arte hace algún daño notable al prójimo, peca mortalmente y es obligado a restituirlo.

Lo tercero, cualquiera que por lo que hace en su oficio o arte lleva más del justo precio que merece su trabajo, conforme al precio común, o la tasa hecha por ley, peca mortalmente y está obligado a restituirlo.

Lo cuarto, el que en las obras de su oficio agravia a su prójimo, aunque sea en poca cantidad cada vez, está en pecado mortal, porque en muchos pocos se ha mucho daño y notable cantidad, y así hay obligación a restituirlo. En todos los oficios que hay leyes y ordenanzas que el oficial jura de guardarlas en particular, peca mortalmente y es perjuro si las quebranta.

Generalmente es pecado mortal quebrantar las leyes y ordenanzas de los oficios en cosa graves, aunque no haya juramento. Conocerse a ser cosa grave, cuando la ley pone grave pena por el quebrantamiento de ella, o cuando el prójimo recibe notable daño. Y con estas advertencias con facilidad ayudarán al reparo de las conciencias de los penitentes los confesores que son sus médicos».

Una óptica pastoral reformista

De este rápido repaso del contenido del Directorio se puede colegir que la preocupación fundamental de los prelados consistía en instrumentar un proyecto reformista de amplios alcances con la expresa intención de incluir en el mismo a todos los miembros de la Iglesia mexicana, según desempeño de oficios y estados: clérigos seculares, religiosos y laicos. Dando así muestras de un acentuado optimismo, acaso excesivo, como lo apuntamos más arriba, que los llevaba a pensar que la práctica de la confesión, por sí sola, contribuiría a recomponer por su propia eficacia sacramental el tejido religioso y social tan severamente dañado por actitudes pecamino-

⁸⁹ Bajo el título: *Lo que en general se puede más decir es lo siguiente* (fols. 131r-131v; 503-504).

sas generalizadas, donde se daban cita todo tipo de negligencias, injusticias, abusos y corruptelas.

Bajo esta óptica pastoral se examinan todas las conductas y actitudes humanas de época reñidas con el orden moral cristiano, a excepción de los indígenas, que entran en este escenario sólo en calidad de sujetos agraviados por el mezquino comportamiento de quienes tienen alguna autoridad o jurisdicción sobre ellos. Motivo más que suficiente para que en el listado de pecados se destaquen particularmente los contrarios a la justicia, tales como las deshonestidades, explotaciones, engaños y estafas. Preocupación social que se refleja en el tratamiento de una serie de consultas sometidas al concilio sobre la deplorable situación laboral en que se encontraban sumidos los naturales, cuyo dictamen forma parte del contenido del mismo *Directorio*, referidas específicamente a las vejaciones, injusticias y oprobios infligidos de ordinario por patrones y empleadores, sobre todo en los repartimientos dedicados al cultivo de la tierra y a la extracción de metales.⁹⁰

Poniéndose así de manifiesto el particular interés de los obispos por denunciar la causa generadora de los males imperantes, que no era otro que el desmesurado deseo de alcanzar prontas riquezas por medios reñidos con la moral y las leyes, sin importarles afectar los intereses o derechos de terceros. Deplorable comprobación que ponen en conocimiento del mismo Felipe II en frases apremiantes, como para no dejar resquicio a justificación alguna y procurar urgente remedio:

«Uno de los pecados donde el demonio más se ceba y se pierden muchas almas en esta Nueva España es el deseo y el afecto de ser ricos, dando puerta abierta a la avaricia, semilla de los efectos tan malos y adversos que la religión cristiana y natural nos muestra».⁹¹

90 Fols. 141-147v; 519-528. Sobre esta cuestión particular, véase nuestro trabajo «Los concilios hispanoamericanos y las comunidades indígenas. El método de socialización. Aplicaciones y denuncias de agravios» en *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. XVIII (Buenos Aires: 2012), 195-241.

91 *Carta a Felipe II, 16 de octubre de 1585*, en MCCC, II, vol. 1, 146,

Asimismo, en opinión del autor del Directorio, con facilidad podían identificarse aquellos sectores de la población sobre los cuales recaían las mayores responsabilidades. Entre ellos, la existencia generalizada de una burocracia repleta de funcionarios atrapados en sustanciosas prebendas y de poderosas corporaciones comerciales que prosperaban el amparo de privilegios y vacíos legales existentes. A lo que había que sumar las repetidas deshonestidades de mercaderes, encomenderos, profesionales, artesanos, militares, administradores y hasta clérigos.

Todos ávidos en hacer prevalecer de manera egoísta los propios intereses o los del sector al que pertenecían, obteniendo así jugosas ganancias, al punto de verse lesionado gravemente el orden de la justicia y la caridad, en detrimento del bien común general. Virtudes que requerían ser fortalecidas en orden a salvaguardar la sana convivencia de estamentos sociales marcadamente diferentes en razón de la abigarrada realidad étnica que constituía a la Nueva España (españoles, indígenas, negros y demás castas) y de las lógicas aspiraciones sociales que sustentaban cada uno de ellos, dando así lugar a la aparición de situaciones altamente injustas y conflictivas.

Fuentes del "Directorio"

Este tema ha sido abordado competentemente por Luis Martínez Ferrer,⁹² primero, y luego por Alberto Carrillo Cázares.⁹³ Sumándose, a su vez, los aportes que al respecto ofrece la exhaustiva investigación de Jesús Galindo Bustos sobre las fuentes del III Mexicano.⁹⁴ Por tanto, nos ceñimos a presentar las conclusiones que establecen estos autores.

⁹² *Directorio para confesores y penitentes* (o. c.), 135-138.

⁹³ *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585). Directorio de confesores*, Estudio introductorio, V, XXIII-XLIX; LXIII-LXXVI.

⁹⁴ *El estudio del aparato de fuentes del III Concilio de México (1585)* (Zamora [México]: 2010).

La mayoría de las fuentes se encuentran citadas expresamente en el Directorio, bajo diversas modalidades, según el manuscrito que se consulte: algunas veces en el mismo texto, otras en anotaciones marginales.⁹⁵ Si bien, una fuente primordial, pero no citada de manera expresa, la constituye la misma documentación conciliar, en especial los «pareceres» de los consultores y los «memoriales» que se presentaron, de los que se sirvió el P. Plaza cuando lo creyó conveniente. Tal dependencia salta a la vista si se comparan unos textos con otros, como lo hace con acertada intuición Carrillo Cázares, mediante el recurso ilustrativo de la sinopsis.

Las fuentes de inspiración son de diverso género y origen. Unas veces sólo mencionadas por autor y/o título, a modo de argumento de autoridad o apoyatura documental: y otras, mediante la transcripción de versículos o párrafos más extensos, en forma literal o *ad sensum*, según ediciones originales o “catenas”, “florilegios”, “vademécum” de época. De todos modos, en el intento de clasificarlas, se las puede agrupar del siguiente modo: bíblicas, patrísticas, teológicas, derecho civil y canónico, concilios y literatura penitencial diversa.⁹⁶

Bíblicas

Las citas bíblicas, tanto del AT como del NT, predominan en la primera parte del Directorio en orden a iluminar la dignidad del ministerio sacerdotal, las capacidades requeridas para acceder a él y el desempeño virtuoso del mismo, particularmente en calidad de

⁹⁵ De los manuscritos del Directorio, en castellano, el más prolijo en cuanto a referencia de fuentes es el “Toledano”. Pero como advierte L. Martínez Ferrer, entre ellas figuran autores y obras posteriores a la redacción del original y de los traslados de época que se conocen. Esta comprobación demuestra que se trata de agregados, introducidos en copias auténticas, confeccionadas en los siglos XVII o XVIII, a las que se creyó conveniente enriquecer con la correspondiente actualización bibliográfica. Motivo por el cual, tras reconocerlas, decide prescindir de ellas al momento de presentar las fuentes (*Directorio para confesores y penitentes...*, 136).

⁹⁶ Téngase en cuenta que la presentación de las fuentes que figura a continuación se limita a ofrecer la información indispensable para un reconocimiento global de las mismas, pues en nuestra versión del Directorio se las individualiza por autor, título y edición.

confesor, factor fundamental en la renovación de la vida cristiana. Si bien no faltan abundantes referencias en la segunda parte, al hablar del acompañamiento pastoral que debe dispensarse a las personas devotas y a los penitentes deseosos de corregir su vida mediante el fortalecimiento del propósito de la enmienda y la reparación de los males cometidos. Con preferencia aparece citados: salmos, libros legislativos, sapienciales y proféticos (Dt, Lv, Jb, Sir, Is, Pr, Ez, Ct), evangelios (Mt, Lc, Jn), Hechos de los Apóstoles y cartas apostólicas (Pedro, Pablo, Juan, Santiago, Hebreos).

Patrísticas

Con el mismo propósito se menciona la literatura patrística, latina y oriental, con citas de Clemente Romano, Dionisio Areopagita (Pseudo Dionisio), Agustín, Jerónimo, Gregorio Magno, Basilio el Grande, Juan Crisóstomo, etc.

Teólogos medievales

Tampoco faltan alusiones a grandes teólogos medievales, como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura; y a los sumistas bajomedievales, Antonino de Florencia, Silvestre de Prieras, Juan de Andreas, Bartolo de Sasoferato, etc. A los que se suman los teólogos y moralistas más reconocidos del siglo XVI, entre ellos, Tomás de Vio (Cayetano), Martín de Navarro (Azpilcueta) y Bartolomé de Medina; y los infaltables salmanticenses, Domingo de Soto, Pedro de Soto y Diego de Covarrubias. Y hasta se asume la teología americana en el magisterio de Bartolomé de Ledesma, catedrático en México.

Derecho canónico

Un lugar preferencial ocupa el derecho canónico, multiplicándose las apelaciones a diversas colecciones de cánones, sobre todo

en las secciones destinadas a repasar las normas morales y jurídicas vigentes, tanto para eclesiásticos como para seglares, según especificidad de estados y oficios.⁹⁷ Urgiéndose, de este modo, lo establecido por las Decretales de Gregorio IX (1234), el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298), las Clementinas (1317), las Extravagantes de Juan XXII (1500) y las Extravagantes comunes (1503). Al igual que el magisterio (breves - *motus proprius*) de los papas Adriano VI, Pío IV y V, Gregorio XIII, las célebres bulas *In Coena Domini* de 1584 y *De la Santa Cruzada* (ampliada por Gregorio XIII), y el compendio “Sacerdotal Romano” (1567).

Derecho pontificio

Otra fuente que a la que se presta atención es el derecho pontificio que asistía a los mendicantes en el cumplimiento de su ministerio pastoral con los indígenas. En este sentido el concilio se propuso encuadrar sus privilegios dentro de la legislación del Tridentino y de la reducción llevada a cabo por el papa Gregorio XIII, mediante el Breve *Universis Christi fideliter* del año 1572. Tal resolución motivó a que los religiosos solicitaran que no se publicara ni declara nada en contrario hasta tanto se formalizara una consulta a la corona.⁹⁸ A la vez, se apresuraron a presentar un listado completo de dichos privilegios, algunos de los cuales tiene en cuenta el Directorio, pu-

97 En orden al reconocimiento de las ediciones que se manejaban por aquellos años, conviene tener presente que Gregorio XIII autorizó en 1582 la publicación de una versión oficial del *Corpus Iuris Canonici*, que preparó una comisión de eruditos, conocidos como “Correctores romanos”, instituida por Pío V, en 1566. De este modo queda establecido el texto legal y oficializado ya que algunas de las colecciones que lo formaban eran estudios privados como, por ejemplo, el *Decreto de Graciano*. En México se utilizó esta nueva versión ya que, junto con la legislación tridentina, conformaban el derecho vigente. Si bien en esa época se usaba preferentemente el libro de las *Decretales* de Gregorio IX, cuya estructura copia el III Mexicano. Véase, Luciano Muselli, *Storia del diritto canonico. Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni ecclesiali* (Torino: 2007), 53-54; y Jesús Galindo Bustos, *Estudio del aparato de fuentes...*, o. c., 200-202.

98 La discusión giraba en torno al hecho que las órdenes estaban aún en posesión de la facultad de administrar los sacramentos en sus antiguas doctrinas exentas de la jurisdicción episcopal. El concilio procedió con suma delicadeza en el asunto, si bien declaró que en principio quedaban revocados todos los privilegios que invocaban los religiosos para continuar como párrocos de indios. Al mismo tiempo, les ofreció, hasta tanto Roma proveyera otra cosa, confirmarlos en dichas funciones; y, por ende, continuar ejerciendo la cura pastoral a favor de los naturales.

blicado por el franciscano Juan Bautista, en 1600, en la segunda parte de sus *Advertencias a los confesores de naturales*.

Legislación real

En cuanto al derecho real se mencionan las famosas “Leyes de Toro” de 1505, que se convirtieron en base de las siguientes recopilaciones legislativas, “Nueva Recopilación” y “Novísima Recopilación”. Al mismo tiempo, que se invocan cédulas y provisiones promulgadas con el fin de asegurar el buen gobierno indiano, a la vez que regular el ejercicio de cargos públicos, de profesiones y actividades comerciales.

Concilios y sínodos

Asimismo, los concilios, como fuentes de moralidad y reforma, se convierten en lugares obligados de referencia, ocupando un lugar preferencial el contemporáneo de Trento (1545-1563), con citas numerosas y constantes de las sesiones 4, 14, 23, 24 y 25. Incorporándose al listado el Lateranense IV (1215) y V (1512-1517), el de Constanza (1414-1418), Florencia (1445), y los provinciales IV de Toledo (633), III de Lima (1583) y, por supuesto, III de México (1585), cuyos decretos son citados repetidamente.

Espiritualidad

Incluso en los apartados de mayor impronta ascética se citan grandes maestros de la vida espiritual, como San Vicente Ferrer, Tomás de Kempis y Fray Luis de Granada, de quien se recomienda la lectura a diaria, “un rato antes de comer o cenar”. Desde el punto de vista catequístico se mencionan el “Catecismo Romano de Pío V” (Tridentino) y el “Catecismo breve” del III Mexicano. Y en el apartado sobre el modo de confesar a gente devota (sacerdote, religiosas y

personas piadosas) el texto abreva expresamente en los “Ejercicios Espirituales” de San Ignacio de Loyola.⁹⁹

Penitenciales y catequéticas

Asimismo, de la lectura del texto se desprende que, amén de la documentación conciliar ya mencionada (pareceres y memoriales), el P. Plaza se inspiró particularmente en cuatro escritos penitenciales de amplia difusión por aquellos años: *Enchiridion confessoriorum* de Martín de Navarro, más conocido como Martín de Azpilcueta; *Luz del alma cristiana* de Felipe de Meneses, que si bien es un catecismo, su tercera parte trata sobre el decálogo y los mandamientos de la Iglesia; *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia* del dominico Bartolomé de Medina; y la *Suma de sacramentos* de Bartolomé de Ledesma, también dominico, distinguido teólogo y obispo de Oaxaca, presente en el concilio.

Interrogatorios y ordenanzas sobre oficios

Por último, en el intento de presentar un listado lo más exhaustivo posible de profesionales y artesanos, rubro que incluía en México un crecido número de actividades, donde abundaban engaños y deshonestidades, el autor acude otra fuente peninsular, el *Interrogatorio y preguntas que mandó hacer don Cristóbal de Rojas y Sandoval, Obispo de Córdoba, por las cuales examinaran los confesores de este obispado los oficiales de él que confesaren*, publicado en Córdoba en 1567.¹⁰⁰ Que con seguridad fue cotejado, en el caso de los artesanos, con las ordenanzas de gremios entonces vigentes en

99 A. Castillo Cázares se encarga de cotejar ambos textos en orden a comprobar tal dependencia (MCCC, V, Introducción XLVII-XLVIII). Y deja pendiente la tarea de investigar las fuentes de dónde el P. Plaza pudo haber tomada las meditaciones sobre la «Consideración de la Pasión de Jesucristo Nuestro Señor» (fols.162v-168v; 545-552) y la «Consideración de la muerte» (fols.168r-171v; 552-556).

100 Luis Martínez Ferrer, *La penitencia*, o. c., 280-281.

México, mencionadas repetidas veces en el *Directorio*, si bien de manera genérica.¹⁰¹

Conclusión

Como lo expresamos en su momento la redacción y el intento de publicación del *Directorio* obedecía a una finalidad bien precisa: facilitarles a los confesores que ejercían su ministerio en el ámbito del arzobispado de México el aprendizaje o repaso, según el caso, de la ciencia moral y canónica necesaria para administrar el sacramento de la penitencia dentro de una sociedad impregnada, en muchos aspectos, por las ansias de poder y riquezas, dando lugar a la persistencia de evidentes corruptelas en cargos, profesiones y oficios que afectaban directamente el trato con los más débiles, especialmente los indígenas.

De lo cual puede deducirse la importancia de establecer normas morales claras, firmes y bien fundadas, a la vez que comprender la dificultad de aplicarlas a casos concretos y complicados. Sobre todo en lo atinente a las conciencias defectuosas y erróneas, cauterizadas por el pecado, o adormecidas por la indolencia y la avaricia, sumidas en conductas acomodaticias o laxas, poco propensas al arrepentimiento y al propósito de enmienda.

En este sentido, el confesor disponía ahora de un recurso destinado primordialmente a ofrecerle los conocimientos morales y canónicos necesarios para intentar modificar aquellos comportamientos que lesionaban, sobre todo, el orden de la justicia y la caridad. Favoreciendo el prolijo examen de conciencia y el fortalecimiento de la enmienda, a semejanza de los penitenciales medievales y de los manuales, directorios o sumas de confesores que circulaban en España desde mediados del siglo XV. Sin limitarse a formular simplemente las preguntas que

101 MCCC, V, Introducción, XLVII. Véase, Juan Francisco del Barrio Lorenzot, *El trabajo en México durante la época colonial. Ordenanzas de gremios de la Nueva España. Compendio de los tres tomos de la compilación nueva de ordenanzas de la muy noble, insigne y leal de México* (México: 1920).

favorecieran una acusación sincera, detallada e íntegra de las faltas, dentro del esquema básico del cumplimiento de los deberes para con Dios, el prójimo y consigo mismo, si no exhortar a la vez al penitente a la conversión profunda y a la perseverancia en la vida cristiana. Preocupación que demuestra claramente que «no estamos, al decir de L. Martínez Ferrer, ante una moral minimalista y fría, sino que se combina la doctrina casuística con una tensión hacia una rica vida espiritual», constituyendo «una formidable pieza catequística, muy característica de su época y a la vez con una fuerte personalidad».¹⁰²

El propósito de los obispos fue enmarcar la confesión sacramental dentro de un vasto proyecto reformista de amplios alcances con la expresa intención de incluir en el mismo a todos los miembros de la Iglesia mexicana según desempeño de cargos, oficios y estados, incluyendo a clérigos seculares, religiosos y laicos. Al respecto, puede pensarse que las intenciones del plan fueron expresión de un optimismo excesivo al esperar que por la sola práctica de la confesión podía alcanzarse la recomposición del entramado social severamente dañado por constantes actitudes egoístas, comprometidas en privilegiar los propios intereses o los del sector de pertenecía, provocando lesiones graves en el orden de la justicia y la caridad, en detrimento del bien común general. Los años posteriores al III Concilio Mexicano demostraron que sin la estrecha y efectiva colaboración de la Corona no era posible implementar las reformas religiosas y sociales deseadas.

Bibliografía

- Borobio, Dionisio. «El modelo tridentino de confesión de los pecados en su contexto histórico». *Concilium* 210 (1987): 215-235.
- Carrillo Cázares, Alberto. *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, Vol. II. Zamora: Colegio de Michoacán, 2009.

102 *Directorio para Confesores y penitentes*, o. c, 138.

- Fernández Cano, Antonio. «La casuística: un ensayo histórico-metodológico en busca de los antecedentes del estudio del caso». *Arbor* 675 (2002): 489-511.
- Durán, Juan Guillermo. «Los concilios hispanoamericanos y las comunidades indígenas (Siglo XVI). El método de sociabilización: aplicaciones y denuncias de agravios». En *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. XVIII. Buenos Aires: 2012, 195-241.
- Galindo Bustos, Jesús. *El estudio del aparato de fuentes del III Concilio de México (1585)*. Zamora [México]: Colegio de Michoacán, 2010.
- Hamel, Edouard. «Valeur et limites de la casuistique». En *Loi naturelle et loi du Christ*. Bruges: 1964, 45-79.
- Manzelli, Dino M. *La Confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del concilio di Trento*. Bergamo: 1968.
- Martínez Ferrer, Luis. *Directorio para confesores y penitentes. La pastoral de la Penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*. Pamplona: Ediciones EUNATE, 1996.
- Moore, Ernest. *La Moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores*. Granada: Imprenta de Francisco Román Camacho, 1956.
- , «Los jesuitas en la historia de la teología moral», *Studia Moralia* 28 (1990): 223-245.
- Poole, Stafford. «Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain». *Hispanic American Historical Review* 61 (1981): 637-650.
- , «El Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585): luz en la vida religiosa y social novohispana del siglo XVI». En A. Mayer - E. de la Torre Villar (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. México: UNAM, 2004, 109-124.
- , *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1595*. México: Colegio de Michoacán, 2012
- Vereecke, Louis. «Le concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale». *Divinitas* 5 (1961): 361-374.

Atender a lo sagrado

Profundizando en la mística de lo cotidiano

MARÍA MARCELA MAZZINI*

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

Recibido 01.08.2024/ Aprobado 03.09.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3416-5685>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p121-142>

RESUMEN

Luego de repasar algunos datos de la vida y obra de Margaret Guenther, en una primera parte; el texto revisita en un segundo punto, un artículo que va a tener diez años el año próximo: María Marcela Mazzini, «Mística en la trama de la vida cotidiana».¹ Se señalan aspectos fundamentales de aquel escrito y se cuestionan algunas afirmaciones, procurando su actualización.

En la tercera parte se intenta dar un paso de profundización, a la luz de un concepto que Guenther desarrolla en uno de sus artículos y que podría considerarse una expresión equivalente a la mística de lo cotidiano: atender a lo sagrado. Esa idea se despliega en sus diversos aspectos en el resto del texto y se esbozan algunas ideas que apuntan a descubrir lo sagrado tanto en la propia vida como en la de aquellos y aquellas a quienes acompañamos.

Palabras clave: Sagrado; Mística; Cotidiano; Atención; Escucha; Acompañamiento

Attending to the Sacred

Deepening the Mysticism of the Everyday

Abstract: After reviewing some data about the life and work of Margaret Guenther in the first part, the text revisits in a second point, an article that will be ten years old in 2025: María Marcela Mazzini, «Mysticism in the Midst of Everyday

* La autora de este artículo es Vicedecana de la Facultad de Teología de la UCA. Profesora de Teología Sacramental y de Teología Espiritual.

¹ María Marcela Mazzini, «Mística en la trama de la vida cotidiana», *Teología* 116 (2015): 29-48.

Life». Fundamental aspects of that writing are highlighted, and some statements are questioned, seeking their update. In the third part, an attempt is made to take a step of deepening, considering a concept that Guenther develops in one of her articles and that could be considered an equivalent expression of the mysticism of everyday life: attending to the sacred. This idea unfolds in its various aspects throughout the rest of the text, and some ideas are outlined that aim to discover the sacred both in one's own life and in the lives of those we accompany.

Keywords: Sacred; Mysticism; Everyday; Attention; Listening; Accompaniment

1. Pinceladas biográficas

Margaret Guenther (1930-2016) era sacerdote de la Iglesia Episcopal, se formó en la Universidad de Kansas, en el Radcliffe College y obtuvo su Master in Divinity en el Seminario Teológico General de Nueva York, en el que enseñó por años y del que luego se jubiló como profesora emérita. Reconocida acompañante espiritual, mentor o guía de acompañantes espirituales, solía dirigir retiros y encuentros para todos y todas los «buscadores de lo sagrado», como le gustaba decir a ella.

La última etapa de su vida, transcurrió en Washington DC. Mientras la salud se lo permitió prestó sus servicios en la parroquia de Saint Columbus, dedicándose a la dirección espiritual, y a dar retiros y conferencias, actividades que la obligaban a viajar permanentemente. Al mismo tiempo, dedicaba algo de su tiempo a la escritura.

Sus escritos de mayor difusión son: *Holy Listening. The art of Spiritual Direction* (Cambridge-Boston-Massachusetts: Cowley Publications, 1992); *Toward Holy Ground. Spiritual Directions for the Second Half of Life* (Massachusetts: Cowley Publications, 1995); *The Practice of Prayer* (Massachusetts: Cowley Publications, 1998); *My Soul in Silence Waits. Meditations on psalm 6* (Boston: Cowley Publications, 2000); *Notes from a Sojourner* (Nueva York: Morehouse Publishing, 2002); *At Home in the World. A Rule of Life for the Rest of Us* (New York: Seabury Books, 2006); *Walking Home: From Eden to Emmaus* (New York: Morehouse Publishing, 2011).

Acabamos de hacer una semblanza bastante típica de una autora, creo que ella, en cambio, se presentaría como una seguidora de Jesús, esposa, madre de tres hijos, abuela, ministro en una Iglesia, maestra, acompañante espiritual.

Gozosa en el camino que transitaba, al decidirse por el ministerio ordenado a una edad no tan temprana, se imaginó que su vida transcurriría desempeñando su pastoral en una casa de adultos mayores o en un hospice.² La providencia la llevaría por esos lugares y por muchos otros, sobre todo acompañando a las personas en sus procesos espirituales e introduciendo a muchos en el arte de la “escucha sagrada”. Su primer libro, que consignamos más arriba, lleva ese título. La obra tuvo una difusión y una incidencia inesperadas para la misma autora y es una excelente carta de presentación de su pensamiento. Inicia su argumento con la escucha y la hospitalidad, que son dos conceptos claves de su espiritualidad, sigue con una descripción de lo que ella considera “buenos maestros”, porque enseñar, mostrar el camino, son una parte fundamental de su ministerio y algo que la define. Continúa con el tema del nacimiento, otro tema – el del primer y segundo nacimiento – constitutivos de su ser y quehacer. Termina precisamente con la cuestión de las mujeres en el rol de acompañantes espirituales, como parteras del alma, una tarea que Margaret expone con calidad y calidez. Presentando estos temas, podríamos presentarla a ella.

En esta oportunidad vamos a dar un paso en una dirección algo diversa: voy a releer con ustedes un artículo sobre Guenther, escrito hace bastante tiempo,³ para encontrar alguna continuidad en otro texto que nos permita profundizar en la mística cotidiana.

2 Cf. David Gordon Benner, «Musings on the Journey: An Interview with Margaret Guenther» *Conversations* (2005): 49-51; *Walking Home: From Eden to Emmaus*. (New York: Morehouse Publishing, 2011).

3 Me refiero a María Marcela Mazzini, «Mística en la trama de la vida cotidiana», *Teología* 116 (2015): 29-48.

2. Relectura de un artículo e intento de profundización

2.1. Necesidad de un contexto

Cuando leí por primera vez *Holy Listening*, la profundidad y sencillez del planteo me cautivó: hay que saber mucho para explicar procesos espirituales en términos sencillos pero que no traicionen la complejidad y hondura de la materia.

Recordé al P. Lucio Gera,⁴ cuyas clases de eclesiología eran accesibles a todos los presentes, cada uno podía aprovechar de acuerdo al momento teológico/pedagógico que estuviera atravesando, es decir, los de cuarto año del bachillerato en teología, (quienes éramos en ese momento el público mayoritario del curso), entendíamos lo que él decía y no sólo eso: sus clases nos dejaban reflexionando y rezando. Pero venían a escucharlo también algunos de sus colegas, alumnos y alumnas más avanzados, de la licenciatura especializada y egresados: seguramente ellos y ellas entendían y aprovechaban más la sabiduría del P. Lucio que nosotros. Incluso en algunas clases venían amigos o conocidos del P. Gera, personas que lo habían escuchado en alguna parroquia o en alguna charla. Me asombraba (desde mi ignorancia), que ellos y ellas también comprendieran y sacaran conclusiones que los animaban e inspiraban para su camino cristiano y para seguir formándose... eso lo logran pocas personas. Lucio Gera y Margaret Guenther pertenecen a ese selecto grupo.

Lo que me sucedió con *Holy Listening*, se continuó de algún modo con los otros escritos de la autora. Lo que ella plantea en el primer capítulo de *La Escucha Sagrada* sobre la hospitalidad, es su estilo de escritura: ella da la bienvenida con su forma de escribir,⁵ nos recibe en el mundo de su comprensión cristiana, en la hondura de su sabiduría espiritual. Con enorme generosidad, como hace un

4 Se trata del Pbro. Dr. Lucio Gera (1924-2012), un importante teólogo argentino, que fue decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor de Teología Dogmática, especialista en eclesiología y en Teología Pastoral.

5 «Welcoming the Stranger», es el título del capítulo 1 de *Holy Listening. The Art of Spiritual Direction*, (Cambridge-Boston-Massachusetts: Cowley Publications, 1992), 7-39.

buen hospedero o una buena hospedera, nos ofrece la casa de sus aprendizajes interiores, de su experiencia en el camino del seguimiento cristiano. Pienso que ese es el motivo por el cual todos nos sentimos confortables con su estilo: principiantes y avanzados, todos disfrutamos y aprovechamos el contenido de lo que ella ofrece.

En la importancia que ella asigna al tema de la hospitalidad, que es una de las claves hermenéuticas de su obra, no es difícil ver la influencia benedictina, que se trasluce en muchos textos. Baste un ejemplo para ilustrarlo: uno de sus libros se llama *At Home in the World. A Rule of Life for the Rest of Us*,⁶ que podríamos traducir como *En casa en el mundo. Una regla de vida para el resto de nosotros*. Como podemos suponer, el libro desarrolla las posibilidades de una espiritualidad laical vivida a fondo, llena de significado y frutos, donde los laicos no nos sentimos “viviendo de prestado” una espiritualidad que otros gozan en plenitud, sino desarrollando la totalidad de posibilidades que nuestra vocación ofrece.⁷ Trazado este contexto teológico/espiritual/bibliográfico, puedo comenzar a hacer mi lectura en retrospectiva de aquel artículo de la revista *Teología*.

2.2. Revisitando un texto

«Mística en la trama...» comienza con una luminosa definición del gran Raimon Pannikar:

«La experiencia de la Vida podría ser la definición más breve de la mística. Se trata de una experiencia y no de su interpretación, aunque nuestra consciencia de ella le sea concomitante. No las podemos separar, pero las podemos y debemos distinguir (...) Se trata de una experiencia completa y no fragmentaria. Lo que a menudo ocurre es que no vivimos en plenitud porque nuestra experiencia no es completa y vivimos distraídos o solamen-

6 Margaret Guenther, *At Home in the World. A Rule of Life for the Rest of Us*. (New York: Seabury Books, 2006).

7 De este tema habla también en otras ocasiones, por ejemplo, Margaret Guenther, «*Creating a rule of life*». Entrevista en Stillpoint The Center for Christian Spirituality, emitido el 29 septiembre de 2014, (4:44). <https://www.youtube.com/watch?v=dmiEgD3g7iY>

te en la superficie. De ahí que la mística no sea el privilegio de unos cuantos escogidos, sino la característica humana por excelencia».⁸

Ese texto permite desarrollar el tema de mística en su unidad con la vida y con lo cotidiano, desde allí el argumento va hacia las teologías hechas por mujeres, como lugares hermenéuticos donde se “entrama” la existencia, la reflexión teológica y la misma experiencia de Dios. Luego de articular el tema con argumentos de otras teologías hechas por mujeres, el artículo se enfoca en los escritos de Margaret Guenther.

La reflexión continúa con ideas y metáforas que Guenther utiliza e incluye una nueva: la del bordado, la trama, lo que la sostiene, problematizando sobre la necesidad de estar presente a los acontecimientos de la vida, – a menudo sumamente simples –, en los que Dios se manifiesta.

Volver a pensar en aquel artículo, me llevó releer o repasar la obra de Guenther, lo que hice con mucho gusto, y además con gratitud, por todo lo que nos ha enseñado. Por otra parte, es una excelente ocasión de homenajearla, ya que en momentos de escribir aquel texto, Margaret se encontraba entre nosotros y hoy ya goza de la presencia del Señor.

3. Atender a lo sagrado

En mi relectura me preguntaba si volvería a tratar el tema como lo hice. Como suele suceder, hoy lo haría de otro modo, pero de alguna manera reconozco que aquella reflexión me da pie para hacer una nueva, espero que más profunda. Al mismo tiempo, en este momento que Margaret ha culminado su peregrinación entre nosotros, podemos hacer un balance más completo de su obra.

⁸ Raimon Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la vida* (Barcelona: Herder, 2005). 19.

Si frente a sus escritos nos preguntamos ¿cuál es el mensaje que nos ha querido dejar? o dicho de otra manera, ¿cuál es su definición de mística o de mística cotidiana?, creo que la respuesta sería: atender a lo sagrado. A continuación trataré de fundamentar esta respuesta, desplegando su contenido.

Prestando atención a la producción escrita de nuestra autora, se advierte que hay dos temas de los que ella habla permanentemente: la dimensión sagrada de la vida y la escucha, entendida como atención plena.

Después de *Holy Listening*, su segundo libro será *Towards Holy Ground. Spiritual Directions for the second half of life*,⁹ un texto que escribe a pedido de los acompañantes espirituales, según ella dice, atentos a que ella misma es una mujer que se encuentra en la segunda mitad de la vida. En el primer capítulo de ese libro,¹⁰ Guenther no pone el foco tanto en la edad cronológica, sino en la madurez espiritual. El primer capítulo lo dedica a ese “fondo sagrado” y habla de personas muy jóvenes que debido a su experiencia de vida o por alguna otra circunstancia, ya habían entrado en la madurez espiritual que supone la segunda mitad de la existencia...

Esta madurez tiene que ver con la conciencia de la finitud y también con la gratuidad. Si la primera mitad de la vida suele enfocarse en el éxito y los logros, la segunda guarda una estrecha relación con la búsqueda de plenitud que da el amor de gratuidad. Esa clase de amor, al experimentarlo y ejercerlo manifiesta una misteriosa fecundidad. En esta segunda etapa vital se puede abrazar la ambigüedad y la vulnerabilidad, aceptando lo poco que sabemos de casi todo y viviendo esa clase de ignorancia con paz y humildad, abiertos a lo nuevo, sabiendo que lo esperable es lo inesperado y que la realidad (particularmente en lo que atañe a los seres humanos), tiende a sorprendernos.

⁹ Margaret Guenther, *Towards Holy Ground. Spiritual Directions for the second half of life*. (Massachusetts: Cowley Publications, 1995).

¹⁰ «Holy Ground», *Ibid.* 1-18.

Es decir, en la conceptualización de Guenther, la madurez se da cuando accedemos al fondo sagrado de la vida, que tiene que ver con su condición de misterio y de afinidad con lo trascendente.¹¹

Otra consecuencia se verifica: se puede ser muy joven y haber alcanzado esta madurez o se puede ser mayor y muy inmaduro/a espiritualmente hablando. Quien va madurando accede al fondo sagrado de la vida, esto es: a una mirada nueva, más sabia y contemplativa, más cercana a la mística.

El tema de la espiritualidad en lo cotidiano, Guenther lo desarrolla en varios textos, posiblemente el más extenso es el de la segunda parte de su libro *The Practice of Prayer*, llamado «Praying in the Midst of life»,¹² donde toca la cuestión del encuentro con Dios en lo ordinario de la vida, en la crianza de los hijos, en el trabajo, en los momentos difíciles, en la comunidad... Algo de esto fue comentado en «Mística en la trama de la vida cotidiana». En esta oportunidad haré foco un texto muy sencillo y profundo, como es su estilo,¹³ Margaret Guenther va desgranando las características de esta “tierra santa” o “fondo sagrado de la vida” que nos sostiene, trabajaré aquí algunas notas de esa descripción.

3.1. *Lo sagrado está cerca*

La autora nos invita a abrirnos a la posibilidad de experimentar lo sagrado, y que el reconocimiento de una experiencia de Dios no debe ser desestimada como patológica o imposible. En nuestra cultura lo numinoso se mira con sospecha, y con una cierta desconfianza. Hablar de lo sagrado, resulta extraño.

11 Cf. Margaret Guenther, «The mysterious power of leaven: Matthew 13, 31-33, 44-49». *The Christian Century*. Publicado el 15 de julio de 2008. <https://www.christiancentury.org/article/2008-07/mysterious-power-leaven>

12 Margaret Guenther, *The Practice of Prayer* (Massachusetts: Cowley Publications, 1998), 105-200.

13 Margaret Guenther, «Traditions of Spiritual Guidance. Attending to the Holy», *The Way* 34.1 (1994) 65-70.

Las personas buscan orientación espiritual para encontrar un punto de apoyo para su experiencia de Dios. Lo que se conversa en el ámbito espiritual o religioso puede ser idéntico a lo que se lleva a un diálogo de coaching o a la psicoterapia, pero en el interior está el claro propósito del acompañamiento espiritual: explorar dónde está Dios en la vida de esa persona.

Hoy es muy difícil hablar de lo sagrado, si siempre es complejo expresar vivencias tan entrañables, en la actualidad, además, se ha vuelto un tema tabú, un tema raro.

Los creyentes de todos los tiempos han manifestado sus dificultades para hablar de la experiencia de Dios. En última instancia, no hay palabras para definir a Dios, ni a la experiencia que tenemos de Su Presencia y Bondad. Lo sagrado está más allá de nuestra capacidad de abarcarlo desde la inteligencia o la afectividad. En esta vida Dios es conocido y denominado por vía de analogía y paradoja, aunque es inefable. Algunos nombres lo designan con propiedad, aunque de modo deficiente.¹⁴

Por otra parte, nuestra experiencia de Dios es el tema más íntimo posible y en general, un sano pudor nos resguarda de exponerlo de cualquier modo. Solo un ambiente seguro se revela apto para confiar estas experiencias.

Como creyentes, podemos utilizar una cierta jerga religiosa, como una especie de vocabulario específico del tema que nos ocupa, pero aún esos términos podrían servir para evitar las profundidades de la experiencia. Ser auténticamente nosotros/as mismos/as en presencia de lo sagrado, tratar de manifestar nuestra vivencia en conversación con otro/a, y luego asumir las preguntas que surgen, puede ser muy difícil. Esa es la tarea del acompañamiento espiritual. Y es un trabajo contracultural.

¹⁴ Cf. Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática* (Salamanca: Sígueme, 2005) 27; Battista Mondin, *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico* (Madrid: Ed. Paulinas, 1979) 199.

Sin embargo, lo sagrado es parte de la vida. Los maestros espirituales de todos los tiempos han invitado a las personas a encontrar a Dios en la interioridad, en nuestro corazón.¹⁵ Por lo tanto, en el acompañamiento espiritual, reconocemos un “componente de Dios” en toda experiencia humana, incluso cuando percibimos a Dios como ausente o no haciéndose cargo de la situación. Solemos cultivar una idea errónea según la cual la experiencia de Dios está reservada para místicos identificados, famosos, históricos...

Margaret lúcidamente señala que las personas encendidas con la experiencia de Dios lo pasan mal en nuestra sociedad,¹⁶ y a veces también en las comunidades eclesiales. Como amigos y acompañantes espirituales, podemos (y debemos!) nutrir ese impulso que nos lleva a cultivar la vida de Dios en nuestro interior. Al ofrecer hospitalidad en un espacio de acompañamiento, estamos dando la bienvenida a “los santos de la puerta de al lado”,¹⁷ a aquellas personas que experimentan un llamado a la interioridad, a una comunión más honda con el Señor en la oración, pero que podrían pensar que ese camino no es para ellos, no es para ellas, sino para otras personas que institucionalmente o tradicionalmente se dedican a la oración: monjas, monjes, ministros ordenados, consagrados/as, etc.

Retomando las afirmaciones de Pannikar del comienzo y la reflexión de Margaret Guenther, podemos afirmar que todos podemos ser místicos, atendiendo a la realidad de que ya lo somos desde el bautismo,¹⁸ pero además que todos y todas tenemos la capacidad de cultivar una rica amistad con el Señor, cálida, vivificante, y que

15 Entre ellos, San Agustín: «Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas» (De Vera Religione 39,72).

16 Margaret Guenther, «Traditions of Spiritual Guidance. Attending to the Holy», *The Way* 34.1 (1994) 67.

17 Cf. Francisco, *Gaudete et exsultate* 7

18 Este es un tema muy presente en la reflexión posconciliar sobre la santidad. Se puede ver lo que dice al respecto Federico Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978) 514-536. También la hermosa definición de Bernardo Olivera: « [místicos y místicas] son, simplemente, todos aquellos y aquellas que entrando en el Misterio van siendo transformados por Él». Bernardo Olivera, *Sol en la Noche. Misterio y Mística Cristiana desde una experiencia monástica*, 2ª ed. (Burgos: Monte Carmelo, 2002) 80.

El Papa Francisco asume esta idea en el Capítulo 1 «El llamado a la santidad» de su exhortación apostólica *Gaudete et Exsultate*, números 2-35.

esa amistad no está lejos, sólo basta prestar atención al “componente de Dios” en nuestra experiencia humana.

3.2. *Aprender y enseñar a prestar atención*

La segunda palabra en la que se nos invita a reflexionar, es el verbo «atender», con sus connotaciones de prestar atención, esperar y simplemente estar presente. Prestar atención no es fácil, especialmente cuando estamos inundados de estímulos. En esta época de fragmentos, nuestra atención está repartida en muchas actividades y lugares... la dispersión es enemiga de la presencia, ya que es imposible estar plenamente en un lugar, si intentamos (a menudo infructuosamente) hacer varias cosas al mismo tiempo. Así es como en este tiempo de personas dis-traídas (llevadas en sentidos distintos) y dispersas o perdidas en medio de una jungla de actividades, hay un interés creciente por la meditación y las técnicas de atención plena o mindfulness.¹⁹ Evidentemente, nos sentimos necesitados y necesitadas de volver al presente, de recuperar el foco. Hay una percepción generalizada de perdernos a nosotros mismos.

Por otra parte, las Sagradas Escrituras son insistentes en invitarnos a escuchar, atender, ver, mirar, oír y observar.²⁰ Evidentemente es una tarea importante y difícil. La tentación es escaparse, distraerse. Los Santos Padres son asiduos en la recomendación de no derramar-se, de no dis-traerse, entendiendo que son formas de la división interior.²¹ Dios quiere comunicarse con nosotros, sólo basta

¹⁹ El mindfulness es una técnica de meditación que busca entrenar la mente para centrar la atención y redireccionar los pensamientos. Muchas personas la practican para reducir el estrés, mejorar su concentración o incrementar su bienestar emocional. El origen del mindfulness en Occidente va de la mano de Jon Kabat-Zinn, un médico que en la década de los '60 estudió meditación budista en la India. Luego, en Estados Unidos, fundó un programa de reducción del estrés que utilizaba las técnicas de la meditación budista y lo llamó mindfulness.

²⁰ Suele citarse el Salmo 45, 11: «¡Escucha, hija mía, mira y presta atención!» como paradigma del fiel oyente de la Palabra, tomado muchas veces para la profesión religiosa de monjas contemplativas.

²¹ Por ejemplo, las recomendaciones que Atanasio de Alejandría pone en labios de san Antonio Abad, al escribir su vida. Cf. «Vida de Antonio» versión con Introducción y notas en *Cuadernos Monásticos* 33-34 (1975): 171-234. Similares recomendaciones encontramos en Pacomio y Casiano.

prestar atención. A la inversa: sin atención, sin escucha, es imposible reconocer la voz de Dios.

Margaret Guenther enfatiza el hecho de prestar atención como el mayor regalo, – junto con nuestra oración sincera por la persona que acompañamos –, el mejor servicio que podemos hacer a nuestro prójimo, en especial a aquellos y aquellas que acuden a nosotros en búsqueda de orientación o acompañamiento espiritual. Cuando prestamos atención en estos espacios, no sólo ofrecemos el ámbito en el que las personas pueden encontrarse y valorarse a sí mismas, escuchando-se y encontrando sus propias respuestas, sino que fomentamos el valor de la atención y de la escucha.

Ella señala que aquí podemos funcionar como guías de lo sagrado, que ayudan a los hermanos a tomar conciencia de «los pedazos de santidad incrustados en lo cotidiano».²² Hay un encuentro posible con lo sagrado en lugares y circunstancias que parecen inverosímiles. Podemos fomentar la apertura al Dios de las sorpresas.

3.3. *¿Cómo se manifiesta lo sagrado?* *Sueños, ángeles, profetas, la comunidad...*

La Escritura nos recuerda también que Dios usa los sueños, esas manifestaciones de lo que es inexplorado en nuestro inconsciente. Los profetas y ambos “José” – el hijo de Jacob, Gn 37,2-11 y el esposo de María, Mt 1,20; 2,12-19 – tuvieron sueños que los comprometieron con una misión. Incluso en el relato de Mateo que citamos, vemos que los magos también fueron advertidos en sueños y el hecho de haber acogido la advertencia, salvó la vida de Jesús.

San Juan de la Cruz hablaba de la atención a lo interior como un elemento fundamental de nuestro camino cristiano.²³ Los maes-

22 Cf. Margaret Guenther, «Traditions of Spiritual Guidance. Attending to the Holy», *The Way* 34.1 (1994), 68. Literalmente: «the bits of holiness embedded in everydayness».

23 Es un poema breve que se denomina *Suma de perfección*: «Olvido de lo creado, memoria del creador, atención a lo interior y estar-se amando al amado». «Escritos breves. Letrilla 14» en San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, 4ª ed. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992), 84.

tros espirituales, desde los Padres y Madres del desierto en adelante, invitan a prestar atención a las mociones interiores: lo que sentimos y pensamos, nuestras fantasías y distracciones, también tienen algo que decirnos.

Como acompañantes espirituales podemos animar a nuestros acompañados a reconocer lo sagrado en sus sueños y a estar atentos a los símbolos, historias e imágenes. Podemos invitarlos a hacerse amigos de sus sueños, a reflexionar y orar con ellos, sin despreciar lo absurdo... no se trata de hacer psicoterapia en el espacio de acompañamiento –aunque es muy bueno en determinadas circunstancias llevar lo que se conversa en el acompañamiento espiritual al ámbito psicoterapéutico –, sino de estar atentos a lo que nos dice nuestro interior, ya que podemos utilizarlo como un ejercicio de auto-conocimiento, un ejercicio que luego nos permite conversar sobre lo soñado en el encuentro de acompañamiento.²⁴

Llevar un diario siempre es útil para aquellos que no viven la escritura como una carga o limitación, escribir sobre nuestras vivencias, en particular sobre nuestras experiencias espirituales, puede ser muy esclarecedor.

Margaret Guenther exhorta a ayudar a nuestros acompañados a desarrollar su devoción por los ángeles, en particular por su ángel de la guarda. Aquí nuevamente hay precedentes en las Escrituras: Abraham y los tres extraños junto a las encinas de Mamre (Gn 18, 1-25), Jacob en su lucha con el ángel (Gn 32, 22-30), la anunciación (Lc 1, 26-38), las mujeres en la tumba vacía (Lc 24, 1-25).

Al atender a lo sagrado, es prudente recordar la orden en la Carta a los Hebreos: «No descuiden la hospitalidad, porque algunos han recibido ángeles sin saberlo» (Hb 13, 2).

Hablar de ángeles suena a discurso infantil o a aproximación “new age”, sin embargo la palabra ángel significa “mensajero” y

²⁴ Anselm Grün y Guido Kreppold toman esta idea en su libro: *Sueños, mensajeros del alma* (Buenos Aires: Bonum, 2008).

bien sabemos que Dios nos envía mensajes continuamente. El Papa Francisco inauguró en 2019 una escultura en la Plaza San Pedro, que se llama “Ángeles sin saberlo”, una obra de Timothy Schmalz. Instalada en 2019, la obra representa una balsa en la que se amontonan un grupo de migrantes y refugiados de diferentes orígenes culturales y raciales y de diversos períodos históricos. De entre ellos, sobresalen unas alas de ángeles remitiendo al texto de la carta a los Hebreos, antes citado.

Esta aproximación no tiene nada de idílico: evoca el llamado concreto y cotidiano que nos hace el Señor a través de las necesidades de nuestro prójimo, pero enfoca esos requerimientos más que como favores que se nos piden, como un ofrecimiento de gracia, una oportunidad de encontrarnos con el Señor. Con las personas a las que acompañamos, podemos plantear las preguntas: ¿Qué anuncios has pasado por alto? ¿Quiénes son las personas o las situaciones que han venido a tu vida para hacer algún anuncio?

Cuando concebimos así a los ángeles, nos dice ella, hay una distancia corta entre los ángeles y los profetas, que como grupo, rara vez son personas cómodas o atractivas. Nos gustan cuando están advirtiéndolo a otros, pero los rechazamos cuando amenazan nuestra complacencia. Cuando se dirigen a nosotros, nos enojan, o al menos deseamos que se vayan. Es su propia naturaleza hacer que nos sintamos incómodos, porque insisten en que miremos claramente el presente, en dónde y cómo estamos en este momento.

Ayudamos a las personas a las que acompañamos a atender a lo sagrado cuando preguntamos: ¿Quiénes son los profetas en tu vida? ¿Cuáles son las voces que estás evitando? ¿Qué estás rechazando escuchar?²⁵

Descubrimos así que el encuentro con lo sagrado se da también en la comunidad y allí hay que atenderlo. Dios también sale a

²⁵ Sobre el encuentro con lo sagrado en los sueños y el descubrimiento de ángeles y profetas en nuestras vidas, la autora también habla en *The Practice of Prayer* (Massachusetts: Cowley Publications, 1998), 30-40.

nuestro encuentro en los hermanos, tanto a través de un hermano o hermana concreto, como en la comunidad como tal. En la historia de la conversión de Saulo (Hechos 9), es derribado y cegado, pero el encuentro con Cristo se completa solo cuando es llevado a Ananías. Solo entonces, en compañía de otro, recupera la vista, literal y espiritualmente.

El mensaje del evangelio es un mensaje comunitario: la relación con Cristo exige también relación con otras personas. Esta importancia de la comunidad se hace especialmente clara en la promesa de Mateo 18,20: «Porque donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». Atender a lo sagrado nunca es una aventura privada. Esta es un área para la precaución y ocupación del acompañante espiritual. El aislamiento o (peor), el desprecio por los demás, es un mal signo, ya que es demasiado fácil amar a la humanidad en abstracto, especialmente a grupos que están geográficamente distantes, mientras evitamos la intimidad del compromiso real. Puede haber sorpresas aquí cuando atendemos a lo sagrado en otros. Cristo puede encontrarse en lugares inesperados entre las personas menos pensadas, en sitios periféricos y poco religiosos. Es bueno preguntarnos y preguntarles a las personas que acompañamos: ¿dónde se refleja Cristo para ti en los demás? ¿dónde estás reflejando a Cristo para ellos?

3.4. Atender a lo sagrado en el silencio y la soledad

La Escritura también nos ofrece el modelo de atender a Dios en la oración, donde con demasiada frecuencia estamos más inclinados a hablar que a escuchar. Así es, tal vez influenciados por nuestra sociedad occidental que valora la acción, el logro y la productividad, no damos importancia a estos momentos de silencio y soledad para escuchar a Dios. Puede ser, incluso, que estemos evitando escuchar para no encontrarnos con lo que el Señor nos quiere decir. Quizás tenemos miedo de estar en silencio y aburrirnos o angustiarnos o tememos nuestras propias sombras...

La Escritura nos aconseja apartarnos, disminuir la velocidad, detenernos un poco: Elías y la voz apacible (1Re 19, 12), Jesús en la soledad del desierto después de su bautismo (Mc 1, 12-13), las numerosas otras veces cuando se aparta para orar (Lc 5, 15-16). Nuestra responsabilidad también tiene que ver con aquellos a quienes acompañamos, sean nuestros hijos e hijas, nuestros alumnos, las personas que se acercan en las tareas pastorales o para que los acompañemos espiritualmente. Más que hablar de la oración, los ayudamos y nos ayudamos, orando. No se trata de que nos vean rezar «Cuando ores retírate a tu habitación y ora a tu Padre que está en lo secreto...» (Mt 6, 6). Si somos personas de oración, quienes se acercan a nosotros, quedan con deseos de orar. Creo que un buen acompañante espiritual es alguien que nos deja, después del encuentro con él o con ella, con ganas de rezar, de acercarnos más al Señor. Hay una paz inconfundible y sagrada en el que cultiva tiempos de oración, aunque el propio protagonista no lo experimente, más aún, aunque sienta desolación y vacío, los demás pueden percibirlo. Es como un aroma, es el «buen olor de Cristo» (Cf 2Co 2, 15).

3.5. *Atender lo sagrado en los tiempos difíciles*

Los tiempos difíciles pueden ser también tiempos de gracia. En otro contexto lo decía el Card. Pironio,²⁶ quien aseguraba que los tiempos difíciles están en la providencia del Padre y son gracia y salvación.²⁷ La Escritura nos ofrece el ejemplo de Jesús en el huerto, luego en la cruz. Particularmente la oración de Jesús en el huerto nos conmueve, los evangelios dicen que el Señor «Comenzó a en-

26 Eduardo Francisco Pironio (1920-1998), también conocido como el cardenal Pironio, fue un cardenal católico argentino, el primer latinoamericano que desempeñó un cargo en la Curia romana al momento de su creación cardenalicia. El 23 de junio de 2006, fue declarado "siervo de Dios" por el papa Benedicto XVI. El 18 de febrero de 2022, el papa Francisco autorizó la publicación del decreto de la Congregación para las Causas de los Santos que reconoció la heroicidad de sus virtudes, por lo que la Iglesia lo considera "venerable". El 16 de diciembre de 2023, fue beatificado, se estableció que su fiesta litúrgica sea el 4 de febrero.

27 Eduardo F. Pironio, *Meditación para tiempos difíciles*, acceso el 18 de junio de 2024, https://institutopironio.org.ar/wp-content/uploads/2019/12/Meditaci%C3%B3n-para-tiempos-dif%C3%ADciles_Completo.pdf 2.

tristecerse y a angustiarse» (Mt 26, 37). «Comenzó a sentir temor y a angustiarse» (Mc 14, 33). Es un temor, una angustia, una tristeza de muerte. «En medio de la angustia, Él oraba intensamente, y su sudor era como gotas de sangre que corrían hasta el suelo» (Lc 22, 39-44).

Jesús experimentó esa soledad, son momentos en los que Dios parece no estar escuchando, por lo tanto, no nos habla, no nos responde en el momento en el que estamos más necesitados. ¿Qué hacemos los seres humanos con el sufrimiento? El dolor, el sufrimiento son una realidad de nuestras vidas, se presentan cada vez que vemos amenazada nuestra integridad personal, sea física o emocional, en el presente o en el futuro... No es raro que nuestras certezas sobre Dios también se vean cuestionadas y que sintamos su ausencia. Guenther nos recuerda que ese también fue el sentimiento de Jesús: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».²⁸ Manifiesta, con buen criterio, que es muy cautelosa en dar recomendaciones de oración en esos momentos. En instancias de profunda desolación, solemos recurrir a oraciones de la infancia o a volvernos al Señor casi con un grito interior, muchas veces mudo o enmudecido.

Margaret señala que a ella misma muchas veces la paraliza o la rebela el sufrimiento. De hecho a menudo no tenemos recursos para atravesarlo, en una sociedad negadora de lo que en la vida es contrariedad, enfermedad, discapacidad o muerte. Ella confiesa sus ideas equivocadas del dolor, como cuando frente a la grave enfermedad de uno de sus nietos, se ofreció a Dios a cambio de su salud. Se cuestionó entonces el tipo de Dios en el que creía y se da cuenta de las ideas que corren por debajo de lo que racionalmente pensamos que creemos...²⁹

Orar en la medio de la prueba es una experiencia de máxima vulnerabilidad, es la vivencia del riesgo y a menudo de la desprotección. A veces, solo a veces y por momentos cortos podemos per-

²⁸ Desarrolla de manera muy profunda este tema en el capítulo «Praying through desolation» en Margaret Guenther, *The Practice of Prayer* (Massachusetts: Cowley Publications, 1998), 159-179.

²⁹ *Ibid.* 167-168.

cibir que Dios está allí y que esos trances tienen una extraordinaria capacidad de transformarnos, si nos abrimos a la fecundidad del momento. Usualmente no sabemos qué hacer con nuestro sufrimiento, menos aún con el del prójimo.

Los amigos de Jesús se dormían en el huerto de los olivos, tal vez era una manera de defenderse del dolor. Es muy difícil estar presente cuando alguien sufre mucho, simplemente estar sin pretender arreglar nada. Esa presencia amorosa junto a quien sufre es atención a lo sagrado: Dios está allí, aunque la persona se sienta sola y perdida en su dolor.³⁰ ¿Cómo sabrá que Dios la acompaña, lo acompaña? Lo sabrá si hay un hermano que está allí y se dispone a ser la presencia sacramental del Señor para la persona que padece.

Margaret Guenther dice que en esos momentos es importante desarrollar la atención como capacidad de estar presente, de simplemente esperar. La espera atenta es un trabajo solitario. No se puede apurar, porque ese apuro rara vez tiene sentido. Por mucho que queramos, sabemos que como acompañantes, nuestra tarea no es rescatar ni arreglar. Insiste en el hecho de que la tarea del acompañante no es reparar, si no sentarse con inmensa compasión, junto a lo que en la vida de las personas está roto.³¹

Podemos ofrecernos como compañeros orantes en la espera, construyendo la confianza necesaria para que cada uno pueda contar su historia, en particular esa historia dolorosa que nadie quiere escuchar y que las personas por muchas razones no se animan a contar. En términos prácticos, independientemente de la madurez espiritual y la situación particular de la persona, ella rescata el hecho de ofrecer un espacio seguro y acogedor: seguro de interrupcio-

30 De esta presencia como herramienta sanadora, habla en dos textos escritos para personal sanitario: Margaret Guenther, «Healing: The power of presence. A reflection», *Journal of Pain and Symptom Management* 41(3) (2011): 650-654; Christina Puchalski and Margaret Guenther «Restoration and re-creation. Spirituality in the lives of healthcare professionals», *Supportive and Palliative Care* 6 (2) (2012): 254-258.

31 Cf. Margaret Guenther, «SDI learns from...Rev. Margaret Guenther and Christophe McCauley». Entrevista en *SDI-The Home of Spiritual Companionship*, emitido el 28 de febrero de 2011, (10:02). <https://www.youtube.com/watch?v=fxNyTf91f2c>

nes y distracciones, pero lo más importante, seguro porque ese hermano o hermana sabe que será escuchado acriticamente, es decir, atentamente, pero no de manera prejuiciosa, será escuchado desde el respeto y el amor. Debería ser seguro hablar de cualquier cosa, ser abierto sobre dudas y ambigüedades. El acompañamiento espiritual es el lugar para el discurso libre y sin ediciones.

Tal vez, ese sentido de seguridad puede aumentar si quien acompaña comparte prudentemente su propia experiencia: puede ser notablemente tranquilizador para quien es acompañado, saber que su experiencia de lo sagrado (positiva o negativa) no es única. Se puede fomentar la atención a lo sagrado haciendo las preguntas correctas, preguntas que abran puertas, que arrojen luz, que inviten al riesgo. No se trata de interrogar, sino que invitar al crecimiento, a la apertura.

Lo sagrado a menudo nos llega en la oscuridad y en el silencio. Será importante encontrar un lugar físico adecuado para dialogar, un espacio tranquilo y libre de interrupciones sin teléfonos que suenan, golpes en las puertas o personas que circulan. Más importante aún será calmar el propio ruido interior de quien escucha. La comodidad con el silencio es parte de una atención respetuosa.³² Además de un poco de silencio intencional al principio del encuentro de acompañamiento y posiblemente al final, es importante sentirse cómodo con los vacíos en la conversación y dejar que el silencio caiga en medio del diálogo... No es necesario llenar todos los vacíos, de hecho, lo sagrado puede esperar en esos mismos vacíos.

Guenther recomienda que los que ofrecen orientación deben tener sus propias comunidades de fe y su propia disciplina espiritual. Más importante aún, deben tener sus propios acompañantes espirituales.

32 Cf Margaret Guenther, «Embracing the silence. (Living by the Word)», *The Christian century* 112 (19) (1995).

Conclusión

Es importante aprender el arte de la atención, tal vez incluso la ciencia de la atención, para con nosotros mismos, tanto en nuestros momentos de oración como en nuestra vida diaria. Es tarea del acompañante espiritual atender a lo sagrado. Es más, es una forma de atención especializada, donde somos expertos no en un tema, sino en una presencia. Al atender, nos acercamos lo suficientemente a lo sagrado como para percibir sus ecos en la vida de aquellos que han venido a nosotros en su búsqueda y los animamos a atender por sí mismos, para que puedan seguir escuchando los ecos más sutiles de Dios en su vida. Atender no sólo es un arte y una ciencia, sino una disciplina y un don, una tarea y un regalo. Es la esencia de nuestra vocación como acompañantes espirituales, como amigos y guías en el viaje de fe.³³

A lo largo de este texto pudimos recuperar el concepto de “mística en la trama de la vida cotidiana”, como atención a lo sagrado. Esta formulación conserva el sentido de la mística cotidiana, agregándole el matiz de la atención y señalando el valor de lo sagrado y dónde encontrarlo. Margaret Guenther no puede separar su camino espiritual de su ministerio en la dirección espiritual, principalmente porque su vocación de distintas maneras se fue desplegando en el acompañamiento espiritual.

La vida se puede describir para ella como un camino que va desde Edén hasta Emaús, en ese camino la Palabra va dando sentido e iluminando cada paso que damos.³⁴ La enorme riqueza de su aporte está dada por la sencillez con la que se aproxima al misterio; por medio de la escucha desprovista de prejuicios y de la presencia, ella es capaz de sintonizar con la dimensión sagrada de la vida en general y de las personas en particular. No sólo eso: puede hacer que las personas se

³³ Margaret Guenther, «Traditions of Spiritual Guidance. Attending to the Holy», *The Way* 34.1 (1994): 65-70.

³⁴ Es precisamente el tema de su libro *Walking Home: From Eden to Emmaus* (New York: Morehouse Publishing, 2011).

encuentren con lo sagrado de sus propias vidas y que descubran que el camino es insospechadamente más sencillo de lo que imaginaban.

Esa sencillez en el encuentro con lo sagrado tiene una enorme afinidad con la dimensión de sentido que todos los seres humanos buscamos para nuestras vidas. Es una realidad muy cercana a la mística y a la misma felicidad.

Bibliografía

Atanasio de Alejandría. «Vida de Antonio». *Cuadernos Monásticos* 33-34 (1975): 171-234.

Benner, David Gordon. «Musings on the Journey: An Interview with Margaret Guenther». *Conversations* (2005): 49-51.

———, *Walking Home: From Eden to Emmaus*. New York: Morehouse Publishing, 2011.

Ferrara, Ricardo. *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Grün, Anselm y Kreppold, Guido. *Sueños, mensajeros del alma*. Buenos Aires: Bonum, 2008.

Guenther, Margaret. *At Home in the World. A Rule of Life for the Rest of Us*. New York: Seabury Books, 2006.

———, «Creating a rule of life». Entrevista en *Stillpoint The Center for Christian Spirituality*, 4:44, 29 septiembre de 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=dmiEgD3g7iY>

———, «Embracing the silence. (Living by the Word)». *The Christian century* 112 (19) (1995).

———, «Healing: The power of presence. A reflection», *Journal of Pain and Symptom Management* 41(3) (2011): 650-654.

———, *Holy Listening. The Art of Spiritual Direction*. Cambridge-Boston-Massachusetts: Cowley Publications, 1992.

———, «SDI learns from...Rev. Margaret Guenther and Christophe McCauley». Entrevista en *SDI-The Home of Spiritual Compa-*

- nionship*, emitido el 28 de febrero de 2011, (10:02). <https://www.youtube.com/watch?v=fxNyTf91f2c>
- , «Traditions of Spiritual Guidance. Attending to the Holy». *The Way* 34.1 (1994): 65-70.
- , «The misterious power of leaven: Matthew 13, 31-33, 44-49». *The Christian Century*. Publicado el 15 de julio de 2008. <https://www.christiancentury.org/article/2008-07/mysterious-power-leaven>
- , *The Practice of Prayer*. Massachusetts: Cowley Publications, 1998.
- , *Towards Holy Ground. Spiritual Directions for the second half of life*. Massachusetts: Cowley Publications, 1995.
- , *Walking Home: From Eden to Emmaus*. New York: Morehouse Publishing, 2011.
- Mazzini, María Marcela. «Mística en la trama de la vida cotidiana». *Teología* 116 (2015): 29-48.
- Mondin, Battista. *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*. Madrid: Ed. Paulinas, 1979.
- Olivera, Bernardo. *Sol en la Noche. Misterio y Mística Cristiana desde una experiencia monástica*, 2ª ed. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- Panikkar, Raimon. *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- Pironio, Eduardo. *Meditación para tiempos difíciles*, acceso el 18 de junio de 2024, https://institutopironio.org.ar/wp-content/uploads/2019/12/Meditaci%C3%B3n-para-tiempos-dif%C3%ADciles_Completo.pdf
- Puchalski, Christina and Guenther, Margaret. «Restoration and re-creation. Spirituality in the lives of healthcare professionals», *Supportive and Palliative Care* 6 (2) (2012): 254-258.
- Ruiz Salvador, Federico. *Caminos del Espíritu*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978.
- San Juan de la Cruz, «Escritos breves. Letrilla 14» en *Obras Completas*, 4ª ed., Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992.

De lo urgente a lo importante Prevención de abusos y sinodalidad

MAURICIO DAMIÁN LARROSA*

Instituto Santo Cura de Ars – Mercedes (Argentina)

mauriciolarrosa@gmail.com

Recibido 12.07.2024/ Aprobado 14.08.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1615-1922>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p143-165>

RESUMEN

El artículo ofrece una síntesis sobre la problemática de los abusos en ambiente eclesial. Traza una breve crónica desde el estallido de la cuestión, con algunos de los hallazgos de los diversos sondeos del fenómeno y la presentación de la reacción eclesial, hasta llegar a la urgencia de propuestas de políticas institucionales de largo plazo. En particular, plantea evidenciar la sintonía entre la construcción de vínculos sanos a través de una cultura del buen trato, con el estilo eclesiológico sinodal que el magisterio propone hoy.

Palabras clave: Prevención de abusos; Clericalismo; Rendición de cuentas; Cultura del Buen Trato; Sinodalidad

From the Urgent to the Important. Prevention of Abuse and Synodality

ABSTRACT

The article offers a synthesis of the problem of abuse in the ecclesial environment. It traces a brief chronicle from the outbreak of the issue, with some of the findings of the various surveys of the phenomenon and the presentation of the ecclesial reaction, to the urgency of proposals for long-term institutional policies. In particular, it proposes to highlight the harmony between the construction of healthy

* El autor de esta colaboración es rector del Seminario Diocesano de Morón, profesor de Teología Espiritual en el Instituto Santo Cura de Ars, de la Arquidiócesis de Mercedes- Luján. Es Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica Argentina, en Teología Espiritual por la Universidad Gregoriana y en Educación por la Universidad Nacional de Hurlingham.

bonds through a culture of good treatment, with the synodal ecclesiological style that the magisterium is proposing today.

Keywords: Prevention of Abuse; Clericalism; Accountability; Culture of Good Treatment; Synodality

Cuando en una casa vieja se produce un incendio a causa de un corto eléctrico, lo urgente es apagar el fuego y reparar lo dañado. Pero encarar lo urgente no debe hacernos perder el horizonte de lo importante. Ese desperfecto eléctrico puede ser la señal de que ha llegado la hora de revisar todas las instalaciones de la casa. Comenzando por su sistema eléctrico, será importante ver en qué medida el envejecimiento general de las instalaciones, como la circulación del agua y sus desagües, o la fortaleza de muros y columnas, por ejemplo, requieren refuerzos o actualizaciones importantes.

Algo similar ha ocurrido en la Iglesia con la crisis de los abusos y en este texto intentaremos recorrer brevemente ese itinerario y cómo llegamos en la actualidad a un momento bisagra, con el riesgo de quedarnos en la superficie y con la oportunidad de comenzar a encarar, junto a lo urgente, lo importante.¹ Se trata de tomar en serio la perspectiva sistémica como lectura de la crisis de los abusos.²

¹ Es mi intención ofrecer una síntesis personal de los contenidos que en 2022 he recibido en el Diplomado en prevención de abusos y promoción de ambientes sanos en contextos eclesiales que ofrece la Pontificia Universidad Católica de Chile.

² Tema desarrollado por el Padre Amadeo Cencini en su obra: *¿Ha cambiado algo en la iglesia después de los escándalos sexuales?, Análisis y propuestas para la formación* (Salamanca: Sígueme, 2016).

Quidquid latet apparebit (Lo oculto será manifestado)

Esta expresión del famoso himno *Dies Irae*, que advierte que el día del juicio todo quedará al descubierto, nos puede dar esperanza cuando sin haber llegado todavía al día de la ira divina, gracias a quién fuera que sea, quedan al descubierto para ser puestos en evidencia, hechos de pecado, de corrupción, de omisión, ofreciendo así en el momento presente, la posibilidad de reparar, pedir perdón, reformar la vida.

Es evidente que al quedar al descubierto surja espontaneo un impulso defensivo, de autoprotección, pero pasado un tiempo, si se toman las cosas con hondura, se reconoce la bendición que esconde ser llamados a una vida más auténtica. En este proceso de penetrar el sentido de la puesta a la luz de los hechos de abusos y violencias en el seno de la Iglesia, nos encontramos como comunidad creyente.

En el año 2002 un grupo de periodistas realizaron una investigación sobre abusos de menores por parte de clérigos en la Arquidiócesis de Boston, Estados Unidos.³ La historia resonó en la opinión pública y obligó a las autoridades de la Iglesia a encarar el tema con mayor seriedad.⁴ También su eco se escuchó en todo el mundo. Se multiplicaron las denuncias públicas y estallaron los escándalos por todos lados, Irlanda, Alemania, Australia⁵ y así, por todo el globo, con pedidos a Roma para ser más clara y severa con este tema.

Las denuncias y las nuevas investigaciones dejaron, por todos lados, en evidencia la política institucional de traslado de los

3 La noticia conmocionó a la opinión pública y trascendió las fronteras, provocando la reacción internacional. La historia se adaptó al filme «Spotlight», que ganó el Óscar a la mejor película en 2015.

4 Los obispos de EE. UU. habían encarado, de alguna manera, el tema cuando en 1994 obtuvieron de Roma un indulto para poder castigar abusos a menores de 18 años, con prescripción de 10 años y procesos desarrollados por el correspondiente ordinario. Indulto que en 1996 se otorgó también a Irlanda.

5 Los obispos australianos venían trabajando el tema, tenían valiosos documentos como *Towards Healing* (Hacia la Sanación) de 1996, con los procedimientos frente a casos de abuso, e *Integrity in Ministry*, (Integridad en el ministerio) de 2004, como código profesional para los ministros, ambos documentos con actualizaciones y revisiones. Pero el efecto mediático se expandió a partir del 2002 en todo el mundo.

sacerdotes problemáticos a nuevos entornos.⁶ Estos traslados eran motivados muchas veces por desconfianza en la autenticidad de las denuncias y entonces proteger al acusado. En otras ocasiones, por la presunción de que un miserable pecador al ser descubierto, ya por el susto de un posible escándalo o el cambio de contexto, llegaría rápidamente a convertirse. Los medios de comunicación y la justicia civil calificaron esa estrategia institucional como encubrimiento, haciendo ver a la propia Iglesia lo ineficaz de esa costumbre y lo altamente dañina para las víctimas y victimarios. Se pudo ver, como trasfondo una conciencia corporativa que subvertía los valores evangélicos, buscando salvarse a sí misma, su prestigio y su poder, en vez de señalar el mal y defender al inocente herido. Es verdad que una motivación de las mentalidades del pasado no era solamente salvar el pellejo de la institución, sino que se pretendía que esos crímenes quedaran ocultos pues se pensaba que era un bien para cada víctima no quedar señalada o estigmatizada, subrayando lo ocurrido. También en esto, la opinión pública y las investigaciones de los expertos, han ayudado a descubrir la falsedad de fondo de tales actitudes.⁷

Desde entonces la Iglesia ha realizado grandes esfuerzos, tanto en investigaciones serias sobre lo ocurrido como en su legislación canónica. Muchos episcopados encargaron sendos estudios como un primer paso para «dar luz», como se titula el de la Conferencia Episcopal Española, o han colaborado con los estudios asumidos por parte de las autoridades civiles locales.⁸ Las normas emitidas

6 Un hito importante de reconocimiento y seriedad fue la famosa carta de Benedicto XVI a los católicos de Irlanda en 2010.

7 Claramente la víctima es expuesta con la develación y los procesos jurídicos, sin embargo, todo ocultamiento se suma a la ley del silencio impuesta por el abusador. Por otro lado, se ha avanzado mucho en evitar el excesivo sufrimiento de las víctimas con lo que se denomina el tercer nivel de prevención, que consiste en suavizar los efectos de la develación y de los procesos judiciales, evitando revictimizaciones.

8 Algunos de ellos: Estados Unidos, *The cause and context sexual abuse of minors by catholic priests in the United States, 1950-2010* (mayo 2011); Australia, *Royal commission into institutional responses to child sexual abuse, Final Report* (diciembre 2017); Francia, *Les violences sexuelles dans l'Église Catholique. France 1950-2020* (octubre 2021); Chile, *Informe de sistematización del proceso de discernimiento 2019* (octubre 2021) y *Estudio: Comprendiendo la crisis de la Iglesia de Chile. Comisión UC para el análisis de la crisis de la Iglesia Católica en Chile*

por Roma significaron, si tenemos en cuenta los ritmos habituales de una institución tan grande y antigua, un impresionante despliegue normativo, sobre todo, desde 2010 en adelante.⁹

Los hallazgos de aquellas investigaciones han dado como resultado un potente material para reformas institucionales, y han impulsado nuevos campos de exploración, como los abusos de conciencia o los abusos a la mujer en la vida religiosa.¹⁰ En otras palabras, sus aportes posibilitaron descubrir que la problemática no es puramente de índole sexual, sino de poder, y que el poder no es solo económico, sino sobre todo afectivo o emocional y espiritual, que los agresores no sólo son clérigos sino también laicos e incluso que existen violencias culturales e institucionales, y que las víctimas no sólo son menores de edad, sino toda persona en situación de vulnerabilidad.¹¹

En solo diez años desde la denuncia que el periódico Boston Globe publicó en 2002 y hasta el presente, se fueron evidenciando más palpablemente los efectos de la crisis. En países de tradición católica comenzaron a aumentar las apostasías, la falta de confianza en la jerarquía y el abandono de las prácticas religiosas. Las estadísticas oficiales de la Iglesia Católica indican, por ejemplo, que desde 2012 las vocaciones sacerdotales y religiosas comenzaron a bajar constantemente.¹² Algunos autores afirman que la crisis des-

(septiembre 2020); España, *Para dar luz. Informe de los abusos sexuales cometidos en el ámbito de la Iglesia Católica 1954-2022* (mayo 2023)

Todas estas investigaciones están disponibles en la red, al menos sus resúmenes ejecutivos. Es importante destacar que todas ellas fueron realizadas con diversas metodologías y criterios, pero, sin embargo, han arrojado resultados similares y de gran coherencia entre unas y otras.

9 Unos ejemplos: en 2010 se reforma de *Sacramentorum sanctitatis tutela* (SST), en 2014 se crea la Pontificia Comisión Tutela de Menores, en 2016 el Papa promulga el Motu Proprio «Como una madre amorosa», en 2019 otro más operativo y con normativas *ad experimentum* con *Vos estis lux mundo*, en 2020, la Congregación del Clero busca hacer más operativa las normas aclarando puntos respecto a los modos de proceder en cada diócesis con su *Vademecum* 1.0, en 2021 se opera una nueva reforma en SST, y en 2021 con *Pascite Dei gregem* se modifica el Libro VI del Código, en 2021 se actualiza el *Vademecum* 2.0, en 2022 se reforma la curia romana con *Praedicate Evangelium*, y en 2023 se promulga definitivamente *Vos estis lux mundo*.

10 Cf. Franco Echeverri, Gloria Liliana, *Vulnerabilidad, abusos y cuidado en la vida religiosa femenina. Creando una cultura del cuidado y la protección* (Buenos Aires: Claretiana, 2022).

11 Cf. Daniel Portillo Trevizo, «Formación y transparencia. Una reflexión desde el diseño panóptico», *Boletín OSAR* 37 (2024) 41, 9-14.

12 Cf. «Nuevas estadísticas de la Iglesia revelan que hay más católicos y menos vocaciones», AICA, 05 de abril de 2024, acceso el 6 de julio de 2024, <https://aica.org/noticia-nuevas-estadisticas-de-la-iglesia-revelan-mas-catolicos-menos-vocaciones>

atada por los abusos ha colocado a la Iglesia en su segunda mayor crisis después de la Reforma.¹³ Entonces, en poco tiempo, la Iglesia había quedado con algo más que la mitad de sus miembros. Si no fuera por la providencial conquista de América, los números de la Iglesia Católica hubiesen sido más modestos en la historia sucesiva. Es verdad que los actuales descensos en la cantidad de miembros y de participación en el culto religioso se deben a razones multifactoriales, de cambió de época, pero sin duda el drama de los abusos ha potenciado el desprestigio eclesial en occidente y será el ícono que marcará los manuales de historia de la Iglesia del futuro para caracterizar nuestro tiempo.

Regio dissimilitudinis (La región de la desemejanza)

La situación del hombre caído, según enseña la antropología católica clásica, lo coloca en un estado donde la semejanza con Dios ha quedado como borrada o se ha perdido en parte. De alguna manera, vemos en esta crisis de los abusos una especie de región de desemejanza de la Iglesia, en su aspecto de institución humana respecto a su propia identidad y origen, que reclama una búsqueda de conversión institucional.

Entre los principales hallazgos sobre los abusos en la Iglesia encontramos, de modo unánime, la carencia de mecanismos de supervisión.¹⁴ Contrariamente a la caricatura que suele hacerse de una estructura con grandes controles persecutorios, se observa una concentración de poder en las autoridades eclesiales de cualquier nivel, con un ejercicio que cuenta con una casi total autonomía, sin los

13 Cf. Daniel Portillo Treviso, «Abusos y sacerdocio», *Teología y Vida* 63 (2022) 3, 425-446. Cencini habla del «11 de septiembre de la Iglesia», Cf. Amadeo Cencini, «Algo está cambiando y algo ha cambiado ya», en Daniel Portillo Treviso (coord.), *Formación y prevención* (Madrid: PPC 2019), 5-12, 5.

14 Cf. Nota 8. A continuación nos nutrimos particularmente de las recomendaciones a la Iglesia Católica de la Real Comisión australiana. Cf. Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, *Final Report. Preface and executive summary*, edición en PDF, 69, https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_preface_and_executive_summary.pdf

contrapesos ni chequeos propios de organizaciones civiles. Además de la falta de liderazgo de obispos como de superiores religiosos, con notable falta de preparación y capacitación en temas de conducción y toma de decisiones, se observa que el nivel de *accountability* o de dar cuenta en forma responsable de sus decisiones y gestión es, en términos generales, demasiado reducido. Esa falta de preparación y de supervisión se extiende, de alguna manera, a todos los servicios ministeriales.

Estos elementos que acabamos de mencionar los podemos observar a simple vista en cada diócesis o comunidad parroquial en nuestro país. La falta de adecuados niveles de *accountability*¹⁵ es notable. En términos positivos, la Iglesia es una institución que se basa en una gran confianza. Cree que el obispo, que el sacerdote, el catequista o el profesor de teología, en su área, busca evangélicamente hacer lo que en la Iglesia se pretende. En nuestras comunidades no se suele supervisar ningún trabajo apostólico. Un obispo o un cura párroco, por ejemplo, pueden destruir una comunidad, o al menos sus edificios, para poner algo material, y llegado el caso saben que no deberán responder con sus propios bienes, sus acciones de gestión no tendrán consecuencias personales palpables.¹⁶

Los escasos mecanismos de rendición de cuentas,¹⁷ incluso tan elementales como los estrictamente económicos, con la presentación del balance mensual, para dar solo un ejemplo, son demasiado débiles, hechos sin capacitación adecuada, y en algunos casos

15 La palabra es muy técnica, corresponde al mundo de la economía y gestión empresarial, pero aquí la tomamos en un sentido amplio, como práctica positiva de rendición de cuentas, chequeo, evaluación y reajustes en pos de un mejor servicio.

16 Para poner un caso relacionado al tema, actualmente un obispo no envía a sus seminaristas a ningún Seminario y, además, recibe candidatos provenientes de otras experiencias formativas sin pedir informes. ¿Sabe que nadie le pedirá cuentas? ¿Se siente superior a las normas colegiadas nacionales? Sea como fuere, es un caso típico de la cultura clericalista. En el pasado, actitudes como estas fueron las que propiciaron los abusos. No hay mecanismos de supervisión y rendición de cuentas, ni capacidad coercitiva de las normas eclesiales. Se trata de un obispo bueno, no hace esto con maldad. Es falso imaginar que los obispos de antaño eran todos monstruos encubridores, más bien eran como los de hoy, que, por buenas intenciones o por «prudencia», y por ignorancia, actúan de modo incorrecto.

17 Visitas canónicas del Obispo, la figura del Decano o Vicario foráneo, los pedidos de estadísticas anuales e inventarios, etc.

«dibujados», como suele decirse. Además, y lamentablemente, en nuestra cultura, percibimos negativamente todo intento de supervisión como una intromisión, por más que se trate de la autoridad legítima. Contrariamente a esta sensación, el término *accountability*, refiere a un recurso percibido como natural y valioso, de rendir cuentas y pedir supervisión como modo de alimentar el propio trabajo y contar con confirmaciones, sugerencias y una mirada diferente sobre el quehacer y la responsabilidad que se lleva a cabo.

Otro hallazgo repetido en los informes es el llamado «clericalismo», el poder excesivo del clero, como un factor contribuyente a la violencia hacia personas en situación de vulnerabilidad, caracterizado por un liderazgo autoritario, una visión rígida del mundo y de la Iglesia, y la atribución sacral al estado clerical, con sentimientos de superioridad.

Algunos encuentran aquí una veta teológica, de reformulación¹⁸ incluso del sacerdocio católico, esto último a mi juicio equivocado y poco original.¹⁹ La sacralidad de las figuras de autoridad en contexto religioso responde a razones antropológicas muy arraigadas. Es propio de lo religioso distinguir lugares, objetos, momentos y personas “sagradas”. Es verdad que la Real comisión australiana, en sus recomendaciones a la Iglesia católica, pide revisar la noción de “cambio ontológico” en la comprensión del sacramento del Orden, la idea de “ser sagrado” como un posible factor negativo, causante del clericalismo.²⁰ Sin embargo, el bautismo genera un cambio de estatus y no parece generar una visión de superioridad entre cristianos y no cristianos. Por otra parte, el Papa Francisco, en *Que-*

18 Por ejemplo, un tema que sobresale es la obediencia en la vida religiosa, concepciones y prácticas erróneas que necesitan revisión. Cf. Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Revisando la obediencia. Ante los abusos de poder en la vida consagrada», *Estudios Eclesiásticos* 99 (2024): 388, 123-168.

19 Por ejemplo, Jorge Costadoat, «“Desacerdotalizar” el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas», *Seminarios* 67 (2022): 231, 249-267. Como su título lo indica, retoma un viejo tema de cuño protestante. Como respuesta a esa propuesta recomendamos el artículo de otro jesuita, Enrico Cattaneo, «Dal presbitero al sacerdote: un problema antico e nuovo», *Rassegna di Teologia* 60 (2019): 3, 357-375.

20 Cf. Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, *Final Report. Preface and executive summary*, (2017) 68.

rida Amazonia (2020), defiende la doctrina tradicional del sacerdocio católico y parece proponer como foco propiciador del clericalismo, no el *munus sanctificandi*, donde el Papa coloca lo esencial del ministerio, sino en el modo del *munus regendi*, dónde parece apuntar su propuesta de estilo sinodal de conducción (cf. 87ss).

Si bien es importante explorar posibles errores teológicos que dan pie al clericalismo, con todo creo que la teología «más que dirigir la práctica va a remolque de ella».²¹ Herederos del racionalismo muchos todavía creen que lo importante es tener las «ideas claras», pensando que de ello se seguirá automáticamente todo lo demás. Más que de concepciones erróneas se trata de una sensibilidad que requiere pedagógicamente ser reconducida, evangelizada. Sensibilidades e ideas están conectadas, pero es generalmente la sensibilidad la que logra modificar ideas, y no al revés.²²

Lo cierto es que efectivamente existe una visión deshumanizadora de los ministros sagrados. La admiración y confianza que se deposita dentro de las comunidades religiosas a los sacerdotes no siempre proviene de un especial carisma o de capacidades personales particulares; más bien, provienen del hecho de verlos como seres más cercanos a Dios. Otro signo de esta actitud, como ha observado el estudio chileno, es que los fieles, cuando en ocasiones perciben características negativas en algunos de los sacerdotes o consagrados, tales como el autoritarismo o el carácter irascible, estas son rápidamente desestimadas por la comunidad, o consideradas como aspectos que se perdonan a figuras con investidura sacerdotal o religiosa.²³

21 Yves Congar, «La *Ecclesia* o comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica» en P.-J. Jossua, Y. Congar, dirs, *La liturgia después del Vaticano II* (Madrid: Taurus 1969), 279-338, 315.

22 Tema al que se dedica últimamente el P. Amadeo Cencini en una serie de publicaciones: *Desde la Aurora te Busco. Evangelizar la Sensibilidad para aprender a Discernir* (Maliaño: Sal Terrae, 2020); *Hemos perdido los sentidos: a la búsqueda de la sensibilidad creyente* (Buenos Aires: Bonum, 2020); *Los pasos del discernimiento* (Maliaño: Sal Terrae, 2020).

23 Cf. Centro UC Derecho y Religión, *Resumen ejecutivo dinámicas relacionales de abuso sexual en contexto eclesial en Chile: conocer para prevenir*, edición en PDF, 21, https://www.iglesia.cl/documentos_sac/09092022_1115am_631b4a6622cda.pdf

A esta mirada de los fieles, debemos sumar las exigencias del Derecho Canónico, donde los Obispos y párrocos son responsables de casi todo y donde todo lo deberían hacer bien. También la mirada exigente que los mismos sacerdotes suelen tener respecto a los otros sacerdotes, con una cultura clerical que escanea lo malo, clasificando a las personas. Contabilicemos también la autopercepción del sacerdote frente a las exigencias ministeriales, no rara vez verdaderamente sobrecargado y solo. Sumemos a la cuenta, junto a esta percepción interna la mirada social externa sobre los sacerdotes y religiosos, con graves matices negativos respecto a la promoción de derechos civiles, con la ambivalencia de una mirada que exige y admira en ellos un gran compromiso caritativo y social. La cuenta es clara, hombre solos y sobre exigidos dan una perspectiva de salud realmente escasa.²⁴

Vos estis lux mundo (Ustedes son la luz del mundo)

Frente a estos hallazgos la respuesta de la Iglesia no puede detenerse en protocolos, mesas de recepción de denuncias y procesos canónicos más eficaces. Claramente, lo dispuesto por las últimas normas vaticanas responden a lo urgente. Cosa en la que aún estamos en deuda.

En la mayoría del país, y ciertamente en las diócesis del conurbano, se ha cumplido formalmente con lo pedido en *Vos estis lux mundo*. Se implementa estrictamente con lo mandado de modo formal, pero no se toma con profundidad el espíritu que lo inspira. Si en educación se pide tecnología en las aulas, no basta con colocar un proyector o una computadora, la norma busca que se incluya su uso didáctica y efectivamente en educación. Del mismo modo, un protocolo de prevención y prácticas saludables sirve, en la medida

²⁴ El Grupo Jeremías para el Encuentro de Animadores de la Formación Permanente del 29 de agosto al 1 de septiembre de 2022, realizó un pequeño sondeo a sacerdotes, arrojando lo siguiente: Negación del cuerpo, Descuido de la salud, Stress y cansancio Soledad afectiva, Individualismo extremo, Falta de directores espirituales y referentes

que sea realmente conocido y comprendido por todos y sea continua ocasión para una sensibilización sobre el tema. Lo mismo con la mesa de recepción de denuncias en cada diócesis, se sabe que quizá exista, pero no se tiene claro su acceso, es decir, día, horario y lugar.²⁵

También ocurre frente a las nuevas denuncias el riesgo de cumplir las normativas de modo superficialmente automático, aplicando incluso severas medidas de modo preventivo, “tolerancia cero”, pero sin dar la profundidad que se requiere, como para quitar rápidamente la cosa de encima y evitar, con todas las fuerzas, que el asunto llegue a los medios de comunicación.

Estos riesgos y actitudes tienen la misma motivación de base que tenían los obispos de antaño con la política de traslado de los sacerdotes acusados: el miedo. Un miedo comprensible y justo, normal. Se tiene miedo a tener problemas, a equivocarse, a herir, a que se divulgue, a quedar expuestos.²⁶ Sin embargo, se espera, que uno venza el miedo a fuerza de buscar la verdad, el bien y la justicia. En este sentido, hoy nos encontramos, a mi juicio, en un momento bisagra, decisivo. Tiempo de abandonar el miedo y las reacciones defensivas, para acoger la oportunidad de la responsabilidad y la conversión.

Cencini ha mostrado cómo las lecturas defensivas, cuya base es el miedo, se difunden e instalan y que es necesario superarlas.²⁷ Son una primera reacción que podríamos calificar como normal, pues se siente como un ataque a la propia identidad, pero es urgente

25 El 24 de junio del año pasado, en el último encuentro nacional de laicos convocado por la Comisión Episcopal de Vida, Laicos, Familia y Juventud de la Conferencia Episcopal Argentina, pude preguntar a los 300 participantes de todo el país sobre los Protocolos diocesanos y las mesas de recepción de denuncias. Un robusto número de participantes, en su mayoría referentes diocesanos de pastoral, sabían o habían escuchado hablar de ellos. Cuando les pregunté si habían tenido capacitaciones o si sabían efectivamente día, lugar o teléfono de la mesa de recepción, el número disminuyó drásticamente, quedando en un puñado de no más de 15 personas quienes respondieron afirmativamente.

26 Se tiende a pensar que en los casos antiguos o de otras jurisdicciones se tratan de situaciones clarísimas, y que, en los casos cercanos, en la propia diócesis, son muy oscuros y confusos. Es una ingenuidad, una de las características casi elemental de estos delitos es su alta complejidad.

27 A. Cencini, *¿Ha cambiado algo en la iglesia...* 21-47.

poner fin a esa actitud defensiva inicial que se va prolongando excesivamente. En nuestros cleros y en los fieles laicos todavía circulan muy frecuentemente estas hermenéuticas sobre los abusos en la Iglesia.²⁸ Para comprender mejor de que se tratan, Cencini propone con ironía una lista provocativa y sintética de lecturas defensivas:

«(Lectura) Geográfica: “En mi diócesis no hay pedofilia”. Pastoral institucional: “Trasladamos al sacerdote abusador a otro lugar, a un nuevo entorno, quizás con solo una tarea espiritual”. Médica: “Son personas enfermas, no tienen la culpa”. Moralista: “Se trata de sacerdotes aislados que han traicionado su misión, son solo algunas manzanas podridas”. Machista: “La culpa es de las mujeres, que tientan a los hombres”. Misericordiosa: “Le pedimos a la víctima que olvide y perdone”. Aritmética: “Son algunos casos, una insignificante minoría en una gran masa de observadores y fieles; es más frecuente entre casados”. Histórica: “Esto ha sucedido siempre, pero ahora hay quien tiene interés en provocar un escándalo”. Sociológica: “La culpa es del ambiente erotizado de nuestra sociedad, que también ha contagiado a la Iglesia”. Ideológica: “Es culpa del celibato obligatorio”. Farisaica: “Yo no tengo nada que ver con esas cosas ni con esas personas”. De complot: “Alguien quiere acabar con los católicos”. Corporativista: “Son los lobbies de los abogados, que se inventan o exageran los casos para ganar más dinero”. Jesuítica: “La verdad es que el Papa exagera un poco con tanta insistencia... Los trapos sucios se lavan en casa”. Prescriptiva: “Ya basta de desenterrar el pasado, si no, no conseguiremos salir de él” (quien piensa así no ha escuchado nunca a una víctima contarle su experiencia como si le hubiese pasado ayer...)».²⁹

Atender a vencer los miedos y las actitudes defensivas es todavía estar en el ámbito de lo urgente. Algunas de estas lecturas

28 Una de ellas es atribuir el problema a la homosexualidad dentro del clero. Se estima que es tres veces superior a la media, en relación con la sociedad en general. Esta lectura parecía confirmarse con el hecho de que la mayoría de las víctimas por parte de clérigos fueron varones, y no mujeres como ocurre a nivel social. Otro dato que alentaba esta lectura fue, por ejemplo, que en los sondeos en EE. UU. la mayoría de los sacerdotes pederastas eran, además, homosexuales. Esta postura hermenéutica ha sido tomada incluso por grandes intelectuales. Cf. Gabriele Kuby, *El abuso sexual en la Iglesia Católica. “No se turbe vuestro corazón”* (Madrid: Homo Legens, 2019). Sin embargo, hay que señalar que la tendencia homosexual vivida de manera tortuosa y oculta no termina de explicar la perversión del daño a menores. Es decir, un homosexual podría tener relaciones con otros adultos y, de hecho, un alto porcentaje de los clérigos pederastas no vivían su celibato sacerdotal. Por el contrario, más bien, estos hechos indican que son abusadores del tipo regresivo, y no más que eso. Por lo demás, la mayoría de los expertos separan a la tendencia homosexual de los factores de riesgo de abusos. Se trata de una lectura defensiva pues propone como respuesta cerrar el acceso a los homosexuales en el clero, solución simplista que deja en las sombras las políticas de encubrimiento, acotando la responsabilidad a casos puntuales y no como un llamado de conversión para toda la comunidad creyente.

29 A. Cencini, «Algo está cambiando y...» 9-10.

pueden tener elementos verdaderos, sin embargo, tienen la trampa de ser una justificación para permanecer lejos del problema, para no involucrarse como miembros del mismo Cuerpo, corresponsables.

Entendido el escándalo de los abusos como un emergente de problemas de fondo, estructurales, sistémicos, lo urgente consiste en encarar seriamente la problemática con protocolos conocidos y trabajados por todos, programas de sensibilización y formación en colegios y parroquias, accesibilidad de la mesa de recepción. En todo esto, entiendo, estamos todavía dando los primeros pasos.

Instalar y sensibilizar con este tema podrá permitir ir superando las lecturas superficiales en nuestras comunidades y cleros, y dar paso a vislumbrar una hermenéutica más completa y de fondo, que se abre a estrategias preventivas de largo alcance, ya no solo del ámbito de la protección infantil, sino a desterrar las violencias y sus prácticas, modificando las malas costumbres de nuestra cultura eclesial y enlazar más hondamente con nuestra identidad profunda de cuidado por la vida.

Como una madre amorosa

Los especialistas en el área de prevención señalan, cada vez con más fuerza, que la política preventiva más importante consiste en estrategias pedagógicas de largo plazo enfocadas en construir una cultura del cuidado, como ellos suelen calificar.³⁰

Una persona maltratada o abusada, al interactuar en un ámbito «bientratante» puede, con más facilidad, descubrir que la situación que vive en su hogar no es adecuada ni normal.³¹ Además, una vez instalada una Cultura del Buen Trato, las actitudes maltratantes

30 Tomamos a continuación el contenido de un subsitio formativo de la Conferencia Episcopal de Chile: Instituto Pastoral Apóstol Santiago, *Recurso para formadores. Escuela de verano 2019*.

31 «La existencia de microclimas de Buen Trato permite otorgar parámetros de contraste que impiden la normalización de abusos de cualquier índole». *Ibid*.

quedan rápidamente a la vista, desactivándose por sí mismas o accionando el sano límite que impone la misma comunidad. Del mismo modo, la Iglesia está llamada a embarcarse en una política de largo plazo, con una cultura más igualitaria y fraterna, que entendemos es la propuesta de Francisco con la política de la sinodalidad.

La cultura tiene que ver con el modo de relacionarnos.³² La Cultura del Buen Trato hace notar la necesidad de algunas premisas en los vínculos interpersonales y grupales. Ellas son:³³

1. *El reconocimiento*: darse cuenta de que el otro existe y que tiene características, intereses, necesidades y formas de expresión que le son propias y que son legítimas. Hecho que la visión cristiana refuerza, ya que Dios nos hizo a cada uno únicos, originales, diversos. Persona indica una consistencia, una solidez irrepetible. Y sabemos que solo crecemos como personas en la comunidad de las personas.
2. *La empatía*: comprender cómo el otro siente, piensa y actúa. Sólo es posible desarrollarla si hemos reconocido al otro. Implica aceptar que ese otro puede estar viendo y viviendo la misma situación de una forma distinta, y que uno mismo no es la medida de todo.
3. *Integración igualitaria*: se basa en el reconocimiento y la empatía, y expresa la comprensión y uso adecuado de las jerarquías de poder en las relaciones humanas. Las jerarquías (posiciones de autoridad) y el manejo diferenciado del poder (capacidad de influir en la vida de otros), existen para facilitar la convivencia y asegurar las condiciones básicas para la vida; de ninguna manera justifican diferencias en cuanto a la valoración de las personas. Recordemos, para ver la sintonía con nuestra doctrina, que a la Iglesia la constituyen personas libres

32 Como enseñó el Documento de Puebla (n° 386).

33 Cf. Rita Ceballos, Marcia Frías, Isabel Lora, *Hagamos un trato por el Buen Trato: campaña educativa que promueve una cultura de paz* (Santo Domingo: Centro Cultural Poveda, 2011), Edición en PDF, 9-16. https://biblioteca.clacso.edu.ar/Republica_Dominicana/ccp/20170217050051/pdf_1034.pdf

y diversas, iguales en dignidad por el bautismo -o como llamadas al bautismo-. En la que hay una diversidad de ministerios (servicios, también jerárquicos o estructurales) pero no de dignidades.

4. *Diálogo*: está constituido por mensajes que intercambiamos con el otro con alguna finalidad. Se basa en el reconocimiento, la empatía, y la integración igualitaria. Esta base posibilita poder escuchar sin juzgar de antemano o rápidamente lo que el otro dice (de lo contrario, esa actitud constituye una violencia).
5. *Negociación*: los conflictos son inherentes a la vida, precisamente porque somos diferentes, y la capacidad de resolverlos con la negociación asegura que todas las partes queden satisfechas por una propuesta superadora o, al menos, en un porcentaje adecuado. No es el camino de la violencia, por lo tanto, cuando negociamos no hay vencedores ni vencidos. Aquí se revela si existe reconocimiento, empatía e integración igualitaria, pues si reconocemos que las características, intereses, necesidades y puntos de vista de todos son igualmente importantes, no hay otra forma de resolver las discrepancias que negociando.

Parece obvia la gran sintonía entre la Cultura del Buen Trato y la propuesta del estilo sinodal en la Iglesia. Propuesta que antaño se denominaba corresponsabilidad de todos los bautizados. Se basa en la común dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo.³⁴ Es buscar nuestra identidad más elemental y profunda como comunidad creyente, famosa por su buen trato: «miren como se aman».³⁵

La sinodalidad es aquel estilo de corresponsabilidad pedido por el Vaticano II con gran fuerza, de vivir verdaderamente como fraternidad. Evidentemente no hemos podido todavía llevar esto

³⁴ Cf. LG 32.

³⁵ Tertuliano, *Apología del cristianismo*, cap. XXXIX (Buenos Aires: Ed. Cultural, 1943), 158. Cf. Juan 13, 35.

cabalmente en la práctica. Hoy, el Papa Francisco usa la expresión de «mayoría de edad» para los bautizados en la Iglesia, «saquen el carné de mayoría de edad», y que todos nos reconozcamos como parte activa y responsable, hermanos caminando juntos.

«La Santa Madre Iglesia hoy necesita del Pueblo fiel de Dios, necesita que nos interpele [...] La Iglesia necesita que Ustedes saquen el carné de mayores de edad, espiritualmente mayores... Que nos digan lo que sienten y piensan. Esto es capaz de involucrarnos a todos en una Iglesia con aire sinodal que sabe poner a Jesús en el centro. En el Pueblo de Dios no existen cristianos de primera, segunda o tercera categoría. Su participación activa no es cuestión de concesiones de buena voluntad, sino que es constitutiva de la naturaleza eclesial».³⁶

Es importante mostrar cómo un modo sinodal de vincularnos y vivir es remedio contra el clericalismo y contra la carencia de rendición de cuentas o supervisión, ya que la corresponsabilidad ejercida significa un sano límite al servicio de la autoridad en la Iglesia. Y que no se trata de una realidad novedosa y extraña, por el capricho de los tiempos actuales, sino en ir a nuestra raíz, a ser más fieles a lo que somos.

«Volvamos al estilo cristiano. Jesús mismo ha dicho: «Pero ustedes no quieren ser llamados “maestros”, porque uno solo es su Maestro, y todos ustedes son hermanos». (Mt 23, 8) ...

Existe también una cierta paternidad espiritual: san Pablo la reivindica cuando dice: “Si ustedes tienen numerosos pedagogos tienen, sin embargo, un solo padre en Cristo: soy yo”. (1 Corintios 4,15) Hay una cierta paternidad espiritual, pero ella no engendra hijos sino hermanos. Porque la paternidad espiritual tiene un solo objetivo: hacer partícipes a muchos del bien mismo del que se vive y este bien, lo sabemos, es Jesucristo, es el Evangelio. La Iglesia debe ser una gran fraternidad. ¡Pero no siempre aparece como tal! Reconozco que no siempre es culpa nuestra. No se hace todo lo que se quiere: para jugar al dominó hay que ser dos... A veces, busco a un hermano y no puedo encontrarlo, y puede ser que también él, por su parte, busque a un hermano y no lo encuentre... Pero queremos tender a esta fraternidad y, efectivamente, estamos en camino.

³⁶ Francisco, *Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*, 31/05/2018.

En el fondo, esta necesidad de participación, esta necesidad de corresponsabilidad, esta necesidad de “hacer juntos”, este sueño de participar en la elaboración o en la maduración de las decisiones, esta necesidad, en el fondo, es cristiana y no debe tomarnos por sorpresa, porque es nuestra propia tradición, es el Evangelio mismo. Podría citar aquí textos explícitos de san Cipriano, de san León: un obispo y un papa de gran autoridad. No debemos ceder aquí a no sé qué gusto o corriente del tiempo. No, solo debemos reencontrar nuestra propia naturaleza profunda».³⁷

Muchos descreen de la capacidad del «sistema iglesia» de corregirse, pues como sistema enfermo ha de necesitar una intervención externa, como lo ha necesitado con el tema concreto de los abusos, que resolvía mal. Sobre la sinodalidad muchos tienen una mirada escéptica, pues antaño se intentaron cosas parecidas como la Pastoral de conjunto, las Asambleas del Pueblo de Dios, etc. Se teme que sinodalidad signifique un simulacro de participación mientras los que deciden sigan siendo los mismos. El peligro es real, pero la solución no consiste en mantenerse al margen, sino exactamente en lo contrario, consiste en involucrarse. Sí es verdad que «el tiempo es superior al espacio», la Iglesia ha puesto en marcha un proceso, que como tal representa una oportunidad.

Entender la sinodalidad como un modo de vida y de conducción, supone la capacitación de obispos, sacerdotes y cualquier dirigente comunitario en conducción pastoral y gestión, tal como lo señalan los hallazgos ya mencionados de una gran carencia en este aspecto. Esos esfuerzos que hay que realizar en la formación encuentran un rico paradigma en la sinodalidad. Pero, a su vez, no se debe esperar que ocurran esos cambios en la formación y capacitación de dirigentes, sino que ya, ahora mismo, debemos encaminarnos como comunidad en responder a aquel ideario.

37 Yves Congar, *Autorità e libertà nella Chiesa* (Roma: Città Nuova, 1971), 18-20.

Para formar nuestra sensibilidad, descubrir nuestras actitudes

Para concluir, ya que no se trata tan solo de «ideas claras» sino de actitudes y vínculos sanos, propongo una especie de examen de conciencia, personal y comunitario, con un cuadro de actitudes que podríamos llamar sinodales, frente a otras que podríamos llamar clericalistas. Tomo la idea del subsidio para formadores de prevención de la Conferencia Episcopal de Chile³⁸ que contrapone actitudes nutritivas frente a actitudes tóxicas, a las cuales he agregado algún aspecto, puesto en negrita el indicador más decisivo, y adaptado algunas expresiones.

A. Desde los dirigentes o responsables:

Aire sinodal	Aire clericalista
El poder conlleva responsabilidades.	El poder conlleva privilegios.
Se busca ayuda, ser supervisado, rendir cuentas de gestión.	Autosuficiencia: se percibe como intromisión cualquier supervisión, se cree poder prescindir de dar cuentas, y se cree saber y poder responder suficientemente a todo.
Se basan en el respeto mutuo.	Se basan en el sometimiento. Igualan respeto a sumisión.
Prima el valor de la convivencia.	Prima el valor de la obediencia como fin en sí mismo.
Las jerarquías de roles son transitorias.	Las jerarquías y “cargos” son permanentes e inmutables.
Se promueve el crecimiento de todos	Se inhibe el crecimiento
Nunca se avala o justifica el maltrato.	Se legitima el maltrato como mal necesario o merecido.

³⁸ Cf. Nota 30.

B. En la comunicación y sus formas:

Aire sinodal	Aire clericalista
Hay espacio para el diálogo y la escucha	Carencia de espacios para la escucha y el diálogo. Silencio, monólogos, sermones, interrogatorios.
Es posible expresar la propia opinión.	Hay silenciamiento o hay que ceñirse al discurso general, sin posibilidad de disentir.
Hay cabida a las dudas, preguntas o inquietudes.	Se estigmatiza a aquel que tiene dudas, preguntas o inquietudes.
Hay claridad y transparencia.	Hay opacidad, ocultamiento o secretismos.

C. Sobre los conflictos, el disenso, los problemas:

Aire sinodal	Aire clericalista
Se considera que los conflictos son naturales e inherentes a la convivencia.	Se considera que los conflictos son negativos y hasta peligrosos.
Los conflictos se abordan directamente.	Los conflictos se evitan o se produce confrontación violenta.
Se promueve la participación en el abordaje y resolución de los propios conflictos.	Hay uno o unos pocos que resuelven los conflictos por los demás.
Se puede pedir ayuda a otros para alentar la reflexión y para promover el desarrollo de la empatía.	Si un tercero interviene, es para determinar quién es el culpable o para “pseudoconciliar” o “bajar línea”.

D. Entre los grupos y al interno de cada grupo:

Aire sinodal	Aire clericalista
Se busca integrar a todos. Carismas como don (cada uno valioso e importante).	Se rechaza o invisibiliza a algunos. Carismas como “escalón” (unos más importantes que otros).
Los grupos son permeables.	Grupos cerrados.
Se hace sentir que todos son parte del grupo.	Se hace sentir que da lo mismo que uno esté o no.

Pertenecer no implica perder la propia individualidad.	Para pertenecer hay que negarse a uno, hay que asemejarse en todo.
A todos se les brindan oportunidades.	Se privilegia a unos sobre otros. Hay favoritos o privilegiados.
El grupo se preocupa ante eventos vitales especiales de sus miembros.	El grupo se muestra indiferente ante eventos vitales de sus miembros.

E. Sobre cada miembro de la comunidad:

Aire sinodal	Aire clericalista
Se descubren y destacan los talentos y habilidades de cada uno.	Se enfatizan los defectos , errores y debilidades de cada uno.
Se ve al otro como un par con cualidades y defectos.	Se ve al otro como un competidor con cualidades y defectos.
Se reconocen explícitamente los logros.	Hay descalificación o ausencia de reconocimiento.
Se considera el error como una oportunidad para el aprendizaje.	Se considera el error como un fracaso.
No se desconocen las debilidades o errores. Se ayuda a superarlas o asumirlas.	Se culpabiliza o estigmatiza al otro por sus debilidades o errores.
Las generaciones diversas se estimulan y ayudan.	Dependencia y desconfianza intergeneracional.
Hay capacidad de pedir perdón y de perdonar.	Se permanece en el rencor o se ignora al otro (dejar de hablar, por ejemplo)
Se sancionan las conductas.	Se sanciona a la persona.

Trabajar seriamente en hacer efectivo el estilo sinodal constituye la gran política preventiva contra toda violencia en ámbito eclesial. En una Iglesia sinodal, más que buscar nuevos métodos de escucha al Espíritu Santo, si se puede imaginar tal cosa, son necesarias las actitudes bien tratantes o de sanidad en los vínculos con

los demás, que, vividos cristianamente, esto es, *in Spiritu Sancto*,³⁹ deberían tomar mayor hondura, fuerza y eficacia.

La conciencia del propio rol como bautizados, esto es la sinodalidad, y, entonces, levantar la voz por la responsabilidad asumida, podrá ser aquella supervisión al ejercicio de los ministerios que limita y catapulta, que frena y hace avanzar. Supervisión y diálogo que logre no sumarse a una mirada inhumanamente exigente, sino experimentarse como responsabilidad compartida, diferenciada, pero compartida. Trabajemos para que se viva así el normal y saludable ejercicio de la corresponsabilidad humana y cristiana, todos en una misma barca, lección que nos regaló la pandemia del Covid-19, y que, en la Iglesia, -porque adquiere otras profundidades- deberíamos vivir más honda y concretamente.

Bibliografía

- «Nuevas estadísticas de la Iglesia revelan que hay más católicos y menos vocaciones», AICA, 05 de abril de 2024. acceso el 6 de julio de 2024, <https://aica.org/noticia-nuevas-estadisticas-de-la-iglesia-revelan-mas-catolicos-menos-vocaciones>
- Cattaneo, Enrico. «Dal presbitero al sacerdote: un problema antico e nuovo». *Rassegna di Teologia* 60 (2019): 357-375.
- Ceballos, Rita, Marcia Frías, Isabel Lora. *Hagamos un trato por el Buen Trato: campaña educativa que promueve una cultura de paz*. Santo Domingo: Centro Cultural Poveda, 2011. Edición en PDF, https://biblioteca.clacso.edu.ar/Republica_Dominicana/ccp/20170217050051/pdf_1034.pdf
- Cencini, Amadeo. *¿Ha cambiado algo en la iglesia después de los escándalos sexuales?, Análisis y propuestas para la formación*. Salamanca: Sígueme, 2016.

39 Cf. LG 34.

- , «Algo está cambiando y algo ha cambiado ya». En Daniel Portillo Treviso (coord.), *Formación y prevención*. Madrid: PPC, 2019, 5-12.
- , *Desde la Aurora te Busco. Evangelizar la Sensibilidad para aprender a Discernir*. Maliaño: Sal Terrae, 2020.
- , *Hemos perdido los sentidos: a la búsqueda de la sensibilidad creyente*. Buenos Aires: Bonum, 2020.
- , *Los pasos del discernimiento*. Maliaño: Sal Terrae, 2020.
- Centro UC Derecho y Religión, *Resumen ejecutivo dinámicas relacionales de abuso sexual en contexto eclesial en Chile: conocer para prevenir*, edición en PDF, https://www.iglesia.cl/documentos_sac/09092022_1115am_631b4a6622cda.pdf
- Conferencia Episcopal de Chile: Instituto Pastoral Apóstol Santiago. *Recurso para formadores. Escuela de verano 2019*.
- Congar, Yves. «La Ecclesia o comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica». En P.-J. Jossua, Y. Congar, dirs, *La liturgia después del Vaticano II*. Madrid: Taurus, 1969.
- , *Autorità e libertà nella Chiesa*. Roma: Città Nuova, 1971.
- Costadoat, Jorge. «“Desacerdotalizar” el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas». *Seminarios* 67 (2022): 249-267.
- Echeverri, Franco y Gloria Liliana. *Vulnerabilidad, abusos y cuidado en la vida religiosa femenina, Creando una cultura del cuidado y la protección*. Buenos Aires: Claretiana, 2022.
- Francisco. *Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*, 31/05/2018, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html
- Kuby, Gabriele. *El abuso sexual en la Iglesia Católica. “No se turbe vuestro corazón”*. Madrid: Homo Legens, 2019.
- Martínez Gayol Fernández, Nurya. «Revisitando la obediencia. Ante los abusos de poder en la vida consagrada». *Estudios Eclesiásticos* 99 (2024): 123-168.

Portillo Trevizo, Daniel. «Abusos y sacerdocio». *Teología y Vida* 63 (2022): 425-446.

«Formación y transparencia. Una reflexión desde el diseño panóptico», *Boletín OSAR* 37 (2024): 9-14.

Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse. *Final Report. Preface and executive summary*, edición en PDF, https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_preface_and_executive_summary.pdf

Tertuliano. *Apología del cristianismo*. Buenos Aires: Ed. Cultural, 1943.

El mal en el pensamiento de Emmanuel Levinas

FREDY PARRA*

Pontificia Universidad Católica de Chile - Facultad de Teología
fparra@uc.cl

Recibido 23.04.2024/ Aprobado 28.05.2024

ORCID: 0000-0002-1217-5612

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p167-194>

RESUMEN

El presente artículo se pregunta principalmente por la visión del mal y la crisis definitiva de la teodicea en el pensamiento del filósofo judío Emmanuel Levinas (1906-1995). Revisando sus ensayos más sistemáticos sobre el asunto se destacan las nociones del mal como exceso, como horror y sufrimiento inútil. Para contextualizar la cuestión central se aborda la emergencia del mal absoluto y la experiencia del horror de Auschwitz en el testimonio de víctimas sobrevivientes y en la reflexión filosófica y religiosa de algunas voces de la filosofía judía contemporánea.

Palabras claves: Mal; Teodicea; Auschwitz; Sufrimiento inútil; Responsabilidad; Memoria; Emmanuel Levinas

Evil in the thought of Emmanuel Levinas

ABSTRACT

The present article is mainly concerned with the vision of evil and the ultimate crisis of theodicy in the thought of the Jewish philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995). In this article, I review Levinas's most systematic essays on the subject, emphasizing the notions of evil as excess, horror, and useless suffering. In order to contextualize the central question, I point out the emergence of absolute evil and

* El autor es Doctor en Teología por la Pontificia Facultad Jesuita de Teología y Filosofía de Belo Horizonte, Brasil. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido Vicedecano entre los años 2004-2009 y 2011-2012 y Decano entre 2013-2015 de la misma Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es director del Centro Teológico Manuel Larraín. Enseña en los cursos de Creación, Escatología y Teología Latinoamericana. El autor estuvo a cargo de la investigación, metodología, conceptualización, redacción - borrador original, escritura - revisión y edición del presente artículo.

the experience of the horror of Auschwitz in the testimony of surviving victims and the philosophical and religious reflection of some voices of contemporary Jewish philosophy.

Keywords: Evil; Theodicy; Auschwitz; Useless Suffering; Responsibility; Memory; Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas nace en Kovno (Kaunas), Lituania, bajo régimen zarista en Rusia, el 12 de enero de 1906. Tras la ocupación alemana y en medio de los horrores de la Gran Guerra, en 1915 la familia Levinas buscando refugio se traslada a Járkov, Ucrania, y allí viven los años de la revolución rusa. A los once años, Emmanuel asiste a un liceo de Járkov. Entre 1923 y 1928 se va a Estrasburgo, Francia. Se traslada a Friburgo, Alemania, entre 1928 y 1929, donde estudia fenomenología y asiste a los seminarios de Edmund Husserl y Martín Heidegger. Se radica en Francia desde 1930. Durante la Segunda Guerra Mundial fue movilizado en el ejército francés como intérprete de ruso y alemán. Al retroceder las fuerzas francesas fue hecho prisionero en Rennes en junio de 1940. Más tarde estuvo prisionero como oficial de ejército francés en el campo de Fallingpostel, entre Bremen y Hannover, en el norte de Alemania y permanecerá cautivo hasta la Liberación en 1945. Sus familiares en Lituania, su padre, su madre y sus dos hermanos, su suegra y su suegro, fueron asesinados por los nazis. Su esposa Raïssa Levi y su hija Simone sobreviven gracias a la ayuda de amigos franceses que hicieron posible su amparo en el monasterio de San Vicente de Paul cerca de Orleáns. Juró no pisar nunca más suelo alemán, y cumplió su palabra. En 1949 nace su hijo Michaël. Fue profesor de las universidades de Poitiers, París-X-Nanterre y en La Sorbonne. Muere en París el 25 de diciembre de 1995.¹

¹ Sobre su formación y estudios cabe agregar que, desde joven, además de la Biblia en hebreo, Levinas leyó a los grandes escritores rusos Gogol, Turgueniev, Lermontov, Tolstoi, Pushkin y Dostoievski, y también sigue literatura europea, especialmente a Shakespeare. En Estrasburgo tiene como maestros a Charles Blondel, Henri Carteron, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines, y conoce a Maurice Blanchot, poeta y escritor, amigo de toda la vida. Como ya señalamos, para continuar su formación filosófica se traslada a Friburgo donde sigue sus estudios de fenomenología. Estudia el Talmud con el Maestro Chouchani. Hay que mencionar la importancia que tiene en su formación intelectual el judaísmo de la escuela lituana vinculada al Gaón de Vilna (1720-1797) y su discípulo Rabbí Haim de Volozhin (1759-

Hace ya un tiempo investigamos la original visión de Emmanuel Levinas sobre el tiempo en su relación con la muerte.² Mostramos en esa ocasión la confrontación crítica con Martín Heidegger y cómo Levinas, más allá del planteo existencialista heideggeriano, propone comprender la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte. Ser temporal significa tener todavía tiempo, poder aplazar la muerte, ser, en suma, contra la muerte, a partir de la responsabilidad infinita ante y por el otro. Ya entonces vimos la necesidad de indagar las implicancias bíblico-mesiánicas de la propuesta del lituano manifiesta en sus escritos judíos. Más tarde estudiamos los fundamentos creacionales del mesianismo: la creación *ex nihilo* de una criatura separada, soberana en su dependencia, la idea de la contracción de Dios al crear (*tzimtzum*); la creación de un ser moral y, en fin, la visión levinasiana del mesianismo universal, en la que todo ser humano está convocado a asumir su vocación mesiánica.³ Recientemente hemos indagado la ausencia y presencia de Dios después de Auschwitz en los escritos judíos del pensador lituano.⁴

Para contextualizar la vida y el pensamiento de Emmanuel Levinas, el presente artículo examina, en una primera parte, la emergencia del mal absoluto en medio de las trágicas circunstancias del siglo XX siguiendo el testimonio de sobrevivientes del horror de Auschwitz y otros campos (Primo Levi, Jean Améry, Abel J. Herzberg, Elie Wiesel...) y la profunda crisis del pensar filosófico y religioso tras el Holocausto, paradigma de ese mal absoluto (Hannah Arendt, Theodor Adorno, Hans Jonas...). En una segunda parte se analiza la visión del mal en los escritos de Emmanuel Levinas y su propuesta de una fe adulta sin teodicea.

1821) cuyas influencias llegan hasta Levinas en su vida familiar. Para una información detallada sobre la vida de Levinas se puede consultar a Salomón Malka, *Emmanuel Levinas. La vida y la huella* (Madrid: Trotta, 2006). Y para una introducción general a su pensamiento y trayectoria intelectual contextualizada se puede ver Maurice-Ruben Hayoun, *Emmanuel Levinas. Une introduction* (Paris: Pocket, 2018); Corine Pelluchon, *Pour comprendre Levinas. Un philosophe pour notre temps* (Paris: Seuil, 2020); Francois Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens* (Arles: Babel, 1996).

2 Fredy Parra, «El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas», *Teología y Vida* L (2009): 565-598.

3 Fredy Parra, «El mesianismo según Emmanuel Levinas», *Veritas* 49 (2021): 93-112.

4 Fredy Parra, «Ausencia y presencia de Dios después de Auschwitz a través de la visión de Emmanuel Levinas», *Veritas* 55 (2023): 9-28.

1. La emergencia del mal absoluto

1.1. *El horror de Auschwitz en el testimonio de víctimas sobrevivientes*

Las guerras mundiales y su brutal secuela de muerte y destrucción, los genocidios provocados por los totalitarismos y dictaduras de izquierdas y derechas, particularmente el genocidio del pueblo judío causado por el nazismo,⁵ han producido una conmoción y un cuestionamiento profundo de toda teorización sobre el mal y de toda teodicea. Según palabras del mismo Emmanuel Levinas su entera biografía estuvo «dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi».⁶ El filósofo lituano forma parte de una tradición contemporánea de diversos pensadores de origen judío como Theodor Adorno, la filósofa Hannah Arendt y Hans Jonas entre otros(as), quienes se han planteado en una línea semejante cuestionando radical y acertadamente el vano intento de toda justificación racional del mal. Estos hechos con su crueldad y absoluta violencia que sorprendieron a la conciencia de la humanidad a mediados del siglo XX, particularmente la persecución y el asesinato de millones de judíos...

«sacudieron profundamente la noción misma de Sujeto: los nazis encargados de conducir los trenes de deportados a los campos de exterminio ¿acaso no trataban a los hijos, las esposas y esos hombres como “mercancías” (...) Sin duda, por primera vez en la historia, el ser humano no valía *nada*. No era un enemigo para combatir, un prisionero para intercambiar, era un *objeto* para destruir».⁷

Primo Levi, sobreviviente y testigo cualificado de Auschwitz relata: «Hemos viajado hasta aquí en vagones sellados; hemos visto

5 Sobre el Holocausto en general se puede consultar la obra de Stéphane Bruchfeld y Paul A. Levine, *De esto contaréis a vuestros hijos... Un libro sobre el Holocausto en Europa, 1933-1945* (Estocolmo: Proyecto Historia Viva, 1998); La reciente investigación de Christian Ingrao, *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS* (Barcelona: Acantilado, 2020) muestra la teorización y legitimación de la política de exterminio del pueblo judío.

6 Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1976), 406; Emmanuel Levinas, *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio y notas filosóficas diversas* (Madrid: Trotta, 2013).

7 Francois Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, 17-18.

partir hacia la nada a nuestras mujeres y a nuestros hijos; convertidos en esclavos hemos desfilado cien veces ida y vuelta al trabajo mudo, extinguida el alma antes de la muerte anónima».⁸ Con la memoria viva del dolor y horror experimentados, Primo Levi quiere recordarnos en su relato autobiográfico que el ser humano no es un objeto para ser ignorado y aniquilado violentamente: «Considerad si es un hombre/ Quien trabaja en el fango/ Quien no conoce la paz/ Quien lucha por la mitad de un panecillo/ Quien muere por un sí o por un no»... nos dice en el poema inicial de su conmovedora narración testimonial.⁹ Refiriéndose a los autores nazis de Auschwitz, asevera en otro lugar que...

«no podemos comprenderlos: el esfuerzo por comprenderlos, por remon-
tarnos a sus fuentes se nos antoja vano y estéril. Auguramos que tardará en
aparecer el hombre capaz de comentarlos y de dilucidar qué ocurrió para
que, en el corazón de nuestra Europa y en nuestro siglo, el mandamiento
de ‘no matar’ fuese invertido. Y, sin embargo, cualquier hombre civilizado
debe saber que Auschwitz ha existido y conocer que se perpetró allí: si com-
prender es imposible, conocer es necesario».¹⁰

Además del recién citado Primo Levi, en lo que más insisten las víctimas sobrevivientes, como Jean Améry, Elie Wiesel, Abel J. Herzberg y Jorge Semprún es, precisamente, en la importancia crucial del testimonio para mantener viva la memoria, única capaz de engendrar una vigilancia auténtica para pretender un futuro diverso y mejor.¹¹ Por su parte, Jean Améry señala en los inicios de su narración y testimonio que «en definitiva, todavía aliento la esperanza de que este trabajo sirva a una buena causa: entonces podría concer-

8 Primo Levi, *Si esto es un hombre* (Barcelona: Península, 2014), 59.

9 Primo Levi, *Si esto es un hombre*, 9.

10 Primo Levi, *Vivir para contar. Escribir tras Auschwitz* (Barcelona: Alpha Decay, 2009), 61-62; Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (Valencia: Pre-Textos, 2013), 39-46, 51-80; Abel J. Herzberg, *Amor Fati. Siete ensayos sobre Bergen-Belsen* (Madrid: Siruela, 2021), 21-22, 79-124; Ver también: Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (Valencia: Pre-Textos, 2009), 13-40.

11 Primo Levi, *Vivir para contar. Escribir tras Auschwitz*; Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, 39-46; 47-49. Abel J. Herzberg, *Amor Fati. Siete ensayos sobre Bergen-Belsen*, 21-22, 154-166; Elie Wiesel, *Trilogía de la noche. La noche, el alba, el día* (Barcelona: Austral, 2018); Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*; Jorge Semprún, *La escritura o la vida* (Barcelona: Austral, 2015).

nir a todos aquellos que no renuncian a su condición de prójimos».¹² Narrar el horror es la única manera de visibilizar un peligro para el futuro y motivar así una conciencia atenta a no repetir toda tragedia y desdicha a la humanidad. Por lo mismo, hacer memoria del horror y del sufrimiento constituye por sí mismo una reorientación de toda planificación del futuro previsible. De acuerdo a Irene Kajon:

«El testimonio (...) está dado por narrar de modo fiel los acontecimientos que muestran un peligro gravísimo, del cual se quiere poner en guardia a otros que no los experimentaron directamente: no es tanto el deseo de justicia lo que, en este caso, mueve al testimonio, sino el comprenderse a sí mismo como representante de una comunidad humana que quiere protegerse de la amenaza de la deshumanización».¹³

Precisamente, por ello, hay una estrecha relación, o, mejor dicho, un nexo indisoluble entre ética y memoria.¹⁴

1.2. Irrupción de un mal absoluto e incomprensible en el pensar filosófico y religioso de algunas voces judías

El pensar filosófico igualmente no podía quedar indiferente al escándalo del mal que significa el acontecimiento de Auschwitz. Los conceptos tradicionales se ven alterados: tanto las preguntas como las respuestas conocidas ante el mal se ven profundamente afectadas y redimensionadas. Para Susan Neiman, «Auschwitz rebasó cualquier expectativa. Lo imposible se hizo realidad».¹⁵ Siempre ha existido violencia del ser humano contra otros seres humanos, pero la magnitud y horror de los campos de concentración y exterminio no tienen precedentes semejantes en la historia que conocemos. «Auschwitz fue devastador desde un punto de vista conceptual porque reveló una posibilidad en la naturaleza humana que esperábamos no

¹² Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación*, 49.

¹³ Irene Kajon, *El pensamiento judío del siglo XX. Cinco biografías intelectuales* (Buenos Aires: Lilmod, 2007), 23.

¹⁴ Joan-Carles Mèlich, *Ética de la compasión* (Barcelona: Herder, 2010), 153-168.

¹⁵ Susan Neiman, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía* (México: FCE, 2012), 321.

ver».¹⁶ Lo inédito de los males y daños causados a la humanidad en estas circunstancias constituyen un desafío que desborda toda comprensión razonable. «Lo que pareció devastado (...) por Auschwitz fue la posibilidad misma de una respuesta intelectual. El pensamiento quedó paralizado, pues los medios de la civilización se vieron tan desamparados para enfrentarse al evento como lo fueron para prevenirlo».¹⁷ Por su sin sentido, por un sufrimiento incapaz de tener algún valor, por su novedad radical y extrema crueldad, se habla con razón de un mal absoluto.

Se ha vinculado la emergencia de un mal inédito, absoluto, con el surgimiento y desarrollo de los totalitarismos conocido a lo largo del siglo XX. Quizá quien más ha profundizado en esto es la filósofa judía Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*¹⁸. En esta obra señala:

«Y si es verdad que en las fases finales del totalitarismo éste aparece como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podríamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal».¹⁹

En este contexto, de consolidación del totalitarismo, los campos de concentración y exterminio emergen como «laboratorios especiales para realizar su experiencia de dominación total».²⁰ Estos campos, los *Lager* –que conoce Europa– son manifestación preclara de ese mal absoluto antes referido y se convirtieron sin duda en la institución tal vez más expresiva del poder totalitario.

«El auténtico horror de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más efectivamente aislados del mundo de los vivos que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido. Aquí el homicidio es tan im-

16 Neiman, *El mal en el pensamiento moderno*, 324-325.

17 *Ibid.*, 327-328.

18 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza, 2018), 607-616 (Cf. Cap. 12: *El totalitarismo en el poder*, 531-616).

19 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 27.

20 *Ibid.*, 535.

personal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición...”.²¹

Se impone con toda evidencia un mal radical, donde todo está permitido. En efecto, es un hecho que en estos campos «no existen normas políticas, ni históricas ni simplemente morales», sino «el todo o nada».²² Son lugares o, mejor, no-lugares, los *lager*, donde como nunca en la historia humana se hace realidad el «principio nihilista» en que «todo es posible» y «todo está permitido»²³: la tortura, la violencia, el asesinato, la muerte, el aniquilar un cuerpo hasta hacerlo literalmente humo que se desvanece en el aire.

Asimismo, la filósofa judía hace ver que lo que no está permitido es recordar, dejar huellas a fin de reconstruir memoria en el futuro. En definitiva, no hay derecho a la memoria ni a recordar a los muertos: se suprime no sólo todo vestigio, sino todo testigo: «cuando ya no quedan testigos, no puede haber testimonio».²⁴ Puntualiza Arendt que «hasta ahora el mundo occidental, incluso en sus épocas más oscuras, siempre otorgó al enemigo muerto el derecho a ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres)».²⁵ Rompiendo con esta humana y ancestral tradición, los nazis intentaron con todos los medios a su alcance borrar toda huella de los asesinatos masivos y hasta llegar a negar la muerte misma. En suma...

«los campos de concentración tornaron la muerte en sí misma anónima (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca había existido».²⁶

21 *Ibid.*, 595-596.

22 *Ibid.*, 596.

23 *Ibid.*, 592.

24 *Ibid.*, 606.

25 *Ibid.*, 607.

26 *Ibid.*

No sólo se niega la muerte misma, sino que haya personas, con rostro y nombre, muertas. A propósito de esto, Joan-Carles Mèlich cita a Vasili Grossman, en su novela *Vida y destino* cuando narra que...

«el *Scharführer* Elf exige que a los cuerpos se les llame *Figuren*, cien figuras, doscientas figuras, pero Rozemberg los llama: personas, hombre asesinado, niño ejecutado, viejo ejecutado (...) los llama así en voz baja, de lo contrario el *Scharführer* descargaría nueve gramos de metal contra él».²⁷

Son los signos de la lógica de la crueldad y de sus procedimientos. Mèlich comenta que...

«en la cultura occidental el siglo XX ha dado muestras de esta lógica de la crueldad. Auschwitz es su muestra más terrible, su símbolo más perverso. Según ella en Auschwitz no mueren “seres humanos”, seres con nombre propio, seres corpóreos, seres que nacen, que aman, que sufren. No son exterminados nombres propios en el *Lager*, sino números, figuras, y nadie debería tener mala conciencia por ello. En esto consiste, a grandes rasgos, la operación del procedimiento lógico».²⁸

Con todo, se trata de una crueldad y de un mal radical que excede a toda comprensión humana racional.

Theodor Adorno, abordando también esta problemática, sugiere que tras Auschwitz la afirmación de la positividad de la existencia pierde consistencia y que incluso se puede ver como «una charlatanería, una injusticia para con las víctimas».²⁹ Coincidiendo de alguna manera con el análisis que hemos reseñado de Arendt sobre la radicalidad de la muerte experimentada y negada en el Lager, Adorno señala que «con el asesinato administrativo de millones, la muerte se convirtió en algo que nunca había sido todavía de temer así (...) El genocidio es la integración absoluta (...) hasta que literalmente se los extermina. Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como la muerte».³⁰ Con todo lo conocido y documentado

27 Joan-Carles Mèlich, *Lógica de la crueldad* (Barcelona: Herder, 2014), 131.

28 Mèlich, *Lógica de la crueldad*, 133. En la misma línea conceptual, ver también Joan-Carles Mèlich, *La lección de Auschwitz* (Barcelona: Herder, 2004), 23-24.

29 Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa* (Madrid: Akal, 2005), 331.

30 Adorno, *Dialéctica Negativa*, 332.

de los campos de exterminio, Theodor Adorno asevera que «Hitler ha impuesto a los hombres... un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido».³¹ Joan-Carles Mèlich comenta con razón que «la gran diferencia entre el imperativo categórico de Kant y el nuevo imperativo categórico de Adorno es que el de este último no lo dicta la razón pura práctica sino la experiencia. Nace de una experiencia, de una experiencia concreta, histórica, la *experiencia del horror*».³² En definitiva, «Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura»³³ dada la innegable emergencia de ese «mal absoluto»³⁴ y persistencia del mal radical –destacado asimismo por Hannah Arendt– que ha impactado trágicamente a nuestra historia contemporánea. Y todo ese mal absoluto o radical manifestado por el odio del otro hombre. Como lo expresa muy bien Levinas en la dedicatoria de su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*:

«A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacionalsocialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo».³⁵

En la línea de estos pensadores estamos ante el fracaso de una tradición filosófica, ética, estética y tecno-científica y, en suma, cultural. Persiste la pregunta que sigue abierta ¿Cómo hacer filosofía después de Auschwitz? «Para no pocos filósofos del siglo XX, la barbarie nazi, los campos de concentración y la maldad organizada, aun pudiendo ser interpretados como resultantes de la libertad humana, inciden en las cuestiones típicas de la teodicea».³⁶ Y, sobre todo, surge también la pregunta en torno a ¿cómo hacer teolo-

31 *Ibid.*, 334.

32 Joan-Carles Mèlich, *Ética de la compasión* (Barcelona: Herder, 2010), 134. La cursiva es del autor.

33 Adorno, *Dialéctica Negativa*, 336.

34 *Ibid.*, 335.

35 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 7.

36 Enrique Bonete P. ed., *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales* (Madrid: Cátedra, 2017), 46; Richard J. Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica* (Buenos Aires: Lilmod, 2004).

gía después de Auschwitz? A juicio de Adorno, «después de Auschwitz, ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teológica, tiene ningún derecho sin transformarse».³⁷

En relación a estas últimas preguntas, me detengo a continuación en Hans Jonas para quien además de la crisis ética, filosófica y cultural denunciada, está en juego y con mucha fuerza una comprensión teológica y religiosa. En un sorprendente y conmovedor análisis Hans Jonas nos entrega una profunda meditación sobre el mal y plantea la necesidad de repensar a Dios después de «Auschwitz» desde una perspectiva judía que, a nuestro modo de ver, se aproxima bastante al planteo de Levinas.³⁸ Constatando la experiencia de Auschwitz, Hans Jonas piensa críticamente respecto de toda teodicea.³⁹ Ninguna teodicea es adecuada si busca negar, disculpar o justificar la bruta realidad del mal que hemos conocido en los campos de concentración y exterminio. Nada de la antigua teología de la retribución judía puede, en consecuencia, dar una respuesta. En efecto, para Jonas nada de lo dicho antaño vale en estas nuevas circunstancias: «ni fidelidad o infidelidad, culpa y castigo, ni prueba, testimonio o esperanza en la redención (...) heroísmo o cobardía (...) En Auschwitz, donde también se aniquilaron a los niños, no se tenía conciencia de todo ello».⁴⁰

Se aniquiló a millones de judíos sin razón, simplemente porque sí... ¿Cómo Dios pudo permitir semejante tragedia? Pregunta que, en el caso del judío, que cree que este mundo ha sido creado por Dios y que permanece como el espacio donde se manifiesta la justicia y la redención divina, adquiere una particular relevancia. Para el judío, «Dios es en primer lugar el Señor de la *Historia* y por

37 Adorno, *Dialéctica negativa*, 336.

38 Cf. Fredy Parra, «El mesianismo según Emmanuel Levinas», *Veritas* 49 (2021): 93-112. Se puede ver especialmente el apartado sobre los fundamentos creacionales del mesianismo cuando se expone la visión de Levinas sobre la creación ex nihilo en relación con la teoría del *tzim-tzum*, la *contracción* de Dios al crear.

39 Hans Jonas, «El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Barcelona: Herder, 1998), 195-212. Ver también la edición francesa seguida de un ensayo de Catherine Chaliel publicada en 1994: Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Suivi d'un essai de Catherine Chaliel* (Paris: Payot & Rivages, 1994).

40 Jonas, «El concepto de Dios después de Auschwitz», 197.

eso, también para el creyente, “Auschwitz” pone en cuestión todo el concepto tradicional de Dios (...) ¿Qué clase de Dios pudo permitir esto?»⁴¹, se pregunta Hans Jonas, cuya madre también fue exterminada en Auschwitz. Para responder a estos interrogantes, Jonas acude finalmente a la idea central de la Cábala judía sobre la *contracción* (*tzimtzum*) de Dios al crear este mundo: «más bien para que pueda existir el mundo, Dios renuncia a su propio ser; se despoja de su divinidad para volver a recibirla de la odisea del tiempo, cargada con la cosecha ocasional de experiencias temporales imprevisibles».⁴² Para dejar lugar al mundo Dios, el Infinito, debió contraerse en sí mismo dejando así que surgiera el espacio para el mundo creado. Desde la misma creación en que libremente se contrae para dejar que exista lo creado, y ya en el origen, creación desde la nada, acontece una autolimitación de Dios.

El desarrollo de la vida trajo consigo la limitación, la mortalidad de las creaturas; la evolución de un mundo a la vez bueno y finito. Con el ser humano irrumpen inexorablemente la libertad, la conciencia y el saber. Con todo, Dios se convierte en un Dios sufriente y preocupado. Jonas habla de un Dios que sufre, pero no en la línea del significado cristiano de un Dios que sufre en relación con la cruz. Manifiesta que «la relación de Dios con el mundo incluye un sufrimiento *desde el momento de la Creación*, y ciertamente desde el de la creación de los seres humanos».⁴³ Dios sufre con/por los seres humanos, por las frustraciones que le causan.

En estrecha relación con el Dios sufriente surge el concepto de un Dios que «*está preocupado*, o sea un Dios que no está alejado, separado y cerrado en sí mismo, sino involucrado en aquello por lo que se preocupa».⁴⁴ Dios se preocupa por sus creaturas, es cuidador, ciertamente pero no como brujo que resuelva todo lo que lo preocupa.

41 *Ibid.*, 198. Cursiva del autor.

42 *Ibid.*, 199.

43 *Ibid.*, 203, cursiva del autor.

44 *Ibid.*, 205. Cursiva del autor.

«El Dios cuidador no es un mago»,⁴⁵ insiste. En este contexto, la declaración más elocuente y provocativa del argumento de Jonas es que Dios no es omnipotente. No podemos, a su juicio, mantener la antigua doctrina de «un poder divino absoluto e ilimitado».⁴⁶ Conocemos la bondad divina y la podemos comprender y apreciar. Ante la existencia del mal y del escándalo incomprensible que siempre produce, ¿cómo armonizar los atributos de omnipotencia, bondad absoluta y comprensibilidad de Dios? ¿Cuáles de estos atributos son verdaderamente necesarios para una adecuada concepción de Dios?, del Dios que ha mostrado la tradición bíblica. En medio del inmenso mal que se presenta en el mundo, Jonas resuelve el problema renunciando a la noción de omnipotencia. Si Dios ha de ser comprensible en el mundo entonces su ser bueno debe ser compatible con la existencia del mal y sólo puede serlo si no es omnipotente; sólo de este modo podemos seguir sosteniendo que Dios es comprensible y bueno y que, sin embargo, existe el mal en el mundo.⁴⁷ De hecho, durante las atrocidades de Auschwitz, «Dios permaneció en silencio (...) no intervino porque no quiso, sino porque no pudo»,⁴⁸ porque no es omnipotente, en el sentido de un poder total –y mágico– que puede alterar e intervenir sin respetar la autonomía de lo que el mismo ha creado. En suma, el Dios cuidador y preocupado ha creado seres libres, deja hacer a los actores correspondientes, «haciendo así que lo que le preocupa esté en manos de ellos».⁴⁹ Y todo ello con la convicción de que nos ha sido revelada la *Toráh*, que muestra la «voluntad» de Dios, «sus mandamientos y leyes»,⁵⁰ las cuales pueden orientar el camino hacia un mundo más conforme a esa voluntad divina.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 Cf. *Ibid.*, 207-211.

48 *Ibid.*, 209.

49 *Ibid.*, 205.

50 *Ibid.*, 207-208.

2. Levinas, el mal y la crisis definitiva de la teodicea

Recogemos en este apartado la reflexión levinasiana más sistemática en torno al mal. En conexión con la problemática anterior a finales de la década de los setenta y comienzo de los ochenta, Levinas escribió dos ensayos en los que aborda directamente el problema del mal: *Transcendence et mal* (1978)⁵¹ y *El sufrimiento inútil* (1982).⁵²

2.1. El mal como exceso y su radical inintegrabilidad

En el artículo *Transcendence et mal* de 1978, dialogando con Philippe Nemo,⁵³ Levinas destaca tres notas fundamentales del mal y que se constituyen en premisas básicas para oponerse luego a toda teodicea. En primer lugar, el mal como exceso. No se trata de cuantificar el mal o de medir la intensidad de tal o cual mal experimentado por los sujetos. «El mal es un exceso en su esencia (quiddité) misma (...) la ruptura con lo normal y lo normativo, con el orden, con la síntesis, con el mundo constituye ya su esencia cualitativa». ⁵⁴ Lo que quiere expresar Levinas con la idea de exceso es que el mal se padece como algo que no se puede comprender ni racionalizar. Considerando lo anterior, «el sufrimiento en tanto que sufrimiento no es sino una manifestación concreta y cuasi sensible de lo inintegrable, de lo injustificable. La ‘cualidad’ del mal es esta *inintegrabilidad* misma». ⁵⁵ Es más, «el mal no es sólo lo inintegrable, es también la inintegrabilidad de lo inintegrable». ⁵⁶ Agrega Levinas:

51 Adaptación de una conferencia presentada el 10 de julio de 1978 y publicado el mismo año en el número 41 de *Le Nouveau Commerce* y que aparece recopilado ocho años después en el libro de Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: J. Vrin, 1986), 189-207.

52 Emmanuel Levinas, *El sufrimiento inútil*, texto publicado inicialmente en el *Giornale di Metafisica*, número 4, en 1982 y que aparece años después en el libro *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre* (Paris: Bernard Grasset, 1991), edición en español: Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-Textos, 1993), 115-126 (aquí seguimos esta última traducción).

53 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris: Grasset, 1978).

54 Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: J. Vrin, 1986), 197.

55 Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 197.

56 *Ibid.*, 197-198.

«En el aparecer del mal, en su fenomenalidad originaria, en su *cualidad*, se anuncia una *modalidad* (...): el no hallar un lugar, (...) una contra-naturaleza, una monstruosidad, lo que es de por sí perturbador y extraño. ¡Y en ese sentido la trascendencia!». ⁵⁷ El lituano se refiere aquí a la «trascendencia» del mal porque, en sí mismo, el mal se experimenta sufriendolo, pero a la vez escapa a toda categorización y conceptualización.

Una segunda nota que caracteriza al mal es su intencionalidad: «El mal me alcanza como si me buscara; me afecta como si alguien estuviera actuando en mi contra (...) como si se actuara con malicia, como si hubiera alguien detrás», ⁵⁸ comenta nuestro pensador. Soy y puedo ser víctima del mal... que sufro y experimento. Aquí hunde sus raíces precisamente el riesgo de la teodicea que surge por esa constatación, por suponer una intencionalidad de otro, de alguien, o, finalmente, de un Dios que puede llegar a permitir el mal. Ahora bien, como ya se ha dicho debemos evitar la justificación del mal y del sufrimiento y, por consiguiente, también la seducción de toda teodicea. Cualquier intento de racionalización filosófica o religiosa puede conducir a una indebida legitimación del mal.

Una tercera nota es la experiencia del horror del mal. «El mal me afecta en mi horror del mal revelando así (...) mi asociación con el Bien». ⁵⁹ Y añade: «el exceso del mal por el cual es un excedente en el mundo, es también nuestra imposibilidad de aceptarlo. La experiencia del mal sería por consiguiente también nuestra espera del bien». ⁶⁰ El horror del mal me impulsa a una respuesta ética auténtica ante el mal que padecen los otros: «el rostro del otro cuestiona la suficiencia de mi identidad en tanto 'yo'; me somete a una responsabilidad infinita con respecto al otro (...) El horror del mal que apunta hacia mí deviene horror ante el mal en el otro hombre», ⁶¹

⁵⁷ *Ibíd.*, 198. *Cursivas del autor.*

⁵⁸ *Ibíd.*, 200.

⁵⁹ *Ibíd.*, 203.

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *Ibíd.*, 206.

lo que implica un «descubrimiento del Bien que no es una simple inversión del Mal, sino una elevación. Bien que no complace, sino que ordena y prescribe»⁶², afirma Levinas. En definitiva, tal descubrimiento del Bien me impulsa a actuar inexcusablemente contra todo mal evitando a otros la experiencia del horror.

En relación con esta inintegrabilidad del horror del mal y desde una experiencia vivida y sufrida, Primo Levi, con toda razón testimonia que «lo que ocurrió en Auschwitz no puede comprenderse ni tampoco, quizá, *debe* comprenderse». ⁶³ En realidad, las palabras y los hechos conocidos en la persecución nazi y en la maquinaria aniquiladora «no deben ser comprendidas: son palabras y obras extra-humanas o, mejor dicho, contra-humanas, sin precedentes históricos, difícilmente comparables a los actos más crueles de la lucha biológica por la existencia». ⁶⁴

2.2. El sufrimiento inútil

Retomando este crucial asunto en su artículo *Sufrimiento inútil*,⁶⁵ a comienzos de los años ochenta, Levinas reflexiona que tras Auschwitz, las dos guerras mundiales, Hiroshima, los totalitarismos de izquierda y de derecha del siglo XX, el estalinismo y el hitlerismo, el genocidio de Camboya..., no hay duda que estamos viviendo la época de la crisis definitiva, o mejor, del fin de la *teodicea*, sea secular o religiosa: «El hecho más revolucionario de nuestra conciencia del siglo XX (...) es quizá la destrucción de todo equilibrio entre la teodicea explícita e implícita del pensamiento occidental y las formas

⁶² *Ibíd.*

⁶³ Primo Levi, *Vivir para contar. Escribir tras Auschwitz* (Barcelona: Alpha Decay, 2009), 60, y añade: «Me explico: "comprender" un propósito o un comportamiento humano significa (también etimológicamente) contenerlo, contener a su autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Ahora bien... nunca lograremos, ningún hombre normal logrará jamás identificarse, ni que sea por un solo instante, con los repugnantes ejemplares humanos (Himmler, Goering, Goebbels, Eichmann, Höss, entre otros muchos)».

⁶⁴ Levi, *Vivir para contar. Escribir tras Auschwitz*, 61.

⁶⁵ Emmanuel Levinas, "El sufrimiento inútil", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-textos, 1993), 115-126.

que el sufrimiento y su mal han adoptado en el propio desarrollo de este siglo»,⁶⁶ siglo que, como nunca, ha experimentado el horror del mal.

Levinas se pregunta «si la teodicea (...) consigue preservar la inocencia de Dios o salvar la moral en nombre de la fe, si consigue hacer soportable el sufrimiento».⁶⁷ Esta tendencia de hacer aceptable el sufrimiento dándole un cierto sentido marcó la conciencia europea e, incluso, más allá de la esfera religiosa y teológica «persistió en el seno del progresismo ateo, confiando ahora en la eficacia del Bien, inmanente al ser y destinado a triunfar ostensiblemente, por el simple juego de las leyes naturales e históricas, sobre la injusticia, la guerra, la miseria y la enfermedad».⁶⁸ Es decir, se trata de una corriente que de algún modo se ha mantenido en el seno de la llamada filosofía del progreso que ha conocido y difundido la modernidad occidental. Ahora bien, ningún bien ulterior podrá reparar el dolor, el sufrimiento, o las vidas que se han destruido con el genocidio de Auschwitz y con las tragedias del siglo. Nada, menos la ilusión de un bienestar futuro puede justificar el sufrimiento o la aniquilación de una generación presente.

Cuando habla del mal, nuestro autor se refiere a algo muy parecido a ese mal absoluto y radical ya analizado por Arendt, y evocado igualmente por Jonas y por Adorno, un mal «que ninguna razón limita, merced a la exasperación de una razón que se ha convertido en política y se ha desprendido de toda ética»,⁶⁹ un mal cuyo paradigma es el intento de aniquilamiento de los judíos. «El Holocausto del pueblo judío bajo el imperio de Hitler se presenta como el paradigma de ese sufrimiento humano gratuito, en donde el mal aparece en su horror diabólico (...) La desproporción entre el sufrimiento y toda teodicea se manifiesta en Auschwitz con cla-

66 Levinas, *Entre nosotros*, 121. Ver Achille Mbembe, *Brutalismo* (Barcelona: Paidós, 2022).

67 Levinas, *Entre nosotros*, 120.

68 *Ibid.*, 121.

69 *Ibid.*

ridad cegadora»,⁷⁰ afirma el lituano. Se trata de un acontecimiento que sin duda «“da a pensar” o “impide pensar” a los filósofos».⁷¹ Y aquí, a propósito de «esta catástrofe de lo humano y de lo divino», Levinas retoma el análisis del pensador judío canadiense Émil Fackenheim quien destaca precisamente la singularidad particular de la sinrazón absoluta del genocidio de los judíos caracterizado esencialmente por constituir «una aniquilación por la aniquilación, la masacre por la masacre».⁷² De todos modos, la fe en Dios –no obstante, su ausencia– sigue siendo irrenunciable después de Auschwitz. Levinas piensa que:

«Renunciar, después de Auschwitz, a ese Dios ausente de Auschwitz (...) sería como coronar la empresa criminal del nacionalsocialismo que pretendía la aniquilación de Israel y el olvido del mensaje ético de la Biblia, del que el judaísmo es el portador y cuya historia multimilenaria prolonga concretamente su existencia como pueblo».⁷³

Historia y tradición donde el *no matarás* y el dejar que el otro/a viva, y plenamente, es lo principal de la Ley y de la experiencia religiosa judía.⁷⁴

70 *Ibid.*, 122.

71 Y en nota Levinas recuerda que Maurice Blanchot escribió: «¿Cómo filosofar, como escribir con el recuerdo de Auschwitz, de aquellos que quizá nos exhortan en notas enterradas cerca de los hornos crematorios?: “Sabed lo que ha pasado, no lo olvidéis”, y al mismo tiempo, “Nunca lo sabréis”». *Ibid.*, nota 5.

72 Fackenheim escribe: «El genocidio nazi del pueblo judío no tiene precedente en la historia judía. Tampoco lo tiene fuera de esa historia. Incluso los genocidios consumados difieren del Holocausto nazi en dos aspectos: pueblos enteros han sido asesinados por razones (pavorosas, en cualquier caso) como la conquista del poder, de un territorio, de la riqueza (...) Las masacres de los nazis son la aniquilación por la aniquilación, la masacre por la masacre, el mal por el mal (...) Pero aún más única que el propio crimen fue sin duda la situación de las víctimas. Los albigenses murieron a causa de su fe creyendo hasta la muerte que Dios tenía necesidad de mártires. Los cristianos negros fueron masacrados por su raza, pero eran capaces de encontrar su consuelo en una fe que no estaba en cuestión. Los más de un millón de niños judíos masacrados en el Holocausto nazi no murieron ni a causa de su fe ni por razones ajenas a la fe judía, sino a causa de la fidelidad de sus abuelos, que les había convertido en niños judíos». Émil Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia* (Verdier, 1980), 123-124, ap. Levinas, *Entre nosotros*, 122. Se puede ver también en Émil Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia* (Salamanca: Sígueme, 2002), 95-96.

73 Levinas, *Entre nosotros*, 123.

74 Cf.: Emmanuel Levinas, «“La asimetría del rostro”, Entrevista de F. Guwy», en *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, ed. Andrés Alonso Martos (Valencia: PUV, Universitat de Valencia, 2008), 21-22; Francois Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens* (Arles: Babel, 1996), 115; Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (Madrid: Síntesis, 2005), 247; Emmanuel Levinas, *Escritos inéditos 1, Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio*

En definitiva, la pretensión de la teodicea como esfuerzo teórico por justificar lo injustificable, legitimar la irracionalidad absoluta del mal y del sufrimiento intolerable del otro, es finalmente inmoral. Para Levinas, «la justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad».⁷⁵ En ningún caso se puede justificar el sufrimiento del otro y de otros(as), lo que sí corresponde hacer es resistir al mal, en toda circunstancia, y siempre enfrentar y luchar incansablemente contra las diversas formas de mal que causan el sufrimiento de los otros. La negatividad del mal no tiene sentido y alude, en definitiva, a un «*sufrimiento inútil*», sufrimiento, que en sí mismo carece de sentido. Y precisa el lituano que «intrínsecamente, el sufrimiento sea inútil, que sea “para nada”, tal es lo mínimo que de él se puede decir».⁷⁶ No es posible ni legítima ninguna racionalización o teodicea explicativa que pretenda justificar el mal experimentado y conocido, sobre todo en y desde *Auschwitz*. En el Holocausto del pueblo judío, que a juicio de Levinas, «se presenta como el paradigma de ese sufrimiento humano gratuito»,⁷⁷ el daño se impuso con toda su crueldad cuestionando los cimientos de toda teodicea o filosofía legitimadora. Los intentos por explicar tal horror acudiendo a los argumentos de pecados cometidos por las víctimas inocentes hacen imposible toda explicación razonable desde cualquier aproximación filosófica o religiosa: «el dolor en toda su malignidad y sin mezcla, sufrimiento en vano. Esto hace imposibles y odiosos todos los pensamientos o declaraciones que explicarían el sufrimiento por los pecados de quienes sufrieron o murieron».⁷⁸

y *notas filosóficas diversas* (Madrid: Trotta, 2013), 225; Emmanuel Levinas, *De l'unicité* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2018), 47-50.

⁷⁵ Levinas, *Entre nosotros*, 123.

⁷⁶ *Ibid.*, 116. Donatella Di Cesare comenta al respecto: «Con todo, al sufrimiento así descrito le falta otro adjetivo, capaz de hacer que se capte todo su insoportable dramatismo. Es el adjetivo que le añade Levinas: inútil. El exceso no es sólo cuantitativo: en su exceso, dicho sufrimiento escapa a toda síntesis, descompone cualquier orden. No es asumible. El ‘sufrimiento inútil’, el sufrimiento por nada, es la negatividad del mal... El sufrir es puro padecer. Pero aquí el padecer no es el reverso del actuar. No es posible acercar el sufrimiento a la no-libertad. No es una degradación que golpee al ser humano limitando su acción. La pasividad del sufrimiento inútil es más pasiva que la receptividad. Porque es la exposición inerme a la lesión, es vulnerabilidad. Aquí el dolor no adquiere tintes de afectividad: es dolor en su pura malignidad. Mal irremisible». Donatella Di Cesare, *Tortura* (Barcelona: Gedisa, 2018), 137.

⁷⁷ Levinas, *Entre nosotros*, 122.

⁷⁸ *Ibid.*, 123.

En efecto, en los campos de exterminio, «se elimina a las víctimas inocentes, sólo culpables de *ser*».⁷⁹ Bastaría con pensar en todos los millones de inocentes y especialmente en el millón de niños asesinados.

En todo caso, la alternativa no es abandonar la fe, cediendo tanto al fatalismo insuperable como a la no creencia, o a toda posición nihilista o dualista. De lo que sí se trata es de pensar, y, sobre todo, vivir de manera diferente la fe y la esperanza: en definitiva, «con una fe más difícil que nunca, una fe sin teodicea» asevera Levinas⁸⁰ apelando a la adultez en la fe, a las potencialidades y a «los recursos del yo en cada uno y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre, a su compasión, que es un sufrimiento no inútil (o amor)»,⁸¹ a la responsabilidad ante el otro en medio de los males inadmisibles. Por el contrario, «todas las teodiceas encuentran su razón de ser en hacer comprensible algo que es, de hecho, gratuito y sin-sentido. Invocar una teodicea para explicarlo es una manera de eludir nuestra responsabilidad por el sufrimiento del “otro”».⁸² Lo que sí corresponde, cabe insistir, es profundizar en una fe adulta asumiendo, en palabras de Levinas, que «la manera divina de aliviar la miseria consiste en la no intervención de Dios. La verdadera correlación entre el hombre y Dios depende de una relación de hombre a hombre, en la que el hombre asume la responsabilidad plena, como si no hubiese Dios con quien contar».⁸³ Y, sin duda, junto con lo señalado se trata de aliviar, auxiliar, acompañar al que sufre y resistir en toda circunstancia el mal y los males, actuar

79 Joan-Carles Mèlich, *Filosofía de la finitud* (Barcelona: Herder, 2012), 109.

80 Levinas, *Entre nosotros*, 124.

81 *Ibid.*, 124. Me permito remitir a Parra, «El mesianismo según Emmanuel Levinas», 93-112.

82 Nil Santiañez, *Del mal y sus signaturas* (Barcelona: Alpha Decay, 2020), 186. El mismo autor antes ha comentado que para Levinas «el sufrimiento no puede ser captado por la razón. Consecuentemente, está más allá de toda comprensión; de algún modo, es indecible. En relación con esa resistencia a la racionalización, al entendimiento y a la representación, todo sufrimiento perturba y es perturbación en sí misma» (Santiañez, *Del mal y sus signaturas*, 185).

83 Emmanuel Levinas, «El laicismo y el pensamiento de Israel», en *Los imprevistos de la historia* (Salamanca: Sígueme, 2006), 175-176; «La Laïcité et la pensée d'Israël», en *La Laïcité*, ed. A. Audibert (Paris, 1960), 50 (45-58); *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme* (Paris: Albin Michel, 3ª ed. 1976), 31-38.

éticamente procurando una cultura más humana y como lo ha reiterado una y otra vez Levinas: hacer «todo para que el otro viva».⁸⁴

Para ir concluyendo, podemos evocar el comentario que hace Levinas de la novela del escritor judío ruso Vasili Grossman, *Vida y Destino*. Tanto el horror hitleriano como estalinista atestiguan «un mundo que no es ya un lugar. Mundo inhabitable en el abismo de su deshumanización: hundimiento de la base misma de la civilización europea. Mundo inhabitable de personas degradadas, golpeadas en su dignidad, entregadas a la humillación, al sufrimiento, a la muerte».⁸⁵ Pero, a pesar de todo ese horror insoportable hay esperanza junto a signos de una bondad humana que nunca desaparece:

«Siempre quedará la soberanía de esta bondad o de esta misericordia primordial y a la que el mal no podrá vencer –bondad descubierta en la tormenta, signo de un Dios todavía inaudito, pero que, sin prometer nada, tendría su sentido más allá de las teologías de un pasado sacudido hasta el ateísmo–: esta sería quizá la conclusión de *Vida y destino*».⁸⁶

Y de esto da testimonio un personaje marginal de la novela llamado Ikonikov... a quien se atribuyen estas palabras extraordinarias en medio del dolor y de la persecución reinantes:

«Existe... la bondad humana en la vida de todos los días. Es la vida de una anciana que, en el borde del camino, le da un trozo de pan a un presidiario que pasa, es la bondad de un soldado que tiende su cantimplora a un enemigo herido, la bondad de la juventud que tiene piedad de la vejez, la bondad de un campesino que oculta en su granero a un anciano judío (...) Esta bondad privada de un individuo para con otro individuo es una bondad sin testigos, una pequeña bondad sin ideología (...) Se podría calificar de bondad sin pensamiento (...), la historia del hombre es el combate del mal que pretende aplastar el minúsculo grano de humanidad. Pero si incluso ahora lo humano no ha sido matado en el hombre, entonces el mal no vencerá jamás».⁸⁷

84 Emmanuel Levinas, *Transcendence et Intelligibilité. Suivi d'un entretien* (Geneve: Labor et Fides, 1984), 41. Me permito remitir a Parra, «Ausencia y presencia de Dios después de Auschwitz...», 9-28.

85 Emmanuel Levinas, *En la hora de las naciones. Lecturas talmúdicas, ensayos y conversaciones* (Salamanca: Sígueme, 2019), 118.

86 Levinas, *En la hora de las naciones*, 120.

87 *Ibid.*, 122.

3. Reflexiones conclusivas

Levinas rechaza claramente todo empeño en racionalizar y legitimar el mal, y, en consecuencia, se distancia de todo discurso justificador del horror del sufrimiento y de toda teodicea sea de índole secular o religiosa. Al mismo tiempo, expresa su confianza en un Dios que funda y respeta nuestra libertad y capacidad de responder como adultos en la fe. Adultez que se manifiesta escuchando y atendiendo su revelación sin olvidar que «Dios es recibido en el cara-a-cara ético con el otro hombre y en la obligación para con el prójimo».⁸⁸

El lituano coincide en lo fundamental con lo señalado por Hans Jonas. Ambos estarán de acuerdo en la importancia de la Ley (*Toráh*) como mediación entre Dios y el ser humano y como base donde hunde sus raíces la eticidad y, por tanto, fundamento de toda responsabilidad. En fin, *Auschwitz* con su secuela de horror y desgracia pone en cuestión el concepto mismo de Dios e interpela radicalmente a la libertad humana. En consecuencia, se trata de profundizar en una fe adulta asumiendo como ya se ha dicho, en palabras de Levinas, que...

«la manera divina de aliviar la miseria (los dolores y sufrimientos...) consiste en la no intervención de Dios. La verdadera correlación entre el hombre y Dios depende de una relación de hombre a hombre, en la que el hombre asume la responsabilidad plena, como si no hubiese Dios con quien contar».⁸⁹

Los seres humanos, y sólo ellos, son responsables de los males que existen en el mundo y tienen, en consecuencia, la suprema obligación de combatirlo permaneciendo fieles al Dios que sufre preocupado de su creación, especialmente de la misma humanidad. Con su planteo Levinas quiere, en definitiva, valorar y subrayar la libertad y responsabilidad humanas. Con la creación Dios ha permitido

⁸⁸ Emmanuel Levinas, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos* (Buenos Aires: Lilmod, 2006), 218-219.

⁸⁹ Levinas, «El laicismo y el pensamiento de Israel», 175-176; «La Laïcité et la pensée d'Israël», 50 (45-58).

que existan el mundo y su devenir, la vida y sus creaturas. Ahora le toca al ser humano asumir su libertad y responderle a Dios, en justicia y santidad, conforme a la *Toráh*.

Al reflexionar sobre la cuestión del mal Levinas asevera que precisamente en su esencia el mal es un exceso, lo absolutamente injustificable y que, con todo, representa «la inintegrabilidad de lo inintegrable». En relación con esta inintegrabilidad del horror del mal y desde una experiencia vivida y sufrida se hace evidente que lo ocurrido en todos los *Auschwitz* de la historia es de suyo incomprensible y nuestro deber no es intentar comprenderlo, con el riesgo de legitimarlo, sino resistir a toda repetición de las tragedias conocidas y hacer todo lo posible para superar el mal. Ser testigos y dar testimonio de una fe adulta es inseparable de una memoria del sufrimiento ajeno y de toda injusticia que atenta contra la dignidad humana.

El argumento levinasiano coincidirá asimismo con Hannah Arendt sobre la noción de mal absoluto, un mal cuyo paradigma es el intento de aniquilamiento de los judíos, e igualmente con Theodor Adorno sobre el fracaso de la cultura (occidental), o, sobre la necesidad de la transformación de toda ética, de toda filosofía y de toda teología, a partir de *Auschwitz*.

Ante el escándalo del mal y de los males se trata de pensar y, especialmente, de asumir la experiencia religiosa y espiritual apelando a la adultez en la fe: «con una fe más difícil que nunca, una fe sin teodicea» (Levinas) haciéndose cargo del sufrimiento del otro/a, aliviando, auxiliando, acompañando al que sufre y resistiendo en toda circunstancia el mal y los males, actuando éticamente y procurando una ciudad más humana haciendo «todo para que el otro viva». ⁹⁰ Este hacerse cargo del sufrimiento del otro/a puede implicar, también y normalmente, un «sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre... que es un sufrimiento no inútil

90 Levinas, *Transcendence et Intelligibilité*, 41.

(o amor)»,⁹¹ es decir, se trata de vivir el amor y la misericordia de un modo insoslayable en medio de los acontecimientos complejos de la historia. Surge así un llamado a la responsabilidad infinita e intransferible como resistencia contra el mal indecible, comprometiéndose la propia vida en promover y defender la vida en toda circunstancia en el horizonte de un mundo más habitable, más justo y más alegre para todos y todas.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos, 2009.
- Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos, 2013.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza, 2018).
- Bernstein, Richard. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod. 2004.
- Bonete, Enrique, ed. *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*. Madrid: Cátedra, 2017.
- Bruchfeld, Stéphane y Paul A. Levine. *De esto contaréis a vuestros hijos... Un libro sobre el Holocausto en Europa, 1933-1945*. Estocolmo: Proyecto Historia Viva, 1998.
- Chalier, Catherine. *Levinas. L'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel. 1993.
- Derrida, Jacques y John D. Caputo. *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998.

91 Levinas, *Entre nosotros*, 124.

- Di Cesare, Donatella. *Tortura*. Barcelona: Gedisa, 2018.
- Fackenheim, Émil. *La presencia de Dios en la historia*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Gesché, Adolphe. *El Mal*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Hayoun, Maurice-Ruben. *Emmanuel Levinas, une introduction*. Paris: Pocket, 2018.
- Herzberg, Abel J. *Amor Fati. Siete ensayos sobre Bergen-Belsen*. Madrid: Siruela, 2021.
- Ingrao, Christian. *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*. Barcelona: Acantilado, 2020.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización Tecnológica*. Barcelona: Herder, 1994.
- Jonas, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz. Suivi d'un essai de Catherine Chalié*. Paris: Payot & Rivages, 1994.
- Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.
- Kajon, Irene. *El pensamiento judío del siglo XX: cinco biografías intelectuales*. Buenos Aires: Lilmod, 2007.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Península, 2014.
- Levi, Primo. *Vivir para contar. Escribir tras Auschwitz*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- Levinas, Emmanuel. «La asimetría del rostro, entrevista de F. Guwy». En *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Ed. Andrés Alonso Martos. Valencia: PUV, 2008.
- Levinas, Emmanuel. «Los derechos humanos y los derechos del otro». En *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 2011.
- Levinas, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Río Piedras, 1996.
- Levinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin, 1986.
- Levinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Revue Fontaine, 1947.

- Levinas, Emmanuel. *De l'unicité*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2018.
- Levinas, Emmanuel. *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Barcelona: Río Piedras, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976.
- Levinas, Emmanuel. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparrós, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *En la hora de las naciones. Lecturas talmúdicas, ensayos y conversaciones*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre el cautiverio y notas filosóficas diversas*. Madrid: Trotta, 2013.
- Levinas, Emmanuel. *Ethique et infini*. Paris: Fayard, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: Visor, 1991.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo XXI, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Madrid: Trotta, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Levinas, Emmanuel. *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

- Levinas, Emmanuel. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2016.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris, Le Livre de Poche, 2012.
- Levinas, Emmanuel. *Transcendance et Intelligibilité. Suivi d'un entretien*. Geneve: Labor et Fides, 1984.
- Levinas, Emmanuel. *Trascendencia e inteligibilidad. Seguido de una conversación*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Malka, Salomón. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta, 2006.
- Martos, Andrés Alonso, ed. *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Valencia: PUV, 2008.
- Mauer, Manuel. «Entre Atenas y Jerusalén. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas». En *Difícil libertad*, de Emmanuel Levinas. Buenos Aires: Lilmod, 2008.
- Mayer, Milton. *Creían que eran libres. Los alemanes, 1933-1945*. Barcelona: Gatopardo Ensayo, 2022.
- Mbembe, Achille. *Brutalismo*. Barcelona: Paidós, 2022.
- Mèlich Joan-Carles. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2012.
- Mèlich, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010.
- Mèlich, Joan-Carles. *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder, 2004.
- Mèlich, Joan-Carles. *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder, 2014.
- Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la Filosofía*. México: FCE, 2012.
- Nemo, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris: Grasset, 1978.
- Parra, Fredy. «Ausencia y presencia de Dios después de Auschwitz a través de la visión de Emmanuel Levinas». *Veritas* 55 (2023): 9-28.
- Parra, Fredy. «El mesianismo según Emmanuel Levinas». *Veritas* 49 (2021): 93-112.
- Parra, Fredy. «El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas». *Teología y Vida* L (2009): 565-598.

- Pelluchon, Corine. *Pour comprendre Levinas. Un philosophe pour notre temps*. Paris: Seuil. 2020.
- Poirié, Francois. *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Arles: Babel, 1996.
- Putnam, Hilary. *La filosofía judía, una guía para la vida*. Barcelona: Alpha Decay, 2011.
- Santiáñez, Nil. *Del mal y sus signaturas*. Barcelona: Alpha Decay, 2020.
- Scholem, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva. 1972.
- Sebbah, François-David. *Levinas*. Paris: Les Belles Lettres, 2000.
- Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Barcelona: Austral, 2015.
- Sucasas, Alberto. «Levinas por Levinas». En *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Ed. S. Malka. Madrid: Trotta, 2006.
- Sucasas, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- Susin, Luis Carlos. *O homen messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Urabayen, Julia. «Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas». En *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Ed. Andrés Alonso Martos. Valencia: PUV, 2008.
- Vázquez Moro, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1982.
- Wiesel, Elie. *Trilogía de la noche. La noche, el alba, el día*. Barcelona: Austral, 2018.
- Wright, Tamra. «Más allá del “Eclipse de Dios” . La Shoá en el pensamiento judío de Buber y Levinas». En *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*. Eds. Maurice Friedman, Matthew Calarco y Peter Atterton. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

Natural law: A legacy of *Veritatis Splendor*

MARÍA SOLEDAD PALADINO*

Universidad Austral - Facultad de Ciencias Biomédicas
(Instituto de Filosofía)

spaladino@austral.edu.ar

Recibido 11.06.2024/ Aprobado 20.07.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5640-734X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p195-224>

ABSTRACT

The encyclical of Saint John Paul II constitutes a milestone in the history of the Church: it is the first time that the Magisterium dedicated a document to address the doctrinal foundations of moral theology. The central teaching of *Veritatis Splendor* focuses on moral autonomy, whose metaphysical-theological foundation is natural law. While *Veritatis Splendor* provides a profound explanation of these foundations, it leaves room for further theological reflection on the role natural law plays in moral knowledge, that is, how humans can discern the demands of natural law in the pursuit of moral goodness.

This article outlines the key points of the metaphysical and theological foundation of natural law as participated theonomy, within the context of the controversy surrounding autonomous morality. It also delves deeper into understanding how natural law relates to moral knowledge, particularly by demonstrating the extent of participated theonomy.

Keywords: *Veritatis Splendor*; Natural Law; Practical Reason; Theonomy

La ley natural: el legado de *Veritatis Splendor*

RESUMEN

La encíclica de San Juan Pablo II constituye un hito en la historia de la Iglesia: es la primera vez que el Magisterio dedica un documento a abordar los fundamentos doc-

* La autora de esta contribución es Doctora en Teología por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). Es profesora adjunto en la Facultad de Ciencias Biomédicas de la Universidad Austral, e investigadora asociada del Instituto de Filosofía de la Universidad Austral. Actualmente realiza estudios sobre las cuestiones éticas relacionadas al uso de la Inteligencia Artificial en Medicina.

trinales de la teología moral. El núcleo de la enseñanza de *Veritatis Splendor* es la autonomía moral, concepto clave cuyo alcance se comprende a la luz de su fundamento metafísico-teológico, esto es, la ley natural. Aunque *Veritatis Splendor* proporciona una profunda explicación de tal fundamento, deja espacio para la reflexión teológica sobre el papel que juega la ley natural en el conocimiento moral, es decir, cómo el hombre puede discernir las demandas de la ley natural en la búsqueda del bien moral.

En el contexto de la controversia con la Moral Autónoma, este artículo ilustra las claves del fundamento metafísico-teológico de la ley natural como teonomía participada a la luz de *Veritatis Splendor*, y muestra el alcance de la teonomía participada reflexionando cómo la ley natural se relaciona con el conocimiento moral.

Palabras clave: *Veritatis Splendor*; Ley natural; Razón práctica; Teonomía

1. Natural Law in Contemporary Magisterium

Faced with the difficulty of finding in today's world a common denominator of moral principles shared by all individuals and responding to a request from Saint John Paul II to the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, Cardinal Ratzinger convened various catholic universities in November 2004 to collaborate in the study of the essential contents of natural moral law. Shortly after the beginning of his pontificate, Benedict XVI addressed the International Theological Commission highlighting the importance of natural law for understanding the foundation of rights rooted in the nature of the person and, as such, derived from the very will of God the creator.¹

Benedict XVI insisted on several occasions on the urgency of deepening our understanding of natural law in coherence with one of the main themes of his pontificate, namely, the need to expand the limits of human reason by surpassing «the self-imposed limitation of reason to the empirically falsifiable».² Indeed, only a metaphysical reason capable of addressing the questions of religion and ethics will allow us to recognize that «recognition and respect for natural law represents the foundation for a dialogue between

1 Pope Benedict XVI, *Speech to the Members of the International Theological Commission*, December 1, 2005.

2 Pope Benedict XVI, *Speech at the University of Regensburg*, September 12, 2006.

the followers of the different religions and between believers and non-believers.»³ In the Catholic tradition, natural law emerges as a fundamental prerequisite «to justify and describe the foundations of a universal ethic that is part of the great patrimony of human knowledge.»⁴ The International Theological Commission echoed Benedict XVI's call and, in 2009, published the document *In Search of a Universal Ethics: A New Look at the Natural Law*⁵.

In Caritas in Veritate, Benedict XVI also centers the theme: natural law is the ethical wisdom of humanity, a solid foundation for all cultural, religious, and political dialogue. Adherence to this law written in the hearts is the basis for all constructive social collaboration.⁶ In 2010, acknowledging the work done and urging its development to continue, Benedict XVI once again referred to natural law in his annual address to the International Theological Commission.⁷

Advocating for the recovery of natural law is nothing other than placing practical rationality at the center of reflection. Hence the perennial relevance of *Veritatis Splendor* thirty years after its publication. Indeed, as I will argue in this paper, the core that explains the internal unity, conceptual articulation, and doctrinal scope of the teaching of *Veritatis Splendor* is moral autonomy, which directly refers to practical rationality, whose metaphysical-theological foundation is natural law.

2. Veritatis Splendor and Moral Autonomy

Veritatis Splendor acknowledges that some positive demands in positions claiming moral autonomy belong to the best tradition

3 Pope Benedict XVI, *Message for the Celebration of the 40th World Day of Peace*, January 1, 2007.

4 Pope Benedict XVI, *Speech to the Participants of the Plenary Session of the International Theological Commission*, October 5, 2007.

5 International Theological Commission, *In Search of a Universal Ethics: A New Look at the Natural Law*, 2009.

6 Pope Benedict XVI, *Caritas in Veritate*, June 29, 2009, 59.

7 Pope Benedict XVI, *Speech to the participants of the plenary session of the International Theological Commission*, December 3, 2010.

of catholic thought. On the one hand, the rational, universally understandable, and communicable character of the moral norms corresponding to the realm of natural moral law, and on the other hand, reaffirming the internal character of the ethical demands that derive from that same law (no. 36). However, the theme of natural law is not simple. As a moral theory, natural law developed on two intimately related levels. There is the metaphysical-dogmatic level, in which natural law underpins the normative role of practical reason (or, the ultimate metaphysical foundation of moral autonomy), and there is the mode of interpreting the exercise of practical reason: how the subject can discern the moral value of their actions; namely, how natural law manifests in moral knowledge.

As the encyclical shows, moral autonomy was not always understood to be following Catholic doctrine. This explains the peculiarity of *Veritatis Splendor* in harmonizing a propositional dimension – in which it seeks to expose the theological justification of the fundamental elements of Christian morality – with a discerning consideration regarding some theological currents whose interpretations of Christian morality are not compatible with sound doctrine. This is the case with Autonomous Morality.

Autonomous morality is an ethical-theological way of thinking that emerged in the context of controversies surrounding the encyclical *Humanae Vitae*. This approach, which has been highly influential since the Second Vatican Council particularly in German-language moral theology, arose as a new way to communicate Christian morality to a secularized world, emphasizing the internal and rational nature of moral norms. Franz Böckle and Alfons Auer are key figures in this movement.⁸ While Auer⁹ is recognized as the founding father of autonomous morality in a Christian context,

8 For a detailed analysis of Auer's and Böckle's positions, we refer the reader to María Soledad Paladino, *Autonomía teónoma y teonomía participada. Hacia una comprensión de la justa autonomía moral a partir de Veritatis Splendor* (Roma: Edusc, 2019).

9 Cf. Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984²).

Böckle¹⁰ has attempted a profound theological legitimization from the perspective of Karl Rahner's transcendentalism, leading to a thorough revision of moral foundations.

Starting from the premise that morality has value, moral autonomy theorizes 'autonomous rationality' as a conceptual instrument capable of supporting an ethics binding for all individuals. This conceptual instrument is grounded in one of Aquinas' fundamental insights: the recognition of natural law as the law of reason. However, the philosophical and theological presuppositions of autonomous rationality, namely, the Kantian tradition and Karl Rahner's transcendental anthropology, lead to an understanding of practical reason opposed to Saint Thomas's. As some critics of this position affirm¹¹, the problem with autonomous morality does not lie in that there is 'too much' reason in it, but in that there is a deformed reason. This deformity manifests primarily in its understanding as 'creative reason' and 'norm-establishing' human capacity, in which there is nothing naturally good for individuals since practical reason is axiologically undifferentiated. Furthermore, the interpretation of Aquinas' doctrine on practical reason inspired by Kantian principles, fails to integrate nature and reason. According to this position «the natural inclinations, and with them also the bodily dimension of the human person, are only empirically limiting conditions for reason's norm-creating activity».¹²

The aim of this article is to highlight the key aspects of autonomous morality, as developed by Auer and Böckle, on which *Veritatis Splendor* offers a nuanced discernment.¹³ In fact, *Veritatis Splendor*

10 Cf. Franz Böckle, *Fundamentalmoral* (München: Kösel, 1977).

11 Ángel Rodríguez Luño, «La novedad de la fe como criterio de interpretación y actuación para la existencia moral» en Carlos Scarponi ed., *La verdad os hará libres. Congreso internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*, Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 2005), 239.

12 Martin Rhonheimer, «Natural Law as 'Participated Theonomy': Retrieving a Christian Tradition for the Renewal of Moral Theology», *Josephinum Journal of Theology* 20/2 (2013), 260. As Rhonheimer asserts correctly, «these inclinations do not bear in themselves properly ethical constraints or orientations towards the good».

13 Some authors who were key figures in the debate on moral autonomy prior to *Veritatis Splendor* have not changed their moral epistemology. For example: Sergio Bastani, *Coscienza, onestà, fede cristiana. Corso fondamentale di etica teologica* (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe,

argues that the foundational presuppositions of practical rationality theorized by autonomous morality contradict the doctrinal heritage of the Church, giving rise to an 'erroneous concept of autonomy' (no. 37). In fact, the theme of moral autonomy is the backbone of *Veritatis Splendor*. The centrality of this theme is articulated in the freedom-truth relationship. The assertions of *Veritatis Splendor* are set against a precise way of conceiving this relationship, namely, that truth depends on freedom. This premise is an important element of discernment to the point of recognizing that at the root of positions that deviate from the moral heritage «is the more or less obvious influence of currents of thought which end by detaching human freedom from its essential and constitutive relationship to truth» (no. 4). This statement suggests that there is a way of understanding freedom that denies or weakens its dependence on truth. In positive terms, *Veritatis Splendor* suggests that freedom can only be authentic when it is recognized that its inner measure lies in 'truth'. But what 'truth' is this referring to?

Fundamentally, *Veritatis Splendor* centers on understanding truth as found in human beings by their rational nature. In other words, it is the truth that individuals can come to know through natural law –which is the law of their reason– through which they discern good from evil. However, this active role recognized in reason's discernment of truth does not have its ultimate foundation in individuals, as advocated by autonomous morality in the footsteps of Kant. On the contrary, for *Veritatis Splendor*, the active role is grounded in God, in the eternal law as the foundation of the capacity to discern good from evil. In contrast, theological positions based on an 'erroneous concept of autonomy' lead to a 'complete autonomy of reason', in which the eternal law is not related to moral discernment. This results in the precedence of freedom over truth.

2018). More recent authors have reached more balanced positions, maintaining the framework of autonomous morality while generally avoiding the excesses against which *Veritatis Splendor* warns. For example: José Román Flecha Andrés, *Teología moral fundamental* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019); Tony Mifsud, *Moral fundamental. Libres para amar* (Santiago de Chile: San Pablo, 2002⁶); Giannino Piana, *In novità di vita, 1: Morale fondamentale e generale* (Assisi: Cittadella, 2012). Julio Luis Martínez – Xosé Manuel Caamaño, *Moral Fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético* (Santander: Sal Terrae, 2014).

Veritatis Splendor defines such imbalance as the claim of ‘complete autonomy of reason in the realm of moral norms’ (no. 36).

However, to understand why it is possible to maintain such a ‘complete autonomy of reason’, it is necessary to delve into the foundation of the legislative authority of reason. *Veritatis Splendor* (no. 40) expresses this as follows:

The teaching of the Council emphasizes, on the one hand, the role of human reason in discovering and applying the moral law: the moral life calls for that creativity and originality typical of the person, the source and cause of his deliberate acts. On the other hand, reason draws its truth and authority from the eternal law, which is none other than divine wisdom itself.

As Martin Rhonheimer points out, the question of the foundation of moral autonomy involves reconciling two terms: firstly, the autonomy of the subject, that is, the recognition of the active role of reason in discerning good and evil, and secondly, the dependence on God as the ultimate foundation of this legislative capacity.¹⁴ In this scenario, the concept of natural law allows reconciling both terms through a theory of practical reason.¹⁵ With this, it is clearer that the central aspect of discernment in *Veritatis Splendor* revolves around two key points of practical reason. On one hand, the metaphysical-dogmatic foundation of the normative role of practical reason, and intimately related, to how this role is interpreted considering the principles of this doctrine. Within these two considerations, *Veritatis Splendor* frames the understanding of what it defines as ‘rightful moral autonomy’.

3. *Veritatis Splendor* on the Foundation of Normative Practical Reason

Grounded in the transcendentalism of K. Rahner, Böckle describes the theological attempt to legitimize reason’s normative au-

¹⁴ Martin Rhonheimer, «Autonomía y teonomía moral según la encíclica *Veritatis Splendor*» en Gerardo Del Pozo Abejón ed., *Comentarios a la Veritatis Splendor* (Madrid: BAC, 1994), 543-578.

¹⁵ In our study we will closely follow the research conducted in this field by Martin Rhonheimer. We consider that this author’s position meets the requirements of an ethical-philosophical propaedeutical that allows for an opening to a theological-moral discourse.

thority as 'theonomous autonomy'.¹⁶ For Böckle, the normative activity of reason presupposes the conceptual 'theonomic rationality', a category through which he interprets the ontological foundation of the ought demand, i.e., where reason derives the basis of its obligatoriness. Böckle posits the theonomic foundation to the non-contradictory nature of rationality.¹⁷ According to Böckle, the metaphysical approach to the natural capacity for human action as a rational being does not consider the historical development of this capacity, which is exclusively the task of autonomous reason. Therefore, reason is understood as a 'creative reason' that expresses natural law understood as the natural inclination of practical reason to establish norms for the perfection that humans must achieve.

This creative activity of reason, grounded in a theonomous autonomy that expresses human autonomy created and willed by God, considers that eternal law is indifferent to the axiological structure of reason. Theonomous autonomy maintains a particular understanding of human participation in the *divine ratio* as an image and reflection, which leads to postulating an ontological autonomy of human reason concerning divine reason. This implies affirming that natural law has no further relationship with eternal law than in terms of its origin. Conversely, regarding its function, that is, the material content of moral norms, eternal law has no connection with natural law. This is precisely a fundamental point of disagreement with *Veritatis Splendor* (no. 36). Indeed, «the eternal law for Böckle only determines us to be free and to autonomously and responsibly administer this freedom according to what is dictated by a reason autonomously detached from natural inclinations and any material content prefigured in the Eternal Law».¹⁸

16 Franz Böckle, *Fundamentalmoral*; Franz Böckle, «Theonomie und Autonomie der Vernunft» en Willi Oelmüller ed., *Fortschritt wohin? Zur Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft* (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1972), 63-68.

17 Franz Böckle, «Theonomie Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vázquez» en *Atti del Congresso Internazionale (Roma- Napoli 17-24 aprile 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Vol. V: L'agire morale (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1977), 213-227.

18 Martin Rhonheimer, «Natural Law and Moral Reasoning: At the Roots of Aquina's Moral Epistemology», *Josephinum Journal of Theology* 17/2 (2010), 356. This necessarily leads to the

In this sense, «such norms would constitute the boundaries for a merely ‘human’ morality; they would be the expression of a law which man in an autonomous manner lays down for himself and which has its source exclusively in human reason» (no. 36). One of the main consequences of this approach identified by *Veritatis Splendor* is that

«an autonomy conceived in this way also involves the denial of a specific doctrinal competence on the part of the Church and her Magisterium concerning particular moral norms which deal with the so-called ‘human good’. Such norms would not be part of the proper content of Revelation and would not in themselves be relevant for salvation (no. 37)».

As Rodríguez Luño asserts,

«if this point were not considered, one could think that autonomous morality is simply a new way of explaining the traditional notion of natural law. However, there is an essential difference between the traditional conception and autonomous morality. Indeed, the doctrine of natural law affirms that human intellect is naturally competent to formulate the demands that relate to the realm of worldly action in principle, but it by no means asserts that this competence is exclusive and excluding, while the exclusion of Faith and the Magisterium in matters of natural law is precisely the essential novelty of autonomous morality. Therefore, the object of discernment is not the capacity of the intellect to actively formulate moral demands, but rather the way of conceiving the nature and foundation of this capacity, which the Autonomous Morality conceives as exclusive of any other competence».¹⁹

In fact, one of the most salient features of autonomous morality is the mutual exclusion of reason and faith in moral knowledge. Consequently, Revelation does not introduce new moral norms beyond those already developed by human reason. For Auer²⁰, the distinctive feature of Jesus’ ethos lies in the new horizon of historical-salvific meaning that Jesus himself has opened in his own Person, becoming effective as motivation for moral action. The ethos

question of how individuals can know how to behave in every situation, given that the ‘ought’ they feel required by God is purely formal, lacking specific content. Consequently, there is a need to develop a normative theory to establish moral norms.

19 Ángel Rodríguez Luño, «El significado de la *Veritatis splendor* para la teología moral», *Scripta Theologica* 55/1 (2023), 108. The translation is ours.

20 Cf. Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*.

of Jesus is defined as the ethos of discipleship, understood as a response to the proclamation of the Kingdom. For Böckle²¹, Jesus' preaching does not represent a positively developed ethics of the Kingdom of God. Although the reign of God is already present in Jesus, until God brings it to fulfillment, people must shape the intramundane ethos by orienting it toward the Kingdom of God. In this context, Jesus' words present indispensable value perspectives but do not provide immediate practical directives. Auer²² arrives at a similar conclusion: according to Aquinas, the moral life of a Christian cannot be materially distinguished from the moral life of others. What is specifically Christian lies in a new horizon of meaning and a new intentionality in moral action.

Veritatis Splendor takes a further step by deepening the relationship between human reason and divine reason, recognizing the need for Revelation for moral knowledge even regarding truths of a natural order. With this, *Veritatis Splendor* is saying two things. On the one hand, taking as a premise that the human condition is fallen in nature, Revelation and grace are necessary to help individuals on their path to truth, that is, to make natural law effective. On the other hand, it reminds us that Revelation has a noetic content that is not indifferent to moral action.

In summary: the audacity of *Veritatis Splendor's* discernment is not the active role of reason as a moral authority but the ultimate foundation of this role, which, in turn, determines its understanding and scope. The ultimate foundation of that role is natural law, whose theological foundation *Veritatis Splendor* calls 'participated theonomy'. While theonomous autonomy, by denying the participation of natural law in the eternal law, postulates an ontological moral autonomy of moral reason, participated theonomy underpins the cognitive autonomy of practical reason.

21 Cf. Franz Böckle, *Fundamentalmoral*.

22 Cf. Alfons Auer, *L'autonomia della morale secondo Tommaso d'Aquino. Fede cristiana e agire morale* (Assisi: Cittadella Editrice, 1980), 32-61.

3.1. *Participated Theonomy in the Catholic Tradition*

The consideration of human beings created in the image of God is the metaphysical-dogmatic background in which *Veritatis Splendor* theorizes the recognition of rightful moral autonomy of individuals (no. 38). Drawing from the Christian tradition, *Veritatis Splendor* acknowledges that individuals have been entrusted with their care and responsibility. As rational creatures, they possess the ability to freely attain the perfection to which they are called (no. 39). The claim that human autonomy represents the genuine ability of individuals to self-determine as responsible agents of their actions to pursue their fulfillment is situated within the framework of the created order. This pertains to the inherent ontological dependence on God. *Veritatis Splendor* highlights the concept of participated theonomy, where human reason and will participate in God's wisdom and providence, also known as the eternal law. God's command not to eat from the tree of the knowledge of good and evil signifies that humans do not inherently possess such knowledge; they only participate in it through natural reason and Divine Revelation (no. 41).

The understanding of the intrinsic relationship between natural law and eternal law in the thought of Saint Thomas that inspires *Veritatis Splendor* requires situating oneself in the metaphysical perspective of participated being. The metaphysical condition of the creature entails a fundamental relationship to God –the First Cause– which is of origin, dependence in being, and intrinsic finalization. As Aquinas explains, along with being, the creature receives the *bonum ordinis* understood as the intrinsic ordering by which it tends towards its end, which is characterized as good. But this ordering of creatures, rooted in the deepest and most intimate part of their being, is found prior in God, that is, in the plan of divine wisdom –*ratio ordinatum in finem*– commanded by his will, to lead all things to their end, which is God's very self.²³ Applying the definition of law in general,²⁴ Saint

²³ ST I, q. 22, a.1.

²⁴ ST I-II, q. 90, a. 4.

Thomas conceives this divine governance as a law. Therefore, for Aquinas law is seen as an expression of divine wisdom, and by obeying the law, freedom aligns with the truth of creation.

All creatures participate in the eternal law.²⁵ This means that all creatures are regulated and measured by God's creative Reason because they possess an *impressio* of the eternal law in their being, which is externalized in natural inclinations towards their acts and ends.²⁶ Just as there are degrees of being and perfection in creatures, there are also different ways of participating in the ordering to the end of eternal law according to each nature. Now among all others, the rational creature is subject to Divine providence in the most excellent way, in so far as it partakes of a share of providence, by being provident both for itself and for others. Wherefore it has a share of the eternal reason, whereby it has a natural inclination to its proper act and end; and this participation of the eternal law in the rational creature is called the natural law. Hence the Psalmist, after saying (Ps. 4:6): «Offer up the sacrifice of justice», as though someone asked what the works of justice are, adds: «Many say, Who showed us good things?». In answer to this question, he says: «The light of Thy countenance, O Lord, is signed upon us»: thus implying that the light of natural reason, whereby we discern what is good and what is evil, is the function of the natural law, is nothing else than an imprint on us of the Divine light. It is therefore evident that the natural law is nothing else than the rational creature's participation of the eternal law.²⁷

We are faced with the definitive formulation of the notion of natural law based on the notion of participation, which, as such, is not found in any of his previous works.²⁸ A first statement of great

25 ST I-II, q. 91, a. 2.

26 St. Thomas Aquinas calls natural inclination or natural appetite the intrinsic ordering that created nature possesses toward its own perfection. It is the appetitive foundation based on the mode of being, that is, on essence.

27 ST I-II, q. 91, a. 2.

28 In the *Summa Theologica*, St. Thomas Aquinas refines ideas from earlier writings. However, it is beyond the scope of this work to delve into the consideration of the antecedents that underpin the notion of natural law in the *Summa Theologica*. For a detailed analysis, further reference can be made to Patrick Farrell, «Sources of St. Thomas' Concept of Natural Law», *The Thomist* 20/3 (1957): 237-294; May William, «The Meaning and Nature of the Natural Law in

importance is that for Aquinas, natural law is not something different from eternal law, but it is how the rational creature participates in it, that is, through the light of natural reason. Hence, in *ad* 3 of this same article, he affirms that the participation of eternal law in the rational creature is properly called law because law is something of reason.²⁹ Therefore, in man, there is the promulgation of a law by reason through which the guiding principle of human acts is impressed.³⁰ In other terms, man possesses a natural inclination to proper act and end that allows him to achieve the *actus debitus*, that is, moral good as his good, and not simply an act of natural convenience like irrational creatures. Such natural inclination has its origin in the *ratio naturalis* which, as an active and cognitive ordering principle, is a participation and image of divine Reason.³¹

According to I-II, q. 91, a. 2, the key point of the participation of eternal law in the rational creature lies in the *ratio naturalis* which Saint Thomas defines as a light that allows discerning good from evil and illustrates through the citation of Psalm 4:6. It is, therefore, the intellect agent. For Saint Thomas, «the participation in the light of the divine intelligence is realized through an *impressio* in the being of man, a power that works as a *causa secunda*, which man possesses as a *lumen intellectuale*».³² In this way, human action is regulated by eternal law, which not only constitutes human reason as a rule for the will's goodness but also regulates good and evil in human action, although not immediately, but through a participation of that cognitive light in man. It is important to bear in mind that when Aquinas thinks of participation in divine light, he never considers the infusion of innate ideas into human reason. Rather, as Rhonheimer points out, the double way in which Thomas conceives

Thomas Aquinas», *American Journal of Jurisprudence* 22/1 (1977): 168-189; Martin Rhonheimer, «Natural Law and Moral Reasoning: At the Roots of Aquinas's Moral Epistemology», *Josephinum Journal of Theology* 17/2 (2010): 341-381.

29 ST I-II, q. 91, a. 2.

30 ST I-II, q. 93, a. 5.

31 Martin Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason. A Thomist View of Moral Autonomy* (Oxford: Fordham University Press, 2000), 68.

32 *Ibid.*, 287.

participation in divine truth is expressed in *lumen intellectuale* and *quantum ad prima principia naturaliter notae*.³³ Human intellect, starting from these naturally apprehended principles and unfolding as reason, 'discovers' truth according to the inherent dynamism of its nature.³⁴ And if we consider that it is practical reason –reason directed to action– we say that it 'discovers' practical truth, although there is the possibility that it may not succeed. Here precisely lies the decisive question of the rational foundation of ethics. Although it must be explained how practical truth takes place through the exercise of reason, we can affirm that such exercise does not consist in unfolding a capacity to read a pre-established divine order. In the realm of practical reason, it is not about 'discovering' or 'reading' something that is already finished outside of us, but rather about establishing an appropriate order for our behavior. Now, if we add to this assertion an epistemological objection –that is, the consideration that eternal law is irrelevant to the question of how man can know what he must do since it is inaccessible–, we may ask what the thesis of participated theonomy contributes.

As Rhonheimer points out, the assertion that natural law is participation in eternal law stems from a type of reasoning that starts from a finite reality to conclude in its ultimate foundation. This conclusion «therefore presupposes the experience of a natural order of practical reason that tends towards man's good, to explain it subsequently as participation in divine wisdom. (...) The 'eternal law' is the concept of the cause inferred from a phenomenon already known to

33 *Quaestiones Quodlibetales* X, q. 4, a. 1; VIII, q. 2, a. 2. See: Martin Rhonheimer, «Ragione pratica e verità della soggettività: l'autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell'antropologia» en *Ripensare la metafisica. La filosofia primera tra teologia e altri saperi* (Roma: Armando, 2005), 73-104.

34 Based on the double use of intellectual power, St. Thomas Aquinas often distinguishes between *intellectus* and *ratio*, although they refer to the same faculty (Cf. ST I, q. 79, a. 8; II-II, q. 49, a. 5). It is called intellect when it apprehends self-evident truths without argument (*per se nota*). Conversely, when it discovers truths that are not immediately knowable through reasoning, it is called *ratio*. The concept of *ratio naturalis* refers to the intellectual aspect of rationality, in which there is no possibility of error in the knowledge of first principles. Juan Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (Pamplona: Euns, 1998²).

us: moral law in us».³⁵ Consequently, it is eternal law that accounts for the existence of the axiological structure of human reason, that is, the ability to discern truthfully between good and evil. The origin of true human autonomy is, therefore, that God, creating humanity in the Divine image, has made us participants in His law by giving us the reason.³⁶ Just as the goodness of all creation is justified by knowing that ontologically it depends entirely on the Creator, «likewise the authority of human reason finds its foundation and support only when it is shown that, properly and ultimately, it is the same reason of its Creator, being a manifestation of it».³⁷ Hence it can be affirmed that human autonomy is ‘communication of theonomy’³⁸ where the immanence of God’s wisdom in human moral knowledge is verified.³⁹ Although the eternal law is unknown to us according as it is in the Divine Mind, «nevertheless, it becomes known to us somewhat, either by natural reason which is derived therefrom as its proper image; or by some sort of additional revelation».⁴⁰ The theological concept of eternal law thus underpins the normative character of human reason⁴¹, which does not constitutively depend on human self-legislation. Instead, it is up to individuals to make it effective through the exercise of their practical reason.

35 Martin Rhonheimer, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica Veritatis splendor*, 556-557.

36 Cf. *Veritatis Splendor*, 12.

37 Martin Rhonheimer, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica Veritatis splendor*, 553.

38 Martin Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, 321. «When it is unhindered in its operation as reason, it expresses the deepest claims of human existence, participating effectively and formally in the nomothetic function of the divine reason. Our autonomy is the expression in us of an ontology, known to metaphysical reflection as theonomy».

39 Martin Rhonheimer, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica Veritatis splendor*, 560.

40 ST I-II, q. 19, a. 4.

41 This is precisely where it is evident that for Aquinas, strictly speaking, and considering the definition of law, self-legislation is not possible. «This means that, in essence, the law is an extrinsic principle of action, that is a reason or measure of the behavior of a subject different from the subject who conceives of and dictates that measure». Alfredo Cruz Prados, «Natural Law and Practical Philosophy: The Presence of a Theological Concept in Moral Knowledge» en A. M. González ed., *Contemporary Perspectives on Natural Law* (Hampshire: Ashgate, 2008), 162.

3.2. *Unfolding to Natural Law Through Practical Reason*

The definition of natural law as a limiting concept⁴² is accurate: it is law –an extrinsic principle–, but it is natural insofar as it is an intrinsic principle that belongs to individuals. As we mentioned, it is not that individuals know an external law and then adopt it to apply it to specific actions. Instead, natural law is constituted by reason (*aliquid per rationem constitutum*)⁴³: individuals themselves promulgate it as the product of their reasoning based on certain naturally known first principles (*naturaliter notae*)⁴⁴. Natural law represents the fundamental moral knowledge that provides the first direction towards the end, the human good.⁴⁵ Therefore, natural law is an anthropological reality because it has an essentially cognitive character with principles that are naturally known, allowing human beings intellectual openness to moral good. It is important, thus, to differentiate this anthropological reality from the doctrine of natural law. The latter is subsequent in that it reflects the original moral experience of practical reason.

Following Rhonheimer, it can be affirmed that natural law is the only possible basis for the construction of universal ethics precisely because it is a cognitive reality that develops through the first and spontaneous judgments of practical reason. Natural law is primarily a topic of moral epistemology. However, if natural law is the natural mode of practical knowledge of human good, the problem arises as to how such knowledge is carried out. In this line of thought, *Veritatis Splendor* provides fundamental guidelines for moral

42 Ana Marta González, «Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas» en Ana Marta González ed., *Contemporary Perspectives on Natural Law* (Hampshire: Ashgate, 2008), 11-25.

43 ST I-II, q. 94, a. 1.

44 This entails recognizing the axiological structure of practical reason as the ultimate truth criterion of moral discernment, or rather, recognizing the nature of reason. Participated theonomy accounts for the metaphysical foundation of the normative character of reason, while also acknowledging the consistency (ontological) of reason as a secondary cause. The fundamental problem of moral reason theorized by autonomous morality is that it lacks foundational axiological principles of practical truth. Thus, the transition from asserting the epistemological autonomy of moral reason to an ontological autonomy is inevitable.

45 ST I-II, q. 91, a. 2.

theologians that serve as an impetus for the study of moral knowledge, such as the relationship with nature (understood as natural inclinations), the complexity of moral experience, the relationship with moral virtues, and the relationship with faith.

3.2.1 *The relationship with natural inclinations*

The relationship between natural law and natural inclinations is the hinge of the relationship between nature and reason. The document of the International Theological Commission describes well the dualism that with different nuances has permeated, and currently permeates, some contemporary ethical currents.⁴⁶ The classical conception of practical reason is distinguished precisely from modern practical reason –whether Kantian or utilitarian– by its connection with nature. Inserted into the appetitive dynamics of the subject, practical reason has its starting point in the *appetibile*: the good is correlated with a tendency. This means that there can be no absolute grasp of the good independent of all inclination.

The scope of understanding the doctrine of participated theonomy requires highlighting the double participation in the eternal law that occurs in human beings: *per modum cognitionis* and *per modum actionis et passionis*.⁴⁷ According to Aquinas, Rhonheimer explains that

«all natural inclinations belong to the natural law; as such, however, they still do not have the character of a law. Instead, they form the natural basis upon which the law is constituted. The law, which becomes established as an *ordo ad debitum actum et finem* in the acts of the will, in sensitive urges, and in external behavior, is not just a ‘measurer’ (*mensurans*) but is at the same time a ‘measure’ (*mensura*): it is not just something that ‘scans’ or ‘reads off’ or ‘apply’ a measure that is there in nature but is itself the measure and rule».⁴⁸

⁴⁶ International Theological Commission, *In Search of a Universal Ethics*, no. 71.

⁴⁷ ST I-II, q. 93, a. 6.

⁴⁸ Martin Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, 70.

However, it is a rule and measure that belongs to human nature. This means that the natural inclination of reason cannot be the creator of order as if nothing were presupposed for its action. Although, indeed, the order that reason must impose on natural inclinations does not exist *a natura*, in the sense that this order is not the exclusive fruit of 'nature' understood in a physicalist key, it certainly is constituted *secundum naturam*, so it is not the creation of pure freedom.

The *ratio naturalis* –participated intellective light– can naturally apprehend a series of goods as conducive or perfective of human nature and, following them, formulate universal positive or negative precepts. These precepts are what Aquinas refers to as the three kinds of natural inclinations⁴⁹. Furthermore, for Aquinas, reason itself is not practical unless it is by reference to inclinations, and because it is not identical with the will, it cannot be said that its first principle is 'the ought'.⁵⁰ Hence the *ordinatio rationis* towards the *finis debitus*

«can never 'emancipate' itself from its moving principle, the *actus proprius* of the natural inclinations. The *ordinatio rationis* of the natural law is not a law that has these natural inclinations at its disposal, but is rather an ordering in the natural inclinations, since they are an expression of the plan of divine providence, at the level of the very structure of our being. They participate in the 'directive power' (*vis directiva*) of the eternal law. What is in man by nature (a natura) –the *praesupposita*– is not only participation of the eternal law, but also belongs indispensably to the natural law, even though it is not law as such».⁵¹

The *ratio naturalis* manifests the *ordinatio rationis* of natural inclinations which indicates the human mode of realization. This means that reason interprets natural inclination: only to the extent that it is interpreted and ordered by reason does it become the con-

49 ST I-II, q. 94, a. 2.

50 Note here an essential difference with Kant, who shares autonomous morality. For the German philosopher, reason aims to be practical apart from inclinations, which can only happen at the cost of identifying practical reason with will.

51 Martin Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, 250.

tent of a *praeceptum* and a *prosequendum* and belong to natural law, and therefore, be morally normative. Human nature reveals its normative significance precisely because human good is essentially a *bonum rationis*: a good of reason formulated by reason. Therefore, alongside biological ends, individuals have specific proper ends (*debitus*) of their nature that are nothing more than the rational regulation of their attainment since reason discovers a meaning beyond the mere functionality of the tendency. Hence, what is 'natural' in individuals is never equal to what is 'pre-rational'.⁵²

The difficulty in recognizing the double participation in eternal law by Autonomous morality lies in the understanding of 'human nature' mediated by the transcendental method, so that 'nature' is no longer considered as the dynamic principle of human essence from which normative indications for the same moral conduct are derived. In this context, *Veritatis Splendor* recalls the assertion that is often misinterpreted by Autonomous Morality and is fundamental for understanding the true meaning of natural law: the affirmation of the substantial unity of the human being in the duality of body and soul (no. 48). As the encyclical rightly declares, the 'creative reason' is the reason of a freedom that is opposed to 'nature' by considering it situated outside the realm of freedom (no. 46). Conversely,

«an autonomy that is conscious of being 'participated theonomy' has no problem with the idea that the elements of nature can also indicate their direction to human autonomy. Of course, the 'naturalness' of any data is never an argument in favor of their moral relevance. But such autonomy will treat 'the natural', in the ethical argument, in a completely different way than a reason that conceives itself as 'creative', as abandoned by God to the independence of a normative activity».⁵³

52 For Rhonheimer, this is a crucial point in the conceptualization of natural law. It is precisely on this issue that he presents significant differences with other natural law theorists, such as Jean Porter. Cf. Martin Rhonheimer, «The Moral Significance of Pre-Rational Nature in Aquinas: A Reply to Jean Porter (and Staley Hauerwas)», *The American Journal of Jurisprudence* 48 (2003): 253-280.

53 Martin Rhonheimer, *Autonomía y teonomía moral según la encíclica Veritatis splendor*, 568. See also: *Veritatis Splendor*, 47-50.

Understanding the double participation of eternal law in man allows for the reconstruction of an adequate concept of 'human nature' as rational nature, avoiding both a spiritualistic and a rationalistic view that does not do justice to human reality.

3.2.2 *The complexity of moral experience*

Natural law consists of the judgments of practical reason that contain what is reasonable by nature. However, these judgments are characterized by a certain complexity. Some are immediately evident and spontaneous (first principles⁵⁴); others derive from them because of a logical process and not as pure deduction. For this reason, the document of the International Theological Commission⁵⁵ advises prudence when invoking the evidence of the precepts of natural law.

Recognizing the universality of the precepts of natural law is not incompatible with moral pluralism within certain margins. This is explained by the cultural mediation through which these principles are known.⁵⁶ Both the surrounding ethos in which human life unfolds and the experiences it undergoes exert significant influence on the effectiveness of natural law. Indeed, the principles of natural law unfold from the universal level to be concretized in more imme-

54 Unlike some proponents of the New Natural Law Theory, Rhonheimer acknowledges that the first practical principle is also the first principle of morality, expressing the subject's constitution as both a practical and moral agent. This dual function is also shared by subsequent principles formulated by practical reason, such that they cannot be regarded as pre-moral principles. Cf. Martin Rhonheimer, «Ragione pratica e verità della soggettività», 85. A similar position in Alfredo Cruz Prados, *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética* (Pamplona: Euns, 2015). For an overview of the main points of divergence between Rhonheimer and Jensen on the nature of practical principles: cf. Martin Rhonheimer, «The Perspective of Morality Revisited: A Response to Steven J. Jensen», *American Catholic Philosophical Quarterly* 87/1 (2013): 165-196.

55 International Theological Commission, *In Search of a Universal Ethics*, no. 52.

56 «It is quite possible that, in various cognitive contexts—each one being culturally mediated and provided with a corresponding ethos—the identical practical principles can lead to different socially recognized norms of behavior. (...) In fact, the morality of specific ethnicities and groups can provide examples of how identical moral principles such as the golden rule, the prohibition of murder, formation of solidarity between generations, respect for property, and the like can find an expression at the level of the concrete ethos that vary and in part contradict each other». Martin Rhonheimer, *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2011), 338.

diate principles of operation through a process (*inventio*) that is not a direct linear derivation from the universal principle. Instead, it is a reflective circular process in which natural reason deepens its understanding of the principle based on the experience of particulars and, through *reditio*, can discover the internal cognitive connection between a concrete good and the principles. Therefore, this process takes on the character of a narrative structure in which the human person develops as a moral subject over time.⁵⁷ And it is precisely in the unfolding of this process that some obstacles to the full effectiveness of natural law may be encountered.

In this line, what Rodríguez Luño proposes is interesting:

«What is decisive in determining whether a moral assertion is of natural law is not so much the immediate or mediate character of its evidence, but the fact that it has a necessary connection with first principles (or virtues). If that necessary connection exists, even if it takes time for men to discover it, we are dealing with a precept of natural law».⁵⁸

The pursuit of universal ethics should therefore spare no effort to demonstrate the connection between secondary (and tertiary) precepts of natural law with the first ones. In this context, it is interesting to note that Aquinas admits three possibilities for the discursive actualization of natural reason: *notitia per seipsum* (through the participation of natural reason in eternal law); instruction (doctrine), and Revelation.⁵⁹ However, in all these modalities, it is a discursive actualization of the natural reason of what is potentially contained in the first principles, so they only differ in the way such actualization is carried out: while *notitia per seipsum* takes place by the subject himself, both in instruction and in Revelation, such actualization takes place through the assistance of external aid, by which there is a genuine process of knowledge. The understanding

⁵⁷ Cf. Martin Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, 268-273. See also Pamela Hall, *Narrative and the Natural Law. An interpretation of Thomistic Ethics* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994); Giuseppe Abbà, *Le virtù per la felicità* (Roma: LAS, 2018).

⁵⁸ Ángel Rodríguez Luño, *Ética General* (Pamplona: Eunsas, 2001), 257. The translation is ours.

⁵⁹ ST I, q. 60, a. 2; ST II-II, q. 47, a. 15.

of the nature of practical reason, and its need for discursive actualization, show that neither instruction nor Revelation imply a heteronomy that threatens cognitive autonomy.

Veritatis Splendor acknowledges that the dechristianization that weighs on humanity necessarily entails a darkening of moral sense due to the eclipse of moral principles (no. 106). Consequently, in the current historical-salvific regime,

«man is able to recognize good and evil thanks to that discernment of good from evil which he himself carries out by his reason, in particular by his reason enlightened by Divine Revelation and by faith, through the law which God gave to the Chosen People, beginning with the commandments on Sinai (no. 44)».

With this, it is worth recognizing that in the context of the development of secondary principles, faith plays a fundamental role in aiding the full intelligibility of natural law. Faith –understood in its cognitive dimension– can fully participate in the inventive process of practical reason in the form of doctrine, thereby contributing to the explication of conclusions potentially contained within the principles of synderesis, that is, the common principles.

3.3.3 *Natural law in the context of virtue ethics*

Conceiving natural law with Aquinas as the set of natural principles of practical reason opens the way to understanding the intimate relationship between the precepts of natural law and moral virtues. Man has a ‘natural inclination to act according to reason’, that is, to live according to virtue, whose acts are imposed by natural law.⁶⁰ Indeed, moral virtues are a type of *ordinatio rationis*: as habits, they are the order of reason ‘impressed’ on the concupiscible, irascible, and rational appetite. But while natural law accounts for the intellectual possession of such ends, it is the moral virtue that guarantees the effectiveness of those ends, that is, that they are

60 ST I-II, q. 94, a. 3.

stably principles of praxis, since it is the desire for a virtuous end that constitutes a particular practical principle from which the deliberative process of practical reason departs. The ‘truth of subjectivity’ –of which natural law is the foundation at the level of principles– is guaranteed by the possession of moral virtues, which give full efficacy to natural law. Precisely because natural law is a cognitive reality –the most basic part of moral knowledge– its efficacy in influencing and guiding moral reasoning depends on all those factors that can interfere with the correct process of reason, particularly the inner dispositions of the subject. In this context, we can affirm that only the virtuous person is fully reasonable.

It is necessary to insist on this idea: natural law is not an object of moral knowledge but a certain type of moral knowledge (practical, preceptive), whose integrity is negatively affected by sin, vice, and disordered passions. It is precisely the intelligence of *natural law as the law of reason* that can explain why natural law fails. It is then understood why Thomas admits the possibility of the abolition of natural law.⁶¹

Recognizing the intrinsic relationship between natural law and moral virtues opens the perspective of an ethics that can –paradoxically at the same time– reasonably claim to be accepted by any person of good judgment (intellectual dimension of virtues: principles of practical reason) and explain why it is not –or may not be– accepted by some people (due to their inner dispositions or cultural causes).⁶² An ethics of natural law is universal because it corresponds to the logos of human nature. However, it will remain questioned and controversial due to the fallen nature of human beings, which explains the loss of the perfections that guarantee the functioning of practical reason. It is the task of theology to show how the redemption and grace of Christ save practical reason and allow it to recover full rationality and, with it, the effectiveness of natural law.

61 ST I-II, q. 94, a. 6.

62 Martin Rhonheimer, «Natural Law as a «Work of Reason»: Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy», *American Journal of Jurisprudence* 55/1 (2010): 41-77.

3.2.4 *Natural law as a bridge for dialogue with Moral Theology*

It is the state of fallen nature that explains the relative cognitive autonomy of natural law. Indeed, natural law needs the complement of Christian Revelation and faith to acquire all its directive force. In this context, *Veritatis Splendor* acknowledges the distance between what reason –in principle– can justify as morally normative, and what seems reasonable considering real human possibilities (no. 102-105). This means that it is necessary to distinguish between the possibilities of practical reason as an intellectual power that promulgates natural law and the situation of the concrete person in which natural law unfolds until it becomes fully effective in moral virtue. In the context of this difference, it is possible to understand the scope of Christian faith in shaping moral life. The difference between a Christian and one who is not accounts for the different ways in which the law of *fomes peccati* dominates the human person and is capable, therefore, of obscuring the light of the intellect by perverting the judgment of reason and making natural law ineffective.⁶³ In this context, *Veritatis Splendor*'s affirmation is unequivocal: «Only in the mystery of Christ's Redemption do we discover the concrete possibilities of man» (no. 103).

In the process of moral perception, it is possible to distinguish between two intimately related levels. On the one hand, the level of natural law, the apprehension of human goods as such, and on the other hand, judgment about the practical possibilities of achieving good, which depends on personal experience. It is precisely at this second level that man encounters other experiences that conflict with the natural knowledge of human good. Certainly, the human experience is characterized by instances of dysfunction that conflict with the basic understanding of what it means to be human.

63 Martin Rhonheimer, «L'azione umana e Dio: autonomia e teonomia morale in san Tommaso d'Aquino. Sulla legge naturale, segno dell'immagine di Dio nell'uomo» en Juan José Pérez Soba y Eleonora Stefanyan eds., *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento nella persona: ermeneutiche a confronto* (Siena: Cantagalli, 2010), 224.

Examples of such experiences are the law of *fomes peccati*, the reality of death, the experience of having to suffer injustices, illness, pain, conflicts, powerlessness in the face of the power of evil, and misery. Consequently, the good and ‘the ought’ presented by natural law, and expressed (reflectively) in the moral norm, can appear as an achievable ideal rather than as a morally binding imperative or as a moral absolute, since «human good as practical good can only exercise its function as a normative foundation of action in the horizon of knowledge of the basic possibility of attainment and realization of those goods. No ‘ought’ allow knowledge of something that exceeds rational expectations about human capacity». ⁶⁴ In this context, faith plays a decisive role, both for the perception of human good and for its realization. Indeed, «although it is true that this human element possesses for all men the same content and that this content possesses in principle a rationality independent of faith, can this content, with its own rationality, be objectified and accessible in the same way to the believer and the unbeliever? » ⁶⁵ We agree that the answer can only be negative.

The status of Moral Theology is twofold: on the one hand, it accepts and investigates Revelation, and on the other hand, it responds to the demands of human reason. That is, it is moral knowledge, and it is Theology: the principle and end of moral behavior is Christ. However, the way of conceiving practical reason must make possible the harmonious continuity between human ethics and Christian faith. When *Veritatis Splendor* refers to ‘rightful moral autonomy,’ it is precisely addressing this point. This implies that not every interpretation of practical reason is valid. Indeed, autonomous rationality and modern practical reason — frequently referenced by Benedict XVI— pose challenges to the Christological foundation of morality. It is the role of Theology to resolve the epistemological

64 Martin Rhonheimer, «Moral cristiana y desarrollo humano. Sobre la existencia de una moral de lo humano específicamente cristiana» en A. Sarmiento, T. Rincón, J.M. Yanguas et al. eds. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Pamplona: Euns, 1987), 927.

65 Martin Rhonheimer, *Moral cristiana y desarrollo humano*, 929.

issue of integrating the rational dimension appropriately within the Christological perspective. This requires an ethical mediation that is both well-grounded in practical reason and aligned with the Christological framework. As Bellocq asserts, «the differences in the foundations of contemporary moral theology appear to stem from a deeper cause: the underlying issue driving this lack of unity in direction is the search for a sound theory of our moral rationality».⁶⁶

Understanding practical rationality from the perspective of virtue ethics, which recognizes virtues as the principles of practical reason and as determining elements for both the perception and realization of human good, allows for a harmonious integration with the principles of the Christian life. It is precisely these principles that are integrated into a theological context and, consequently, are renewed. The New Law consists mainly of infused habits—new virtuous principles—and the gifts of the Holy Spirit, which inform the Christian's actions by integrating into the natural dynamism of action. By assuming and elevating it according to the measure of the supernatural order, they enable man to be ordered toward the ultimate supernatural end and regulate his conduct accordingly.⁶⁷ Far from compromising moral autonomy, this approach highlights the value of 'rightful moral autonomy'.

Conclusion

Thirty years after its publication, *Veritatis Splendor* remains a key reference for Moral Theology. Although the positions of proponents of Autonomous Morality have softened, it is still possible to find theses aligned with this theological current.

In light of the encyclical's teaching on natural law, this article has highlighted the close relationship between moral autonomy

⁶⁶ Arturo Bellocq, *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della Teologia Morale* (Roma:Edusc, 2020), 14. The translation is ours.

⁶⁷ Cf. María Soledad Paladino, «Hacia la inteligencia de la vida moral cristiana», *Espiritu* LXXII (166) (2023): 363-382.

and practical reason. The articulation of the ontological dimension of natural law (participated theonomy) and its epistemological dimension (virtues) provides a necessary propaedeutic for the Christological foundation of morality.

Bibliography

- Abbà, Giuseppe. *Le virtù per la felicità*. Roma: LAS, 2018.
- Auer, Alfons. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984².
- . «L'autonomia della morale secondo Tommaso d'Aquino». En *Fede cristiana e agire morale*. Assisi: Cittadella Editrice, 1980: 32-61.
- Bellocq, Arturo e Inza, Francisco. *Avviamento alla Teologia Morale. Natura, metodo, storia*. Roma: Edusc 2024².
- Bellocq, Arturo. *Desiderare e agire. La razionalità pratica alla base della Teología Morale*. Roma: Edusc, 2020.
- Böckle, Franz. *Fundamentalmoral*. München: Kösel 1977.
- . «Theonomie und Autonomie der Vernunft». En *Fortschritt wohin? Zur Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*. Oelmlüller, Willi ed. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1972.
- . «Theonome Rationalität als Prinzip der Normbegründung bei Thomas von Aquin und Gabriel Vázquez». En *Atti del Congresso Internazionale (Roma- Napoli 17-24 aprile 1974) Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Vol. V: L'agire morale*. Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1977.
- Cruz Cruz, Juan. *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. Pamplona: Eunsa, 1998².
- Cruz Prados, Alfredo. *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*. Pamplona: Eunsa, 2015.
- . «Natural Law and Practical Philosophy: The Presence of a Theological Concept in Moral Knowledge». En *Contemporary*

- Perspectives on Natural Law*. González, Ana Marta ed. Hampshire: Ashgate, 2008.
- González, Ana Marta. «Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas». En *Contemporary Perspectives on Natural Law*. González Ana Marta ed. Hampshire: Ashgate, 2008.
- Hall, Pamela. *Narrative and the Natural Law. An interpretation of Thomistic Ethics*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994.
- International Theological Commission. *In Search of a Universal Ethics: A New Look at the Natural Law*, 2009.
- Paladino, María Soledad. «Hacia la inteligencia de la vida moral cristiana». *Espíritu* LXXII (166) (2023): 363-382.
- . *Autonomía teónoma y teonomía participada. Hacia una comprensión de la justa autonomía moral a partir de Veritatis Splendor*. Roma: Edusc, 2019.
- Pope John Paul II, *Veritatis Splendor*, August 6, 1993.
- Pope Benedict XVI. Speech to the Members of the International Theological Commission, December 1, 2005.
- . Speech at the University of Regensburg, September 12, 2006.
- . Message for the Celebration of the 40th World Day of Peace, January 1, 2007.
- . Speech to the Participants of the Plenary Session of the International Theological Commission, October 5, 2007.
- . *Caritas in Veritate*, June 29, 2009.
- . Speech to the participants of the plenary session of the International Theological Commission, December 3, 2010.
- Rhonheimer, Martin. «Natural Law as ‘Participated Theonomy’: Retrieving a Christian Tradition for the Renewal of Moral Theology». *Josephinum Journal of Theology* 20(2) (2013): 258-268.
- . «The Perspective of Morality Revisited: A Response to Steven J. Jensen». *American Catholic Philosophical Quarterly* 87(1) (2013): 165-196.

- . *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2011.
- . «Natural Law and Moral Reasoning: At the Roots of Aquina's Moral Epistemology». *Josephinum Journal of Theology* 17(2) (2010): 341-381.
- . «Natural Law as a "Work of Reason". Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy». *American Journal of Jurisprudence* 55(1) (2010): 41-77.
- . «L'azione umana e Dio: autonomia e teonomia morale in san Tommaso d'Aquino. Sulla legge naturale, segno dell'immagine di Dio nell'uomo». En *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento nella persona: ermeneutiche a confronto*. Pérez Soba, Juan José y Stefanyan, Eleonora eds. Siena: Cantagalli, 2010.
- . «Ragione pratica e verità della soggettività: l'autoesperienza del soggetto morale alle radici della metafisica e dell'antropologia». En *Ripensare la metafisica. La filosofia primera tra teologia e altri saperi*. Romera, Luis ed. Roma: Armando, 2005.
- . «The Moral Significance of Pre-Rational Nature in Aquinas: A Reply to Jean Porter (and Staley Hauerwas)». *The American Journal of Jurisprudence* 48 (2003): 253-280.
- . *Natural Law and Practical Reason. A Thomist View of Moral Autonomy*. Oxford: Fordham University Press, 2000.
- . «Autonomía y teonomía moral según la encíclica Veritatis Splendor». En *Comentarios a la Veritatis Splendor*. Del Pozo Abejón, Gerardo ed. Madrid: BAC, 1994.
- . «Moral cristiana y desarrollo humano. Sobre la existencia de una moral de lo humano específicamente cristiana». En *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Sarmiento, Augusto, Rincón, Tomás, Yanguas José María et al. eds. Pamplona: Eunsa, 1987.

Rodríguez Luño, Ángel. «El significado de la *Veritatis splendor* para la teología moral». *Scripta Theologica* 55(1) (2023): 101-126.

———. «La novedad de la fe como criterio de interpretación y actuación para la existencia moral». En *La verdad os hará libres. Congreso internacional sobre la encíclica Veritatis splendor*. Scarponi, Carlos ed. Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 2005.

———. *Ética General*, Pamplona: Eunsa, 2001.

S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico additis 61 scriptis ex alii Medii Aevi auctoribus*, R., Busa (ed.), Stuttgart – Bad Cannstadt, Frommann – Holzboog 1980, vol. 2 *Summa contra Gentiles, Autographi Deleta, Summa Theologiae*; vol. 3 *Quaestiones Disputate, Quaestiones Quodlibetales, Opuscula*.

Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.

Teología moral transdisciplinar en clave de sinodalidad: una visión latinoamericana y del Caribe

SAMUEL VELÁSQUEZ-SERRANO*

Accademia Alfonsiana

Pontificio Istituto Superiore di Teologia Morale – Roma (Italia)

aerodionisio1@hotmail.com

Recibido 12.05.2024/Aprobado 17.06.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7837-3521>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p225-244>

RESUMEN

¿La sinodalidad es la democratización de la moral en la Iglesia? El Sínodo sobre la Sinodalidad ha planteado diversas preguntas acerca de cómo ser Iglesia en el siglo XXI. Se ha puesto un fuerte énfasis eclesiológico sobre el rol que todos los bautizados y bautizadas debemos asumir como hijos e hijas de Dios y miembros de la Iglesia. Durante la primera sesión del Sínodo en 2023, el tema de la inclusión y la participación en la vida de la Iglesia ha sido de suma importancia. Esto ha generado cuestiones relevantes para la teología moral, como, por ejemplo, preguntarse si la sinodalidad significa comprometer la objetividad de la teología moral. En otras palabras, ¿la sinodalidad es la democratización de la Iglesia y, por ende, de la doctrina, de la fe y de la moral? Ante estas inquietudes, nos preguntamos cómo la necesidad de la especialización de la teología moral, promovida por el Concilio Vaticano II, procede hoy en día para abordar los retos éticos y morales de nuestro tiempo. Asimismo, cómo la sinodalidad y la transdisciplinariedad contribuyen a que la teología moral pueda llevar a cabo su misión y vocación. Por último, la experiencia de América Latina y del Caribe, a través del CELAM, puede aportar va-

* El autor de este artículo es puertorriqueño. Ha obtenido la Licenciatura en Teología Moral por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma 2012. Posee un Master en bioética por el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum de Roma 2012. También la Maestría en Divinidad (teología) del Centro de Estudios Dominicos del Caribe en Puerto Rico (Bachillerato en teología por la Pontificia Universidad Angelicum de Roma) 2010. Está realizando su doctorado en Teología Moral en la Accademia Alfonsiana de Roma.

liosos frutos sobre la reflexión basada en la madurez de ciertos caminos históricos recorridos en estos aspectos.

Palabras clave: Sinodalidad; Teología moral; Transdisciplinariedad; Concilio Vaticano II; CELAM; Latinoamérica y el Caribe.

Transdisciplinary Moral Theology in the Key of Synodality: a Latin American and Caribbean Vision

ABSTRACT

Is synodality the democratization of morality in the church? The Synod on Synodality has raised various questions about how to be Church in the 21st century. A strong ecclesiological emphasis has been placed on the role that all baptized men and women must assume as sons and daughters of God and members of the Church. During the first session of the Synod in 2023, the theme of inclusion and participation in the life of the Church was of utmost importance. This has generated relevant questions for moral theology, such as whether synodality means compromising the objectivity of moral theology. In other words, is synodality the democratization of the Church and, therefore, of doctrine, faith, and morality? In response to these concerns, we question how the need for the specialization of moral theology, promoted by the Second Vatican Council, applies today to address the ethical and moral challenges of our time. Additionally, how synodality and transdisciplinarity contribute to moral theology's ability to fulfill its mission and vocation. Finally, the experience of Latin America and the Caribbean, through CELAM, can offer valuable insights based on the maturity of certain historical paths taken in these areas.

Keywords: Synodality; Moral Theology; Transdisciplinarity; Second Vatican Council; CELAM (Latin American Episcopal Conference); Latin America and the Caribbean.

1. Introducción

Para abordar la inquietante pregunta de si la sinodalidad representa una democratización de la teología moral, es fundamental esclarecer algunos puntos sobre la vocación y misión de esta disciplina en la vida de la Iglesia, así como abordar la llamada a la santidad a través de las ponderadas decisiones morales que siguen la conciencia recta y honesta. Este análisis nos llevará a explorar la relación entre las decisiones morales y el deseo innato de felicidad, una conexión que es esencial para comprender la ética cristiana. En este contexto, no podemos obviar la dificultad de aclarar, en la actualidad, la relación entre verdad, felicidad y objetividad. Estos

conceptos, aunque interconectados, presentan desafíos significativos en su interpretación y aplicación en la vida moral del creyente. Una vez discutidos estos puntos iniciales, intentaremos por último comprender si tiene algo que ver la sinodalidad con la teología moral, si es un sí o un no, cómo sucedería esto.

2. Vocación y misión de la teología moral

La teología moral ejerce su vocación y misión en la medida que es capaz de iluminar, desde la fe y la razón, la vida de los discípulos y las discípulas del Señor en orden a su realización plena. Esta exhorta a escuchar la voz de la conciencia que está en lo más profundo del corazón, la cual lo invita a hacer el bien y a evitar el mal, de tal modo que los cristianos puedan dar frutos en la caridad para la vida del mundo.¹ Seguir la voz de la conciencia ofrece una mirada específica sobre la realidad. Cuando se sigue esta voz con el conocimiento cierto de dejarnos iluminar por el misterio de Cristo, sin duda, los discípulos y discípulas de Señor son capacitados a leer, interpretar y actuar ante los acontecimientos de su vida, con fe, esperanza y caridad. Esto genera una cierta paz, gozo y felicidad interior. No obstante, ¿es suficiente que la conciencia sea iluminada por Cristo para realizarnos plenamente como humanos y ser felices? La pregunta es afirmativa en cuanto que la Buena Nueva revelada en Cristo es el proyecto de nueva humanidad, pero necesitamos una mayor profundización y concretización en nuestra vida cotidiana. El proyecto de vida se decide en la adhesión a Cristo, en acoger su proyecto, lo cual hace que nuestros actos humanos se orienten hacia él. Esto tiene su complejidad, pues saber dirigir el deseo humano hacia el bien mayor para el cual fue hecho,² necesita ser, no solo iluminado por la luz de Cristo, sino que debe ser igualmente informado y formado. ¿Cómo se da este doble movimiento? La hipóte-

1 Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* 16 *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 1037.

2 Cf. Agustín, *Las confesiones*, I,3. (Madrid: Gredos, 2010), 116.

sis de este artículo es que la teología moral postconciliar necesita y debe además de ser iluminada por el misterio de Cristo, informada y formada por la transdisciplinariedad y la sinodalidad, en orden al perfeccionamiento propio de su quehacer teológico, para cumplir con objetividad su misión y vocación.

Si la teología moral desfigura su vocación y misión en moralismos y reglas, pierde su capacidad profética. Sería una campana insignificante, incapaz de dar tono y color a la vida de los cristianos y cristianas de hoy. En otras palabras, incapaz de asumir los retos que la realidad, la ciencia, la sociedad y la vida humana hoy se plantea. Parece ser que la teología latinoamericana y del caribe ha hecho un camino que podría iluminar nuestra hipótesis. Por lo tanto, ¿cuál es el rol de la transdisciplinariedad y la sinodalidad en la teología y vida moral?, ¿cuáles son entonces las herramientas necesarias para escuchar, discernir y decidir? Por estas razones intentaremos exponer, cómo el ejercicio de la teología y la vida moral están íntimamente unidos a la finalidad plena de cada ser humano, que es la felicidad. Que la teología y la vida moral no es, no puede y no debe ser un acto aislado de la comunión eclesial, y mucho menos, debe aislarse del diálogo social y científico con el que se enriquece. Profundicemos en la relación entre la vida moral y la felicidad.

3. Vida moral y felicidad

Todo ser humano, independientemente de su origen, su cultura o su fe, desea ser feliz. Diversas condiciones existenciales influyen en la percepción de la felicidad, como por ejemplo la salud, las condiciones económicas, políticas y las relaciones humanas. Un elemento crucial en la apreciación de la felicidad es la salud mental. Este es un tema que últimamente ha tomado relevancia por los avances de las neurociencias. En nuestros días, existe un creciente interés por estudiar más a fondo y comprender desde la psicología, la psiquiatría y la neurobiología la relación e influencia en los estados emocionales y físicos en relación con el cuerpo y la mente. Un

ejemplo de la relación cuerpo y mente es el estudio de cómo se comporta e influencia la voz interior que va comentando los episodios de nuestra vida y que nos permite percibir y afirmar que existe un diálogo autorreflexivo, que desarrolla un rol importante en nuestro equilibrio interno psicológico. Este diálogo interno lo podemos percibir con serenidad o puede ser una voz interna que nos tritura; es capaz de levantarnos, animarnos o boicotear nuestra vida, así como de percibir que algo no va bien internamente, jugando un rol muy importante en los estados de depresión y ansia. Haciendo la salvedad de lo complejo que está a la base de una depresión endógena en su influjo biológico y de predisposición genética;³ cuando un individuo vive obsesivamente anclado en los acontecimientos de su pasado, repitiéndose circularmente, esto desafortunadamente lo arrastra hacia un estado de depresión de origen exógeno, psicosocial y circunstancial, generando una sensación de infelicidad. Por otro lado, si el individuo vive proyectado enajenadamente en el futuro, esto le genera una ansiedad invasiva que no le permite disfrutar el momento presente, generando una sensación de tribulación. Es así, que la depresión y el ansia emergen como dos de las principales patologías psicológicas de nuestro tiempo que repercuten fuertemente en la vida de una persona, afectando por supuesto, sus decisiones morales, su percepción de bienestar, de armonía y de felicidad.⁴ Como nunca en el pasado, desde hace algunos años asistimos a una sociedad Prozac que busca la felicidad frágilmente medicalizada, buscando paliar sus vacíos existenciales con soluciones químicas en lugar de confrontar las raíces profundas de su deseo de felicidad y del porqué de su descontento.⁵

Esto nos sugiere, que la felicidad es una manifestación dinámica, poliédrica y multifacética que emerge en el entramado de la

3 Cf. Jorge Pla Vidal, *Diccionario médico clínica Universidad Navarra*, «depresión», <https://www.cun.es/enfermedades-tratamientos/enfermedades/depresion>.

4 Cf. Marian Rojas Estapé, *Cómo hacer que te pasen cosas buenas. Entiende tu cerebro, gestiona tus emociones, mejora tu vida* (Barcelona: Espasa, 2022⁴⁷), 76. 85.

5 Renata Prati, «La vida exterior del Prozac: Depresión y tecnociencia», *Revista Iberoamericana De Ciencia, Tecnología y Sociedad* (2023) <https://ojs.revistacts.net/index.php/CTS/article/view/441>

complejidad y misterio de la persona humana. La dinamicidad de la felicidad se revela en la intersección de las dimensiones emocionales, cognitivas, espirituales y sociales de cada individuo. La felicidad no es un destino estático, sino más bien un proceso continuo de descubrimiento y realización personal, en el cual se encuentran en armonía y equilibrio la búsqueda de significado interior y existencial, la satisfacción de las necesidades y la relación con los demás y con el mundo que nos rodea. En esto confluyen e influyen diversas dimensiones materiales e inmateriales de la persona, tales como su sistema neurológico, hormonal, el raciocinio, la cognición, los afectos, las emociones, la empatía, la identidad de género, las creencias religiosas, la espiritualidad y el entorno sociocultural.⁶ Estas dimensiones constituyen los elementos esenciales del desarrollo humano que favorecen la toma de decisiones a favor de la realización plena y por ende de la felicidad. Igualmente, estos factores juegan un rol fundamental en la formación del juicio moral integral, otorgándole y presuponiendo la libertad y la responsabilidad a la persona.⁷ En consecuencia de lo anterior afirmado, el bienestar individual se desarrolla mediante la armonización de la pluralidad dimensional de la persona humana en un estado consciente que le permite interpretar la realidad y discernirla.⁸ La felicidad, en este contexto, representa la experiencia de vivir conscientemente en la realidad con la atención de apreciar las circunstancias positivas que se presentan, pero implica también la capacidad de manejar de manera adecuada las adversidades. Aunque todo esto tiene un impacto profundo sobre la felicidad, lo más crucial en este asunto, no es en definitiva señalar o ver lo que nos pasa, sino que la felicidad va a depender en cómo interpretamos lo que nos pasa y la actitud con la que enfrentamos las cosas. Muchas situaciones enfrentamos día a día: podemos perder el trabajo, un amigo querido, un hijo, lograr el sueño deseado, ganarse la lotería, que se fije en nosotros la persona deseada;

6 Cf. Alberto Grandi, *Verso un giudizio morale integrale* (Bologna: EDB, 2023).

7 Cf. Mario Boies, *Psychologie et morale: réception de la psychologie cognitive-développementale au sein de la théologie morale postconciliaire* (Madrid: Universidad de Comillas, 2006).

8 Cf. Marian Rojas Estapé, *Cómo hacer que te pasen cosas buenas...* 168.

en fin, cada uno interpreta de modo diferente los acontecimientos a partir de los elementos que conforman el propio carácter y las herramientas materiales e inmateriales de la persona, su historia y su formación. Pero a esto se van a añadir las circunstancias en las que se entrecruzan los acontecimientos; no será lo mismo perder el trabajo, pero al mismo tiempo ganarse un concurso o un buen premio. La felicidad depende mucho de cómo interpretamos lo que nos pasa.⁹

Entender la relación entre la vida moral y la felicidad necesita de una constante autoevaluación de la vida, del camino presente, de las decisiones que hacemos y cómo las tomamos. Nuestras decisiones morales responden al deseo de la felicidad. Los seres humanos vamos a buscar la felicidad donde el corazón nos indica que allí está con la apariencia de realización y libertad. Aunque nos equivocamos en contadas ocasiones por los engaños de la aparente felicidad, esta es la flecha que indica y guía las decisiones morales revelándonos a veces que decidimos en contra de la verdad y la honestidad. La felicidad por sí misma puede ser ilusoria, es así como emerge en nuestra conciencia el deseo de la verdad, al cual, si somos honestos, damos todo por ello porque en definitiva llegan a coincidir, felicidad, verdad y honestidad.

La psicología y la psiquiatría enfocan este tema a partir de vivir consciente la realidad, la atención del diario vivir y cómo interpretamos lo que nos pasa. Para que esto ocurra, debemos aprender a reconocer y ser conscientes de la voz interior que va comentando toda nuestra vida, lo que sucede en cada momento y la que nos va diciendo cómo nos sentimos y nos dice si estamos haciendo bien la cosas. Esa voz nos ayuda a comentar y discernir la verdad y la honestidad, pero a nivel psicológico, puede jugar a nuestro favor, mejorando nuestra actitud ante los retos, o por el contrario, puede boicotear nuestra vida, nuestra paz y equilibrio interior. Esa voz la identificamos en una variedad de frases tales como: «no soy capaz»,

9 Cf. *Ibid.*, 125.

«nadie me valora», «la gente me mira mal», «soy un fracaso», «me merezco lo que me pasa», «no soy bueno». También la voz puede jugar a nuestro favor: «creo que sí soy capaz», «lo lograré», «esto vale la pena», «esto yo si me lo merezco», «daré todo de mí», «debí ser más condescendiente», etc.¹⁰ En neurociencias, desde hace ya algún tiempo se habla del correlato fisiológico de esta función mental que desarrolla un importante rol en la percepción, el comportamiento y toda la actividad intrínseca e inconsciente del cerebro. Este sistema o fenómeno se le conoce como la red neuronal por defecto, conocida en inglés como *Default Mode Network*. Esto consiste, en que aunque el cerebro parece estar en reposo, diversas actividades continuamente están sucediendo sin plena advertencia del sujeto. Es un cierto tipo de energía que se mueve en estado silencioso interneuronal y que se manifiesta como un constante rumeo de pensamientos autorreferenciales y autobiográficos que divagan por nuestra cabeza casi de un modo inconsciente, procesando contantemente diversos tipos de pensamientos, problemas, deseos y juicios, jugando un rol importante en nuestro actuar social presente y futuro, el impulso motivacional y el estado de ánimo. Todo esto, por supuesto, hacen parte fundamental de la personalidad, el juicio y el obrar moral.¹¹

¿Cómo se forma y de qué se alimenta esta voz interior? En síntesis, de dos elementos, las relaciones y las experiencias. Desde los primeros momentos de nuestra concepción todas las relaciones juegan un rol muy importante y son cruciales en determinar la configuración de la voz interior. Así mismo, las experiencias van marcando una acentuada impronta en la voz que se refleja en la personalidad. Esto influye fuertemente sobre nuestra identidad y la percepción de sí mismo, jugando un rol muy importante en nuestra autoestima, en cómo interpretamos la realidad, lo que nos pasa, y

10 Cf. Marián Rojas Estapé, *Encuentra tu persona vitamina* (Barcelona: Espasa, 2023²⁰), 169-171.

11 Cf. Marcus E. Raichle, «The Brain's Default Mode Network», *Annual Review of Neuroscience* 38 (2015): 439.

en la actitud con la que enfrentamos los avatares de la existencia.¹² Debido a la importancia en las decisiones morales que tomamos y en la percepción de nuestra felicidad, el tema de la voz interior es algo a lo que le tenemos que prestar mucha atención; es decir, estar atentos en cómo nos hablamos a nosotros mismos, reconocer esa voz y cuáles son las ideas o los pensamientos que concurren. Esa voz que coincide de un modo personal, cognitivo y espiritual es crucial en la voz de la conciencia, lo que lleva a determinar ese crecimiento de madurez moral, personal, espiritual y social.

Por otra parte, quien no le presta atención a la voz de su conciencia, de hecho recae en decisiones inmaduras que golpean la capacidad de la realización personal y hieren la conexión con la sensación de la felicidad. En fin de cuentas, la conexión entre la felicidad, las decisiones morales y la voz interna o la voz de la conciencia, se configuran como aspectos fundamentales para comprender el misterio de la persona humana en toda su integridad física, espiritual y social. La vida moral y la felicidad son dos elementos que coinciden y confluyen en la vida de los discípulos de Cristo. En el seguimiento de Cristo, la persona haya en la voz de su conciencia la voz de Dios que la invita a hacer el bien y a evitar el mal, permitiéndole desde su libertad adherirse al proyecto del Reino que lo realiza verdaderamente humano. Aprender a escuchar la voz de Dios, conocernos y entender la voz de nuestro interior nos debe provocar una sana inquietud que florece a través de los frutos del Espíritu Santo en nuestra vida: amor, alegría, paz, paciencia, longanimidad, benignidad, bondad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia y castidad.

En definitiva, la felicidad y la vida moral coinciden en la plena realización del humano. Es la persona que vive en Cristo. Es feliz porque elige en Cristo encarnando en sí la vida de las bienaventuranzas, donde todo es don y gracia porque no se siente dueño de

¹² Otto Kernberg, *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis* (New York: Jason Aronson, 1976). Para profundizar un poco más sobre este tema, sugerimos la obra de la psicoanalista austriaca Melani Klein (1882-1960).

nada sino un mero administrador de los bienes de Dios. En sí: un pobre de espíritu porque todo es de Dios.

4. La vida moral del creyente

La vida moral y la felicidad se manifiestan y se realizan en lo concreto de la existencia humana. No son una afectación de la mente sino de toda la persona, de todo su cuerpo, ya que este es el ser de la persona. Somos un cuerpo sintiente, un todo que piensa y que siente, no solo el cerebro,¹³ somos un espíritu encarnado y carne con espíritu.¹⁴ El fundamento de la vida moral está en el encuentro con el otro, delante de un tú, de una corporeidad personal. La moral nace cuando estamos delante de un tú que me insta desde la libertad, la responsabilidad y el discernimiento a conocer los límites entre el bien y el mal, entre lo que puedo y debo hacer. Para el creyente, el encuentro con la persona de Jesús realmente lo humaniza posibilitando un verdadero desarrollo de plenitud y felicidad. Esta felicidad se plasma en lo concreto cuando el discípulo de Cristo ejerce su naturaleza bautismal asumiendo su identidad como hijo de Dios: sacerdote, profeta y rey, y donde sus decisiones morales coinciden con su opción fundamental por Cristo. La conciencia moral del discípulo, intrínsecamente ligada a la relación, se manifiesta como un camino de comunión sinodal, donde se valora la diversidad de perspectivas y experiencias. Por esta razón, que hablar del discípulo de Cristo que asume con seriedad su vida moral en la fe como hijo de Dios y miembro de la Iglesia, reconoce en honestidad, que el discipulado es comunión, es sinodalidad, es un camino juntos en la diversidad. Para que esto se concretice, el discípulo debe apreciar y valorar el don de su conciencia, desarrollando

13 Cf. Miguel Benasayag, *El cerebro aumentado, el hombre disminuido* (Buenos Aires: Paidós, 2015).

14 Cf. Ramón Lucas Lucas, *El hombre, espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre* (Salamanca: Sígueme, 2006).

la autonomía moral fundada en la fe y madurando a la luz de la conciencia de Cristo.¹⁵

En este contexto, afirmamos que la conciencia moral está intrínsecamente ligada a la relación, a la alteridad, la cual nos interpela y fundamenta la pregunta ética. Esta manifiesta nuestra naturaleza humana, que es intrínsecamente relacional y personal.¹⁶ Por lo tanto, la vida moral del creyente se configura como un camino de comunión. Podemos decir que la vida moral del creyente se configura como un proceso sinodal cuando está impregnada por una conciencia formada en Cristo, que no solo celebra la fe, sino que vive de acuerdo con ella. Este enfoque tiene en cuenta la vida de los demás, comprendiendo sus alegrías, angustias y esperanzas. Es capaz de escuchar, integrar y comprometerse, sintiéndose y contribuyendo a constituir la Iglesia como el pueblo de Dios, un hogar acogedor de todas la periferias existenciales y un hospital de campaña.¹⁷ La vida moral del creyente se expresa sinodal porque encarna el proyecto de una nueva humanidad, representado por las Bienaventuranzas, que constituyen el programa del Reino de Dios ya presente entre nosotros y que se concreta en la vida de la Iglesia. En resumen, la vida moral del creyente es intrínsecamente sinodal porque está fundamentada en la relación. Esta tiene su origen en la dimensión trinitaria y se materializa en la Iglesia, ya que esta última logra encarnar el proyecto de una nueva humanidad.

5. Teología moral transdisciplinar en perspectiva sinodal

La transdisciplinariedad de la teología moral implica la capacidad de participar en un diálogo científico que atraviesa y trasciende

15 Cf. Sergio Bastianel, «Discepoli nella storia», en *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, ed. Sergio Bastianel (Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2012) 43.

16 Cf. *Ibid.*, 30. Vidas Balzani, «Relazionalità come paradigma etico. Riflessione etico-teologica circa la vita umana», en *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, ed. Sergio Bastianel (Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2012) 147.

17 Cf. Francisco, «Ad participes Conventus Internationalis pro pastoralis considerando proposito Adhortationis Apostolicae Evangelii Gaudium», *Acta Apostolicae Sedis* 106/10 (2014): 767.

los límites que delinean las distintas áreas del conocimiento y las experiencias de la realidad humana. Este enfoque no solo busca la integración de diversas disciplinas científicas, sino también ofrecer al mundo, enriquecido por la luz de la Revelación, respuestas que revelen de manera más profunda y holística el misterio del ser humano frente a Cristo y el misterio de la Iglesia como pueblo de Dios. Esta comprensión nos permite ver ángulos del saber teológico que no eran escrutados en su relación hasta hace poco, pero positivamente nos ofrece posibilidad de un diálogo transversal y transcendental, porque va más allá de cada una de las disciplinas. Esto ofrece en la reflexión teológica perspectivas muy creativas y flexibles sobre la realidad moral a ser considerada y evaluada.¹⁸

La sinodalidad favorece la transdisciplinariedad porque nos coloca a la escucha atenta del otro, sus apreciaciones, sus circunstancias, sus expectativas y necesidades. De esta manera, también se enriquece la teología moral a través de la escucha y diálogo transversal y transcendental con los demás saberes, sin perder el horizonte de la fe. Sin embargo, dentro del ámbito de la moral en el contexto sinodal de la Iglesia, surge una señal de alarma que suscita la sospecha de una posible relativización de los principios morales y una democratización de la verdad, la libertad, la conciencia y la responsabilidad en el actuar moral. Esto genera sin duda una tensión, pero ¿cómo puede resolverse? Si entendemos por sinodalidad «la dimensión histórica de la comunión eclesial fundada en la comunión trinitaria [...] que tiene en cuenta el *sensus fidei* del pueblo santo de Dios, la colegialidad apostólica y la unidad del sucesor de Pedro»,¹⁹ entonces, la teología moral transdisciplinaria en clave sinodal no es una democratización o una relativización de la verdad moral y de la fe, sino que tiene como fundamento y naturaleza la

¹⁸ Cf. Mario Boies, «Hacia un enfoque transdisciplinario de la teología moral», *Cssr.News.com* 19/02/20121, en línea: <https://www.cssr.news/spanish/2021/02/hacia-un-enfoque-transdisciplinario-de-la-teologia-moral/> (consulta: 10.03.2024).

¹⁹ Francisco, «Videomessaggio in occasione della Plenaria della Pontificia Commissione per l'America Latina», *L'Osservatore Romano* CLXII/120 (2022): 12.

comunidad eclesial de las conciencias libres y responsables puestas en relación iluminadas por la Revelación.

En este contexto, la teología moral transdisciplinar sinodal si es fiel a la Revelación, al trabajo y diálogo en comunión y red, no debe ser vista como una amenaza a la verdad moral, sino como una fuente de enriquecimiento de perspectivas y luces que hacen más evidente la fuerza y la belleza de la comunión eclesial y el respeto por la dignidad de las conciencias personales puestas en relación. La sinodalidad, cuando es fiel a su naturaleza de comunión trinitaria, no implica una democratización de la verdad, sino que más bien valora la participación activa del pueblo de Dios, la colaboración colegial de los apóstoles y la unidad vinculada por el sucesor de Pedro. La resolución de esta tensión requiere, por lo tanto, un enfoque equilibrado que reconozca la centralidad de la verdad moral y de la fe, mientras abraza al mismo tiempo la riqueza de la sinodalidad como expresión de la comunión eclesial. Esto implica una atención constante a la formación y guía de las conciencias a través del diálogo, la reflexión, el discernimiento y la búsqueda de la verdad contemplando el misterio de Cristo.

El aspecto sinodal de la moral es la comunión que tiene en cuenta a la persona y sus experiencias personales. Este enfoque implica el diálogo y el consentimiento crítico e histórico de las conciencias, de sus experiencias y costumbres, sin imponer nada, encontrando soluciones a los conflictos de valores en una conciencia compartida y libre.²⁰ En este contexto, la sinodalidad no corrompe la moral; por el contrario, exalta la vocación humana en su deseo más profundo de la verdad y la felicidad. Fortalece la dignidad de la conciencia y defiende la verdad intrínseca del *humanum*, que en sí mismo es relación y comunión.²¹ La sinodalidad, por lo tanto, se configura como un camino que valora la diversidad de perspectivas

20 Cf. Donatella Abignente y Sergio Bastianel, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività* (Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2009), 109-110.

21 Cf. Vidas Balcius, «Relazionalità come paradigma etico. Riflessione etico-teologica circa la vita umana», 147.

y experiencias y que promueve la humildad en la verdad, la flexibilidad del corazón y el pensamiento, promoviendo al mismo tiempo una búsqueda compartida en camino y mejor entendimiento de la verdad moral en el respeto de la libertad individual y la comunión eclesial.

La objetividad de la moral no se ve comprometida por la sinodalidad en la Iglesia, ya que ambas convergen hacia la misma fuente y finalidad, es decir, la verdad del ser humano orientado hacia la comunión. Sin embargo, es posible señalar dos riesgos potenciales. Si la Iglesia persiste que su ser en el mundo es proteger las murallas no fundamentales y secundarias de la moral, la eclesiología, la liturgia, etc., afirmándose con el eslogan: todo lo pasado fue mejor, es probable que manifieste síntomas de un apático cansancio que le impida afrontar los retos de hoy; o peor aún, tener una Iglesia constantiniana, como diría Don Hélder Câmara: «*Esperando: Constantino continua vivendo em nós*».²² Un segundo riesgo, es que si la Iglesia se obsesiona con abrazar estrepitosamente las ondas modernista sin pasar las cosas por el filtro de la prudencia, el discernimiento, la oración, la escucha, el diálogo sinodal y la fidelidad en lo fundamental de la Revelación, la Tradición y el Magisterio, entonces sufriría, como dijimos anteriormente, de las dos principales enfermedades de nuestro tiempo a niveles macros; una iglesia deprimida, sin fuerzas, cansada, estancada e incapaz de hablar con el hombre de hoy. No podemos desconocer que lo que sucede en el mundo sucede en la Iglesia, no somos una burbuja en el mundo. En caso de que la Iglesia se decante o se desbalancee por alguno de los extremos mencionados, queda gravemente herida la capacidad de realizar su misión, quedando comprometida su capacidad de interpretar la realidad y tomar decisiones válidas desde la fe, y que puedan iluminar la vida de las personas. Esta fue la crisis que, en su tiempo, San Juan XXIII fue capaz de identificar, llevándolo a convocar el Concilio Vaticano II y su subsiguiente desarrollo.

22 Helder Câmara, *Chi sono io?* (Assisi: Cittadella Editrice, 1979), 58. «Esperando: Constantino continúa a vivir en nosotros». Traducción nuestra.

La Iglesia del Concilio ha facilitado contemplar un rostro más claro del misterio de sí misma y del ser humano, confirmando la íntima unión del pueblo de Dios con toda la familia humana, ya que nos ha hecho comprender que «las alegrías, las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy, especialmente de los pobres y de todos aquellos que sufren, son también las alegrías, las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo».²³ Esto ha requerido dentro de nuestro campo de estudio, un perfeccionamiento de la teología moral; es decir, el desarrollo de una capacidad de diálogo con el mundo de las ciencias sin renunciar a sus fundamentos epistemológicos y antropológicos. En otras palabras, una teología moral, que alimentada por la Sagrada Escritura sea capaz de expresarse científicamente iluminando la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo.²⁴ Esta importante necesidad toma forma y claridad a través de la escucha de todas las voces para discernir el bien último a seguir y decidir desde la primera instancia el bien próximo a realizar. Este enfoque moral se alinea con la expresión de una Iglesia sinodal. Por otro lado, el diálogo con las ciencias y la exposición científica contribuyen a que la teología moral sinodal sea y necesite ser transdisciplinar para conferirle una mayor madurez, credibilidad y autoridad.

A la luz de todo esto, emerge una relación más clara e importante entre teología moral, la sinodalidad y la transdisciplinariedad, que resulta muy útil para hacer frente a los desafíos en el mundo actual. Pensemos por ejemplo a las discusiones abiertas sobre cuestiones éticas y bioéticas o la misma inteligencia artificial. Peor no solo eso, también la reflexión sobre la presencia y participación de las mujeres en la vida de la Iglesia, la gobernanza, la acogida y la inclusión de todos los bautizados, o por ejemplo, una reflexión más evangélica sobre la teología moral sexual y familiar, la formación

23 Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: *Gaudium et spes* 1 *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 1025.

24 Cf. Concilio Vaticano II, Decreto sobre la formación sacerdotal: *Optatam Totius* 16 *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 723 -724.

de los bautizados, de los seminaristas y sacerdotes, la misión, los migrantes, etc.

Un verdadero y justo desarrollo de la teología debe ser sinodal y transdisciplinario porque de lo contrario se ausenta de la realidad. En conclusión, este enfoque sinodal y transdisciplinar de la teología moral permite a la Iglesia discernir la armonía incluso en las dificultades, prestar atención a la realidad de aquellos que creen y sufren, y comprometerse en la construcción de la unidad en la diversidad, participando así en el misterio de la comunión divina.

6. Perspectiva desde la Iglesia latinoamericana y del caribe

La Iglesia cuando es concebida como una familia que discierne en comunidad se vuelve accesible a todos; resuelve sus conflictos, escucha, abraza, ama y sana. La teología moral sinodal transdisciplinar se presenta como un servicio de comunión entre Dios y la persona, una diaconía que se sumerge profundamente en la realidad humana con aguda sensibilidad. Esta perspectiva ha sido cultivada por el Concilio Vaticano II y profundizada por los continuos encuentros de la Conferencia Episcopal de América Latina, que, abriendo las puertas de la Iglesia al mundo, ha sido capaz de mirar a la cara a los pobres, ver sus lágrimas, escuchar sus lamentos y deseos de libertad, y dignamente reconocer que están en el centro del corazón del mensaje del Reino estrechando sus manos. A través de los encuentros de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), los obispos latinoamericanos y del caribe se han ejercitado en el diálogo y la comunión, permitiendo que la fe ilumine sus diferencias y evangelice la cultura. A través de estos documentos, podemos apreciar, que la aplicación del método ver, juzgar y actuar, les ha permitido entrar en una dinámica de contacto con la realidad para ofrecer respuestas concretas, dando esto una identidad muy particular a la Iglesia latinoamericana y del caribe, sin crear esto fractura con la comunión universal de la Iglesia. Este método ha sido un ejercicio de sinodalidad transdisciplinar, puesto

que nutriéndose del contacto de la multiplicidad de enfoques transversales y transcendentales que revelan las cadenas de los pobres, se ha convertido en un paradigma de liberación capaz de dignificar la vida de los pobres; atados tanto por los pecados personales como por los pecados estructurales.²⁵

Una Iglesia sinodal no excluye al pobre, no prescinde del pecador, sino que lo acoge, lo escucha, le tiende una mano de misericordia, le ayuda a discernir y lo acompaña en su camino de autonomía moral como creyente, sin condenarlo. Todos necesitamos ser liberados, sanados y salvados. Una madre no reniega de sus hijos e hijas; los guía y los acompaña aún en el peor de los casos. La Iglesia latinoamericana y del caribe como madre, ha sido gestora de procesos en medio de su pueblo, especialmente comprendiendo y afrontando la realidad y la relación entre la teología y la vida de los desfavorecidos. Igualmente, en su proceso de madurez colegial y sinodal, ha tenido que escuchar, discernir, elegir y corregir en coherencia con el Evangelio, la Tradición y el Magisterio, el arduo tópico de la teología de la liberación. Su validez y actualidad es tal en la Iglesia universal, que san Juan Pablo II, quien no era en principio un gran entusiasta, llegó a afirmar: «no es sólo oportuna, sino útil y necesaria».²⁶ Dicha madurez hoy en día se refleja en una Iglesia sinodal, que insistentemente debe nutrirse de la transdisciplinariedad en su ser y quehacer teológico y pastoral.

En conclusión, la teología moral transdisciplinar, enfocada en la sinodalidad, debe encarnar una diaconía que libera al hombre y lo inserta en una comunión más amplia; una diaconía que promueva la dignidad de la conciencia y la integración de todos los bauti-

25 Cf. Samuel Velásquez Serrano, «Il «Concilio Vaticano II in America Latina: l'aggiornamento di una Chiesa che ha ascoltato il grido dei poveri», *Rivista di Teologia Morale* 45/3 (2013): 369-380.

26 Juan Pablo II, «Carta do Papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal dos bispos do Brasil», *vatican.va* 09/04/1986, en línea: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html (consulta: 05.04.2024).

zados, superando las sombras y los deseos del pasado, y al mismo tiempo, abordando de manera realista las preocupaciones futuras.

7. Conclusión

La sinodalidad no es solo un aspecto eclesiológico para ser pensado acerca de las estructuras y de las prácticas, sino también una conversión en la forma en que reflexionamos, hacemos teología y concebimos la Iglesia. Es vocación de la teología moral iluminar la vida de los fieles a partir del misterio de Cristo, y, responsablemente, debe hacerlo con la profundidad que requiere su tarea teológico-científica, escuchando, dialogando e integrando la pluralidad del saber humano. La sinodalidad y la transdisciplinariedad por tanto, son dos caras de la misma moneda que enriquecen la teología moral. Le permiten a esta, abordar los desafíos morales contemporáneos de manera integral y holística. La teología moral si no se piensa sinodal y transdisciplinar, corre el riesgo de ser una teología desencarnada, piramidal, elitista y alejada de lo fundamental de la fe. La decisión metodológica del Sínodo de la Iglesia; es decir, escuchar, discernir y decidir, es un eco potente del ver, juzgar y actuar con acentos que hacen de la Iglesia un lugar que acoge y ora al Padre sus cuitas (reflexiona y dialoga) y actúa en Cristo con su luz. De esta manera se pueden afrontar mejor las exigencias éticas y morales del mundo actual.

En conclusión, la teología moral transdisciplinaria en clave sinodal es un tema que requiere una profundización significativa tanto en el ámbito de la reflexión eclesial y pastoral, como simultáneamente en la reflexión teológica universitaria. Es esencial abordar los desafíos morales contemporáneos de manera completa y holística, ya que los problemas del mundo coinciden con los problemas de Iglesia. Solo a través de este enfoque, los discípulos y discípulas del Señor podremos dar frutos en la caridad para la vida del mundo.

8. Bibliografía

- Abignente, Donatella y Sergio Bastianel. *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2009.
- Agustín, *Las confesiones*. Madrid: Gredos 2010.
- Balčius, Vidas. «Relazionalità come paradigma etico. Riflessione etico-teologica circa la vita umana», en *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, ed. Sergio Bastianel. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2012.
- Bastianel, Sergio. «Discepoli nella storia». En *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, ed. Sergio Bastianel. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2012.
- Benasayag, Miguel. *El cerebro aumentado, el hombre disminuido*. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Boies, Mario. «Hacia un enfoque transdisciplinario de la teología moral». *Cssr.News.com* 19/02/20121, en línea: <https://www.cssr.news/spanish/2021/02/hacia-un-enfoque-transdisciplinario-de-la-teologia-moral/> (consulta: 10.03.2024).
- , *Psychologie et morale: réception de la psychologie cognitive-développementale au sein de la théologie morale postconciliaire*. Madrid: Universidad de Comillas, 2006.
- Câmera, Helder. *Chi sono Io?*. Assisi: Cittadella Editrice, 1979.
- Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*. *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966).
- . Decreto sobre la formación sacerdotal: *Optatam Totius*. *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966).
- Estapé, Marian Rojas. *Cómo hacer que te pasen cosas buenas. Entiende tu cerebro, gestiona tus emociones, mejora tu vida*. Barcelona: Espasa, 2022⁴⁷.
- . *Encuentra tu persona vitamina*. Barcelona: Espasa, 2023²⁰.
- Francisco «Ad particeps Conventus Internationalis pro pastoralis considerando proposito Adhortationis Apostolicae Evangelii Gaudium». *Acta Apostolicae Sedis* 106/10, (2014).

- . «Videomessaggio in occasione della Plenaria della Pontificia Commissione per l'America Latina». *L'Osservatore Romano* CLXII/120 (2022).
- Grandi, Alberto. *Verso un giudizio morale integrale*. Bologna: EDB, 2023.
- Juan Pablo II, «Carta do Papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal dos bispos do Brasil». *vatican.va* 09/04/1986, en línea: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html (consulta: 05.04.2024).
- Kernberg, Otto. *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*. New York: Jason Aronson, 1976.
- Lucas Lucas, Ramón. *El hombre, espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Prati, Renata. «La vida exterior del Prozac: Depresión y tecnociencia». *Revista Iberoamericana De Ciencia, Tecnología y Sociedad* (2023) <https://ojs.revistacts.net/index.php/CTS/article/view/441>.
- Raichle, Marcus E. «The Bain's Default Mode Network». *Annual Review of Neuroscience* 38 (2015): 433-447.
- Velásquez Serrano, Samuel. «Il Concilio Vaticano II in America Latina: l'aggiornamento di una Chiesa che ha ascoltato il grido dei poveri». *Rivista di Teologia Morale* 45/3 (2013): 369-380.
- Vidal, Jorge Pla. *Diccionario médico clínica Universidad Navarra*. «depresión», <https://www.cun.es/enfermedades-tratamientos/enfermedades/depresion>.

Las mujeres mayores en América Latina

Un análisis interseccional

GABRIELA MARIA DI RENZO*

Pontifica Universidad Católica Argentina - Rosario

gmdirengo@gmail.com

Recibido 20.07.2024/ Aprobado 22.08.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1894-3045>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p245-268>

RESUMEN

El número de personas mayores en el mundo continúa un ritmo ascendente. Dentro de esta población, el estudio sobre las mujeres mayores es un campo de investigación emergente. Desde una perspectiva de género, se analizan las desigualdades que enfrentan las mujeres mayores en América Latina y el Caribe. Se evidencia la subordinación de las mujeres en diversos indicadores de calidad de vida, lo que resulta en una profunda inequidad en cuanto a la salud, el bienestar y el acceso a los derechos de las mujeres mayores. Éstas enfrentan una discriminación interseccional; en este sentido se aborda el concepto de edadismo, que engloba estereotipos, prejuicios y discriminación hacia las personas basadas en su edad. El concepto de interseccionalidad proporciona un foco enriquecedor para la ética teológica al abordar la comprensión del sujeto mayor desde la perspectiva de la complejidad y la interconexión de las experiencias humanas. El texto también explora la relación entre el cuerpo femenino y las exigencias culturales y sociales, señalando cómo los discursos históricos han modelado la percepción del cuerpo de las mujeres. Se destaca la problemática de la invisibilidad y la hipervisibilidad del cuerpo de las mujeres mayores, así como la exigencia social y del mercado por sostener un cuerpo joven.

Palabras clave: Personas mayor; Interseccionalidad; Edadismo; Género; Cuerpo.

* La autora de esta contribución es Doctora en Teología y Doctora en Investigación Gerontológica. Es además Psicóloga. Es miembro del Grupo de investigación: Teología hecha por mujeres. Es también profesora invitada e investigadora en la Universidad Católica de Córdoba y Docente en la Facultad de Psicología de la Universidad Católica de Santa Fe, sede Rosario.

Older Women in Latin America. An Intersectional Analysis

ABSTRACT

The number of older people in the world continues to rise. Within this population, the study of older women is an emerging field of research. From a gender perspective, the inequalities faced by older women in Latin America and the Caribbean are analyzed. The subordination of women in various indicators of quality of life is evidenced, resulting in a profound inequity in terms of health, well-being and access to the rights of older women. They face intersectional discrimination; in this sense, the concept of ageism, which encompasses stereotypes, prejudices and discrimination towards people based on their age, is addressed. The concept of intersectionality provides an enriching focus for theological ethics by addressing the understanding of the older subject from the perspective of the complexity and interconnectedness of human experiences. The text also explores the relationship between the female body and cultural and social exigencies, noting how historical discourses have shaped the perception of women's bodies. The problematic of the invisibility and hypervisibility of older women's bodies is highlighted, as well as the social and market demand to sustain a youthful body.

Keywords: Older People; Intersectionality; Ageism; Gender; Body

Introducción

La posibilidad de vivir más tiempo es uno de los logros colectivos más admirables de la humanidad gracias a los avances logrados a nivel social, económico y de la salud. Como resultado, el número de personas mayores en el mundo continúa un ritmo ascendente. Dentro de esta población, el estudio sobre las mujeres mayores es un campo de investigación emergente. A pesar de la importancia del feminismo para evidenciar las diferentes desigualdades estructurales generadas por el sistema patriarcal, las experiencias de las mujeres mayores no habían sido destacadas. De igual forma, la gerontología tampoco había utilizado los aportes del feminismo para visualizar las múltiples desigualdades de género en las personas mayores. El envejecimiento femenino es un tema que merece mayor atención debido a que la edad multiplica las desigualdades y discriminaciones existentes, lo que resulta en una profunda inequidad en cuanto a la salud y el bienestar de las mujeres mayores. La ética teológica feminista, centrada en las experiencias de las mujeres

ubica el centro de las opresiones y discriminaciones hacia las mayores en un cuerpo sometido a los imperativos culturales que marcan para él los lineamientos de lo aceptable. Ubicada esta problemática en el contexto de América Latina, en primer lugar, se aborda la situación demográfica de las mujeres mayores; en segundo lugar, se analiza su realidad interseccional, y por último, se reflexiona acerca de la manera en que tanto el patriarcado como el mercado operan en una cultura *anti-age*.

1. Situación demográfica en América Latina

El ritmo del envejecimiento de la población mundial se está acelerando. En la mayoría de los países el número y la proporción de personas mayores de 60 años están aumentando a un ritmo sin precedente. El aumento de la esperanza de vida es uno de los principales promotores de este cambio demográfico. En América Latina, se espera que la población total de personas mayores de 60 años alcance el 24.9% para el año 2050.¹ Además, la población de 80 años o más en esta región pasará del 48% al 69% del total de adultos mayores.² Las mujeres suelen tener una esperanza de vida más larga que los varones. En 2017, las mujeres representaban el 54% de la población mundial de 60 años o más, y el 61% de la población de 80 años o más. América Latina continúa este mismo ritmo con un índice de feminidad actual de 122.7 mujeres por cada 100 varones, se espera que este índice no cambie hasta el año 2030.³

1 Cf. Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Observatorio Demográfico, 2013* (Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2014), 42. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/36854-observatorio-demografico-america-latina-caribe-2013-proyecciones-poblacion>

2 Cf. Alejandro Klein, «Tercera edad empoderada y cultura urbana expulsiva en Latino América» *Società Mutamento Politica* 9, n. 17 (2018): 272 doi.org/10.13128/SMP-23439

3 Cf. Sandra Huenchuan, ed., *Envejecimiento, personas mayores y Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: perspectiva regional y de derechos humanos* (Santiago: Naciones Unidas, 2018), 51. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44369/1/S1800629_es.pdf

1.1. Situación de las adultas mayores

Los datos disponibles sobre la situación social y cultural de los adultos mayores en América Latina reflejan una despreocupación y una debilidad social con marcados tintes de violencia, desamparo y vulnerabilidad. En la mayoría de los países el nivel educativo es extremadamente bajo, lo que se suma a los alarmantes índices de pobreza. En más de la mitad de los países de la región los adultos mayores urbanos viven en una situación de pobreza que alcanza el 30 %, un porcentaje que se incrementa en las áreas rurales. Además, menos de la mitad de ellos cuenta con una cobertura de protección social. En muchos casos, estos adultos mayores se ven obligados a trabajar sin recibir ninguna prestación social, y sus salarios suelen ser más bajos que el promedio. Se estima que solo el 30% de ellos se encuentra inserto en el mercado laboral en un contexto hostil de pobreza, discriminación y vulnerabilidad. La inestabilidad económica favorece la dependencia de los hijos, nietos u otros miembros de la familia dentro de hogares frecuentemente multigeneracionales. También se observa la situación contraria en la que muchas familias recurren a la escasa pensión o jubilación del adulto mayor.⁴

Desde una perspectiva de género, las desigualdades son aún más pronunciadas. La mayoría de los indicadores de calidad de vida revelan la posición subordinada de las mujeres en las sociedades de América Latina y el Caribe, así como la discriminación que enfrentan en el acceso a servicios y en la garantía de sus derechos. Aunque las mujeres tienden vivir más que los varones, con frecuencia experimentan una calidad de vida inferior. En comparación con los varones mayores, las mujeres mayores son más marginadas en términos de seguridad social, y a menudo se ven obligadas a depender de figuras masculinas, ya sean maridos o hijos. En América Latina más de seis millones de mujeres mayores, lo que equivale al

4 Cf. Juan Russo y Alejandro Klein, «La tercera edad en Latinoamérica y México. Un largo transitar entre la ciudadanía y las subciudadanías», *FORUM. Revista Departamento Ciencia Política* 18 (2020): 151 doi.org/10.15446/frdcp.n18.79546.

17.8% de la población femenina de 60 años o más, carece de ingresos propios. Estas cifras disminuyen en aquellos países que cuentan con un sistema de seguridad social universal, pero aumentan en otros hasta alcanzar el 25% de la población de mujeres mayores.⁵ En términos de ocupación laboral las mujeres mayores de 60 años tienen una tasa de empleo mucho menor que los varones, y sus porcentajes de pensiones insuficientes son más altos con respecto a los varones mayores.⁶

Entre los pueblos indígenas la vejez no tiene una connotación negativa. A medida que la persona envejece mejora su estatus social puesto que se considera que atesora sabiduría y memoria colectiva, herramientas importantes para asegurar la continuidad cultural de esos pueblos. Sin embargo, no siempre estas concepciones pueden aplicarse por igual a varones y mujeres indígenas. En los estudios etnográficos se idealiza al varón mayor indígena y se ignora a la mujer mayor en sus funciones sociales, excepto cuando desempeña funciones de curandera o cuando comparte el estatus social del marido. Además, en las ciudades la vulnerabilidad de la mujer indígena mayor se acentúa debido a la poca valoración hacia las personas mayores, sumada a la pobreza y la marginación que experimentan.⁷

La existencia de todas estas desigualdades tiene implicancias para la salud de las mujeres adultas. La devaluación cultural que sufre la mujer a lo largo de su vida, especialmente mayor, por pertenecer a un grupo considerado menos valioso, se presenta como un obstáculo a su salud integral. La vida más prolongada de la mujer mayor también lleva a enfrentar situaciones de viudez, soledad, desamparo, e inequidad social, salarial y laboral. Se debe recordar

5 Cf. Sandra Huenchuan, ed., *Envejecimiento, personas mayores y Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: perspectiva regional y de derechos humanos*, 150-151.

6 Cf. Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Envejecimiento en América Latina y el Caribe: inclusión y derechos de las personas mayores* (Santiago: Naciones Unidas, 2022), 74-76.

<https://www.cepal.org/es/publicaciones/48567-envejecimiento-america-latina-caribe-inclusion-derechos-personas-mayores>

7 Cf. Fabiana Del Popolo, ed., *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad* (Santiago: Naciones Unidas, 2017), 153-154. https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/43187/S1600364_es.pdf

que la pérdida de la pareja constituye un factor de riesgo para la salud física y emocional, y que en muchos casos anticipa una muerte temprana.⁸ Por último, en relación con el analfabetismo, fruto de las desigualdades de acceso a la educación, se constata que las mujeres en áreas rurales son quienes presentan las mayores tasas de analfabetismo (40.3% en 2020), que sin duda repercute en todos y cada uno de los aspectos de su vida.⁹

2. Discriminaciones múltiples o interseccionalidad

El impacto de la discriminación por edad en mujeres mayores es un campo de investigación emergente que merece atención. En línea con ello, la Organización Mundial de la Salud (OMS) implementó la *Década del envejecimiento saludable 2020-2030*.¹⁰ Esta acción sobresale como una estrategia global para promover acciones destinadas a mejorar la vida de las personas mayores, construir sociedades inclusivas para todas las edades y garantizar el desarrollo sostenible. Se trata de una oportunidad para profundizar tanto las relaciones de género y su influencia en la salud y bienestar de las personas mayores, como las intersecciones entre género y edad. Tomando en consideración las mujeres se observa lo siguiente:

«Las mujeres mayores son en general más pobres y cuentan con menos ahorros y activos que los hombres. Como resultado de toda una vida de discriminación, que afecta negativamente a la igualdad de oportunidades y de trato para las mujeres en los mercados laborales, las mujeres mayores se encuentran en peor situación en lo que se refiere a la seguridad de sus ingresos y el acceso a las prestaciones de las pensiones contributivas... Las

8 Cf. Doris Cardona Arango y Enrique Peláez, «Envejecimiento poblacional en el siglo XXI: oportunidades, retos y preocupaciones» *Salud Uninorte* 28, n. 2 (2012): 335-348

<http://www.scielo.org.co/pdf/sun/v28n2/v28n2a15.pdf>

9 Cf. Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Envejecimiento en América Latina*, 80-82

10 Cf. Organización mundial de la salud, *Década del Envejecimiento Saludable 2020-2030* (OMS, 2021 b). www.who.int/es/initiatives/decade-of-healthy-ageing. El envejecimiento saludable consiste en el proceso de desarrollar y mantener la capacidad funcional que permite el bienestar integral en la vejez. El término bienestar es considerado en el sentido amplio y abarca cuestiones como la felicidad, la satisfacción y la plena realización. Cf. Organización Mundial de la Salud, *Informe mundial sobre el envejecimiento y la salud* (OMS, 2015), 13-15. WHO/FWC/ALC/15.01

prestaciones básicas del régimen de pensiones de las mujeres suelen ser insuficientes para satisfacer plenamente sus necesidades básicas. En muchos lugares, las mujeres mayores también son más vulnerables a la pobreza y la desigualdad debido al Derecho consuetudinario y las leyes positivas que rigen la propiedad y la herencia de la tierra... Además, las mujeres mayores prestan la mayor parte de los cuidados no remunerados, en particular en el sector informal».¹¹

La jurista Kimberly Crenshaw acuñó el término interseccionalidad para «denotar las diversas maneras en que la raza y el género interactúan para dar forma a las múltiples dimensiones de la experiencia laboral de las mujeres negras».¹² Esta teoría permite analizar las relaciones entre diferentes intersecciones como diversos ejes de categorización y diferenciación como género, clase, etnia, edad, implicados en los procesos y sistemas de dominación. Por lo tanto, está relacionada con los análisis del poder, de las estructuras y de las relaciones de desigualdad. La interseccionalidad no se centra tanto en las diferentes categorías que conforman la identidad de un sujeto, sino de las desigualdades políticas y de las estructuras de poder que vivencian tanto sujetos vulnerables como sujetos en ejercicio de poder, en espacios y tiempos determinados.¹³ Como sostiene Hill Collins la interseccionalidad permite comprender de qué manera las diferentes opresiones se entrelazan, se refuerzan y trabajan juntas para producir injusticia en la vida de las personas.¹⁴ Sólo desde esta perspectiva es posible comprender el sufrimiento y la exclusión que sufren las mujeres mayores. No todas ellas experimentan la opresión del patriarcado de la misma manera. Sin embargo, la edad tiene un impacto significativo en la posición social de las mujeres, lo que las afecta más en comparación con los varones. Por ejemplo, una mujer mayor que es pobre y pertenece a una minoría

11 Organización mundial de la salud, *Década del Envejecimiento Saludable*, 3.

12 Cf. Kimberlé Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review* 43, n. 6 (1991): 1244 <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/files/2020/02/1229039.pdf>

13 Cf. Melina Gaona, «Interseccionalidades: alcances de la teoría y versiones de la práctica política en el presente», *Revista electrónica de estudios latinoamericanos* 76 (2021): 75-76 <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496466925006>.

14 Cf. Patricia Hill Collins, *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, 2.ª ed. (New York: Routledge, 2000), 18.

racial enfrenta mayores vulnerabilidades que otra mayor con más ingresos. A pesar de esta diferencia ambas mujeres experimentan mayor discriminación que un varón con el mismo estatus social.¹⁵

Dada la complejidad del sujeto, no existe un marcador único para identificar las diferentes edades a lo largo del curso de la vida. La vejez puede entenderse como una construcción social fluida que implica un mapa mental que refleja las marcas del envejecer en el cuerpo y que configura nuestra identidad. La edad concebida como un constructo social y cultural está acompañada por creencias, estereotipos y normas que habitan en cada cultura. En este sentido, la edad, debe ser entendida como una estructura de poder que sostiene y habilita las identidades de los grupos y se alía con otras relaciones de poder. La vejez y la juventud pueden formar parte de un sistema intersectado de desigualdades en el que, como categorías opuestas, cada una promueve un conjunto de valores y normas que producen desigualdad y marginación.¹⁶

El concepto de interseccionalidad proporciona un foco enriquecedor para la ética teológica al abordar la comprensión del sujeto mayor desde la perspectiva de la complejidad y la interconexión de las experiencias humanas. Numerosas teóricas feministas, inspiradas en el lema «lo personal es político» de los años sesenta, han cuestionado la falta de inclusión de las vivencias de las mujeres en el razonamiento moral.¹⁷ La ética teológica tradicional, al tomar como normativa y generalizar la experiencia de los varones para todas las personas, desconoce la vida y las dificultades de las mujeres. En contraste, una de las características más importantes de la ética teológica feminista es el reconocimiento de las experiencias de las mujeres en sus ámbitos tanto privados como públicos. Aun-

15 Cf. Mónica Navarro, «Viejas en el género» en *La gerontología será feminista*, comp. Paula Danel y Mónica Navarro (Paraná: La Hendija, 2019), 43-69.

16 Cf. Clary Krekula, Pirjo Nikander, Monika Wilińska, «Multiple Marginalizations Based on Age: Gendered Ageism and Beyond» en *Contemporary Perspectives on Ageism*. International Perspectives on Aging 19, ed. Liat Ayalon y Clemens Tesch-Römer (Cham: Springer, 2018), 33-50. E-Book.

17 Cf. Alison M. Jaggar, «Ética feminista», *Debate Feminista* 49 (2014): 12-14 <https://philpapers.org/rec/JAGTF-2>

que las problemáticas puedan parecer similares en muchos casos, a la de los varones, las vivencias difieren debido a la pertenencia a un orden social patriarcal. En este sentido, el enfoque interseccional adquiere una relevancia especial en relación a las mujeres mayores. En primer lugar, al rechazar un análisis de un solo eje, se crea un espacio para comprender los ámbitos de la experiencia humana a partir de los múltiples ejes de opresión que se entrelazan y los contextos sociales e históricos en los que transcurren. De esta manera, se logra una apreciación más compleja de la mujer mayor que trasciende la noción de una identidad singular y uniforme. Al considerar las múltiples desigualdades interrelacionadas y diversas que experimentan las mujeres, se evita el estereotipo que simplifica y reduce su realidad a un enfoque unidimensional. En segundo lugar, estas consideraciones implican una plataforma desde la cual se pueden construir marcos teóricos normativos y desarrollar juicios éticos más sólidos y justos para con las personas mayores. En tercer lugar, la interseccionalidad se erige como una herramienta que evita la tendencia a esencializar las categorías morales como formas específicas de discriminación u opresión, lo cual conduciría a la configuración de un modelo aditivo o lineal que no solo invisibiliza la complejidad de la experiencia de discriminación y vulneración, sino que también promueve políticas y discursos que fragmentan y multiplican las identidades. En el atravesamiento del envejecer en el curso de la vida, es crucial comprender que las categorías de identidad, no son entidades estáticas sino más bien marcos cambiantes a través de los cuales las personas experimentan el mundo. No se puede separar la condición de ser una mujer mayor de otros aspectos como la raza o la identidad sexual. Por último, el enfoque interseccional desafiando las simplificaciones, conduce hacia un compromiso ético más inclusivo, permitiendo así que las voces y experiencias de muchas mujeres, ignoradas o marginadas por los teólogos, sean reconocidas y valoradas.¹⁸

18 Cf. Gabriela Di Renzo, «Interseccionalidad. Aportes a la ética teológica», *Estudios Eclesiásticos* 98, n. 386 (2023): 443-468 doi: 10.14422/ee.v98.i386.y2023.001. Cf. Grace Ji -

2.1. Edadismo, género y pobreza

La OMS define el edadismo como los estereotipos, los prejuicios y discriminación hacia las personas en función de su edad. Este fenómeno abarca tanto las creencias, como las emociones y conductas negativas hacia las personas mayores. A nivel mundial, una de cada dos personas discrimina a los mayores. El edadismo puede manifestarse en diferentes niveles: institucional y sectores de la sociedad, a nivel interpersonal e incluso puede ser autoinfligido.¹⁹ El término edadismo fue acuñado por Robert Butler quien lo definía como el prejuicio de un grupo de gente joven sobre otra mayor. Fue introducido en Argentina como «viejismo» por el psicoanalista Leopoldo Salvarezza. Según él, en el edadismo subyace el miedo a envejecer y por lo tanto la necesidad de distanciamiento con la persona mayor. Observó que se trata de un prejuicio en el que todos están involucrados ya que, en última instancia, todos acabamos por convertirnos en sus víctimas.²⁰ Surgido en los años 60 en el contexto de los debates en torno a la discriminación que enfrentaban diferentes grupos sociales, el edadismo fue evolucionando desde una concepción centrada en las actitudes individuales y de grupos hasta una forma de opresión arraigada en las estructuras sociales.²¹ Se trata de una conducta social compleja con dimensiones históricas, culturales, sociales, psicológicas e ideológicas en el que se devalúa el estatus social de las personas mayores simplemente en función de su edad. Además, el edadismo opera de una manera sutil y encubierta en el lenguaje que, con la intención de ser benigno, perpetúa estereotipos y actitudes negativas.²²

Sun Kim, y Susan M. Shaw, *Intersectional Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2022). E-Book.

19 Cf. Organización Mundial de la Salud, *Informe mundial sobre el edadismo* (OMS, 2021a), 6-9. Doi: 10.37774/9789275324455

20 Cf. Leopoldo Salvarezza, *Psicogeriatría. Teoría y clínica*, 2ª ed. (Buenos Aires: Paidós, 2011), 27-28.

21 Cf. Clary Krekula, Pirjo Nikander, Monika Wilińska, «Multiple Marginalizations», 35-37.

22 Cf. Tracy L. Gendron et al., «The Language of Ageism: Why We Need to Use Words Carefully», *The Gerontologist* (2015): 1-10 doi:10.1093/geront/gnv066

El edadismo es un prejuicio que se puede comparar con otros prejuicios como el racismo, la religión o el género, con los cuales se intersecta. Sin embargo, a diferencia de estos prejuicios, el edadismo se basa en la acumulación de años y no en función de una condición con la que una persona nació, por ejemplo.²³ Palmore describe el edadismo como una enfermedad social, mientras que Levy lo llama epidemia silenciosa. Para ella los estereotipos de edad se internalizan desde la infancia, operan inconscientemente, se convierten en autoestereotipos en el mismo sujeto, para finalmente impactar en la salud por medio de vías psicológicas, biológicas y conductuales.²⁴

Esta discriminación asociada a la edad castiga más a las mujeres que a los varones. El término «edadismo de género» fue introducido por Itzin y Phillipson para describir los límites que la edad imponía en el ámbito laboral, especialmente en relación con el género. Desde entonces ha tenido varias significaciones, incluyendo el doble juicio que combina el sesgo patriarcal con la exaltación del ideal de juventud, lo que resulta en una gran desventaja social para las mujeres mayores. Algunos estudios se han centrado en la discriminación por edad en personas más jóvenes, mientras que otros han enfatizado la dinámica relacional del género en un contexto más amplio en el que la edad resulta problemática tanto para varones como para mujeres.²⁵

El estigma social en relación con el envejecimiento refuerza la idea que el cuerpo femenino debe ser intervenido para devolverle el aspecto joven. Esta situación representa una doble carga de género para las mujeres ya que no solo pierden el atractivo, sino que además se vuelven invisibles, lo que puede llevar a procesos de autone-

23 Cf. Leopoldo Salvatore, *Psicogeriatría*, 28-29.

24 Cf. Erdam Palmore, «Ageism comes of Age», *The Journals of Gerontology* 70, n. 6 (2015): 874 doi:10.1093/geronb/gbv079. Cf. Becca Levy, *Breaking the Age Code. How Your Beliefs About Aging Determine How Long and Well You Live* (New York: William Morrow, 2022), 145. E-Book.

25 Cf. Clary Krekula, Pirjo Nikander, Monika Wilińska, «Multiple Marginalizations», 35-37. Cf. Colin Duncan y Wendy Loretto, «Never the Right Age? Gender and Age-Based Discrimination in Employment», *Gender, Work and Organization* 11, n. 1 (2004): 95-115 doi: 10.13128/SMP-23439

gación y autoexclusión.²⁶ Esta discriminación intersectada se potencia y contribuye a la pobreza y la inseguridad económica, además no sólo tiene un impacto en su salud mental, sino que también se ha relacionado con una menor esperanza de vida y una salud general más deficiente.²⁷⁻

Desde una perspectiva prejuiciosa y estereotipada que considera a las mujeres mayores carentes de sexualidad y pasiones, se observa que éstas pueden verse presionadas por las demandas del entorno a adoptar actitudes de servicio y cuidado, olvidándose de sí mismas. A menudo, se espera que las mujeres desempeñen roles de cuidadoras de forma natural y sin recibir nada a cambio. Esta expectativa socialmente asignada resulta difícil de superar, y deja marcas en la vida de ellas. Según Freixa Farré «estas circunstancias vitales tienen un denominador común que se concreta en la entrega gratuita del tiempo personal, a través de las tareas de crianza y cuidado, que están en el origen de la débil posición económica con que muchas de ellas se encuentran en su edad mayor».²⁸ En el ámbito teológico prevalece una visión romántica y cuidadora de la mujer mayor la cual desdibuja su realidad concreta y compleja, y silencia los problemas graves que enfrenta en Latinoamérica, como se ha señalado anteriormente. Al considerar el curso de la vida de las mujeres y su abordaje del cuidado, se puede observar que incluso en etapas avanzadas de su vida, esta labor de cuidar a otros no disminuye, sino que simplemente se redirige hacia diferentes destinatarios del cuidado. Ignorar esta gestión del cuidado y su papel en

26 Cándida Elizabeth Vivero Marín, «El cuerpo viejo femenino: una reflexión», *Géneros* 16 (2014): 67 http://bvirtual.ucol.mx/descargables/962_art._3_el_cuerpo_viejo_femenino_una_reflexion.pdf

27 Cf. Belle, Deborah y Joanne Doucet, «Poverty, Inequality, and Discrimination as Sources of Depression Among U.S. Women», *Psychology of Women Quarterly* 27 (2003): 101-113 doi:10.1111/1471-6402.00090. Además, la discriminación puede provocar aislamiento social y riesgo de violencia y abuso, lo que disminuye la calidad de vida. Cf. Organización Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre el envejecimiento*, 59-61. Cf. Becca Levy, *Breaking the Age Code*, 13-29. En relación a la salud, cf. Tetyana P. Shippee et al., «Long-Term Effects of Age Discrimination on Mental Health: The Role of Perceived Financial Strain», *J Gerontol B Psychol Sci Soc Sci* 74, n. 4 (2019): 664-674 doi:10.1093/geronb/gbx017.

28 Cf. Anna Freixas Farré, «La vida de las mujeres mayores a la luz de la investigación gerontológica feminista», *Anuario de Psicología* 39, n. 1 (2008): 47 https://www.redalyc.org/pdf/970/Resumenes/Resumen_97017401004_1.pdf

el sostenimiento de la vida familiar implica desconocer la cantidad de tiempo vital que las mujeres han dedicado a esta labor.²⁹ La ética teológica feminista reconoce que el patriarcado distorsiona conceptos como el sacrificio y el significado de la obediencia, lo cual puede tener repercusiones negativas en las mujeres. En ocasiones la fe en Cristo ha llevado a las mujeres cristianas a asumir que el sacrificio hacia otros, como en el caso de la atención y los cuidados, junto con el descuido de sí mismas, constituye un estilo de vida agradable a Dios porque imita a Cristo. Es importante tener en cuenta que el sufrimiento de Jesús no es consecuencia de un plan de Dios sino fruto de la injusticia. En este sentido la cruz se convierte en un símbolo liberador de muchas injusticias y un lugar donde se encuentran las fuerzas necesarias para transformarlas y superarlas.³⁰ La ética teológica parte del discernimiento del creyente, en cada momento y lugar, para determinar las formas de vida que promueven el bien integral de la persona. Sin embargo, muchas mujeres, especialmente aquellas de mayor edad, han sido educadas en una cultura en la que no logran afirmarse así mismas puesto que justifican que el sacrificio, en cuanto amor incondicional al otro, encarna ideales morales. Esta justificación refuerza graves desigualdades sociales entre varones y mujeres respaldada, entre otras cosas, por la convicción de que la posición natural de las mujeres es la del sacrificio hacia otros.³¹

Dado que todas las personas ocupan posiciones de opresión y privilegio simultáneamente, es fundamental que el teólogo/a reflexione sobre sus propios privilegios y opresiones. Además, dado que ninguna forma de dominación existe de manera aislada, es importante que busque y analice tanto las relaciones de dominación evidentes como aquellas que pueden no ser tan obvias. Como men-

29 Cf. Herminia Gonzálvez Torralbo, «Género, cuidados y vejez: mujeres "en el medio" del trabajo remunerado y del trabajo de cuidado en Santiago de Chile», *Revista Prisma Social* 21 (2018): 214 <https://revistaprismasocial.es/article/view/2445>

30 Cf. Olga Consuelo Vélez Caro, *Cristología y Mujer. Una reflexión necesaria para una fe Incluyente* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018), 177-178.

31 Cf. Darlene F. Weaver, *Self Love and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 60-66.

ciona Mari Matsuda esto implica «hacerse la otra pregunta».³² Por lo tanto, cuando un teólogo/a identifica el edadismo en una persona mayor, debe cuestionarse: «¿Dónde se encuentra el racismo en esta situación?» o «¿Dónde se encuentra la disparidad de clase social aquí?». Adoptar este enfoque amplio permite una comprensión más completa de las dinámicas de opresión y promueve la búsqueda de la justicia.

3. Un cuerpo femenino sometido a exigencias culturales y sociales

A lo largo de los siglos, los discursos en torno al cuerpo femenino han experimentado cambios significativos, desde la concepción de un cuerpo impuro hasta una versión sublimada y virginal. Estos discursos han contribuido a construir una percepción diferenciada del cuerpo, estableciendo una brecha entre el cuerpo tal como es y el ideal culturalmente impuesto.³³ Como resultado, la división sexual del trabajo y la asignación social de la reproducción como una función exclusivamente femenina, se encuentran arraigadas en un contexto simbólico binario, donde las mujeres son definidas en términos de naturaleza y los hombres en términos de cultura. La teoría feminista analiza los cuerpos como lugar de opresión y subordinación del patriarcado que los disciplina tanto para la reproducción como para la disponibilidad sexual de los varones.³⁴ Mary Daly ha destacado ejemplos concretos de este control patriarcal sobre los cuerpos de las mujeres como «el sacrificio de las viudas en la India, el vendado de pies en China, la mutilación de los genitales en África, la quema de brujas en Europa y la ginecología en América».³⁵ Esto evidencia de qué manera

32 Cf. Mari J. Matsuda, «Beside My Sister, Facing the Enemy. Legal Theory out of Coalition», *Stanford Law Review* 43, n. 6 (1991): 1189 doi:10.2307/1229035

33 Cf. Cándida Elizabeth Vivero Marín, «El cuerpo viejo femenino», 62-63.

34 Cf. Rosa Cobo Bedia, «El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad», *Investigaciones Feministas* 6 (2015): 13-15 doi:10.5209/rev_INFE.2015.v6.51376

35 Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1990), 111.

«el poder se inscribe en los cuerpos femeninos de múltiples formas (cuerpos enfermos, anoréxicos, dóciles, fértiles, violados, explotados, maltratados, prostituidos... cuerpos-útero, cuerpos fetiche) y puede ejercerse desde múltiples lugares (instituciones, discursos...) para conseguir múltiples beneficios (amor incondicional, abnegación, niños, placer, fuerza de trabajo barato, trabajo doméstico gratuito...)».³⁶

En la cultura actual, hablar de envejecimiento es hablar de cuerpo, y en el caso de las mujeres mayores, éstas se enfrentan a una doble problemática: la invisibilidad del cuerpo por un lado y la hipervisibilidad del cuerpo por el otro, puesto que el cuerpo se convierte en el único elemento que se tiene en cuenta para definir las. El proceso de envejecimiento las confronta con los continuos cambios que experimenta su cuerpo, principalmente en relación con la imagen que devuelve las marcas del paso del tiempo.

Muchas experiencias de maltrato basadas en la edad están vinculadas a las percepciones de la apariencia física femenina.³⁷ Se trata de la visión patriarcal de la mujer como objeto de consumo que asocia la femineidad con belleza y juventud. Para los varones se pueden considerar dos modelos de belleza masculina: joven y maduro; pero para las mujeres solo la juventud sirve como patrón de belleza.³⁸ Esto lleva a que las mujeres mayores sufran más el rechazo social de un cuerpo cuyos signos físicos las margina y empobrece.

Se asiste a una cultura caracterizada por la primacía de la imagen en la que gran parte del bienestar se centra en un cuerpo ideal que constituye el objeto de deseo: como tal inalcanzable pero siempre atrayente para el sujeto, porque este cuerpo, inalcanzable, siempre exige un poco más. En relación con el cuerpo envejecido, la imagen social imprime sus huellas dejando ver la distancia que existe entre el cuerpo que se posee y este ideal que se desea alcan-

36 Inés Fernández, «Medicina y poder sobre los cuerpos», *Thémata. Revista de Filosofía* 33 (2004): 191-192. <https://institucional.us.es/revistas/themata/33/21%20fernandez.pdf>

37 Cf. Toni Calasanti, «Ageism, Gravity, and Gender: Experiences of Aging Bodies», *Generations* 29, n. 3 (2005): 8-12 file:///C:/Users/Usuario/Downloads/AgeismGravityandGender.pdf;

38 Cf. Juliette Rennes, «Déplier la catégorie d'âge Âge civil, étape de la vie et vieillissement corporel dans les préjugés liés à l' "âge"», *Revue française de sociologie* 60, n. 2 (2019): 273-274 www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2019-2-page-257.htm

zar. Este rechazo a envejecer se intenta cubrir con mecanismos de enmascaramiento y ocultamiento que refuerzan el edadismo, y que comunican y evidencian que la vida de los mayores debe ser ocultada como algo vergonzante.³⁹

3.1. Una cultura anti-age

Cuando la elaboración psíquica del envejecimiento no ocurre, emergiendo el envejecimiento patológico, y el yo continúa erigiéndose como coraza, toda la energía psíquica está puesta al servicio de sostener al yo, tratando de evitar lo inevitable. En este punto se justifican los esfuerzos de permanecer, o parecer joven, como un intento de huir de lo siniestro del envejecimiento.⁴⁰ Benitez señala que en la actualidad el cuerpo se presenta como algo a domesticar o reconstruir a través de distintas técnicas y medios, en búsqueda de un bienestar ideal, y un estado de plenitud y equilibrio. Se refiere a ellas como «técnicas del amo», ya que marcan el rumbo que se debe seguir para hacer entrar al cuerpo en un orden.⁴¹ Aquí cobran sentido las complejas y poderosas prácticas disciplinarias de la cultura *anti-age* en la que la idealización del cuerpo joven y esbelto se convierte en un terreno fértil para todo tipo de ofertas del mercado. Éstas dan lugar a la gran industria del anti envejecimiento que prometen alcanzar el ideal de juventud y belleza. Esta industria es en gran parte responsable de la necesidad que sienten las mujeres de

39 Cf. Freixas Farré, «La vida de las mujeres mayores a la luz de la investigación gerontológica feminista», 53. El enmascaramiento del envejecimiento puede ser explicado a nivel psicológico como el mecanismo defensivo que utiliza el sujeto, marcado por un narcisismo patológico, frente a las marcas del paso del tiempo en el cuerpo. Cf. Graciela Zarebski, *El curso de la vida. Diseño para armar* (Buenos Aires: Universidad Maimónides, 2005), 86-105.

40 Cf. Helen Walker et al., «Women's Experiences and Perceptions of Age Discrimination in Employment: Implications for Research and Policy», *Social Policy and Society* 6, n. 1 (2007): 37-48 doi:10.1017/S1474746406003320. Los efectos siniestros refieren a la posibilidad de enfrentarse a identificaciones disruptivas con lo que se creía ser. Cf. Graciela Zarebski, *El curso de la vida*, 106-124.

41 Cf. Ana Clara Benitez, «El cuerpo entre el lenguaje y el goce» en *Cuerperios. Miradas polifónicas sobre el cuerpo en la época actual*, coord. Luisina Bourband (Rosario: Laborde Editor, 2020), 13-42.

parecerse más jóvenes y que las bombardea con una gran cantidad de productos que prometen la juventud.⁴²

Se pueden observar los múltiples esfuerzos publicitarios, al servicio del patriarcado, cuyo objetivo es generar rechazo al envejecimiento, presentándolo como algo a temer y evitar. Todo esto con el fin de impulsar la industria global multimillonaria del *anti-age* que ante todo es «anti vida» como lo expresa Ashton Applewhite.⁴³ Por su parte Rodríguez Zoya describe los productos *anti-age* como prótesis tecnológicas. Aunque podrían parecer tecnologías que suplen o reparan el déficit que implica el envejecimiento, en realidad no se trata de un déficit biológico ya que el proceso de envejecimiento es intrínseco a la condición humana. Por lo tanto, se trata de tecnologías construidas para satisfacer deseos creados en el marco de una cultura determinada.⁴⁴ Esta «medicalización del envejecimiento» utiliza una terminología científica que impacta y convence por su autoridad en el campo médico. Se trata de una asociación entre patriarcado y mercado que busca controlar y dominar el proceso natural del envejecimiento. Es común el uso de metáforas bélicas, como «combatir» o «luchar» contra las marcas del paso del tiempo en el cuerpo, de manera persistente y continuada.⁴⁵ Esta fuerte presión normativa sobre los cuerpos femeninos a través de estos poderosos dispositivos de género, puede ser considerada una nueva forma de violencia patriarcal en esta sociedad posmoderna.⁴⁶

No ser visto es la peor devaluación. Este silencio social y simbólico al que se ve sometido el cuerpo de las mujeres solo es posible trastocarlo haciendo justicia desde dos perspectivas fundamentales:

42 Cf. Becca Levy, *Breaking the Age Code*, 153-155.

43 Cf. Ashton Applewhite, *This chair rocks. A manifesto against ageism* (New York: Celadon Books, 2019), 146-147.

44 Cf. Paula G. Rodríguez Zoya, «¿Prótesis para la inmortalidad? Reflexiones en torno al código técnico de la biomedicalización del envejecimiento», *Redes* 19, n. 37 (2013): 118 <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90732858004>

45 Cf. Francisco López Cantos, «Envejecimiento, ciencia y publicidad de cosméticos. La eternidad en una gota de crema», *Revista de Comunicación Vivat Academia* 135 (2016): 51 doi. [org/10.15178/va.2016.135.41-56](https://doi.org/10.15178/va.2016.135.41-56)

46 Cf. Rosa Cobo Bedia, «El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad», 15.

la resignificación de los cuerpos de las mujeres de edad, y la visibilización y reconocimiento de sus múltiples opresiones intersectadas. Ambas pueden ser tareas de la ética teológica. Resignificar el cuerpo de las mujeres implica deconstruir el discurso que lo ha vuelto abyecto, reflexionar críticamente en torno al mismo, y dotarlo de una agencia ética. Reconocer que el cuerpo de una mujer tiene una voz y una palabra válida es fundamental para empoderarlo. Por otro lado, descubrir las múltiples opresiones interconectadas solo es posible si el teólogo se involucra personalmente cuestionando sus propias posiciones de poder o de privilegio. Solo desde este lugar de no complicidad podrá comprender los diversos discursos que se apoderan del cuerpo de las mujeres mayores interrogando las instituciones y los poderes sociales. Este paso crucial abrirá posibilidades para la construcción de una nueva subjetividad tanto individual como social.

En resumen, la devaluación del cuerpo de las mujeres a través de su invisibilidad es un problema grave que requiere atención urgente. La ética teológica, en su horizonte hacia la justicia puede desempeñar un papel importante al reconceptualizar estos cuerpos, otorgándoles voz y agencia, y al develar y combatir las opresiones entrelazadas que enfrentan. Esta aproximación ética y su praxis social pueden allanar el camino hacia la construcción de una nueva posición de los cuerpos de las mujeres, más justa y equitativa.

Conclusión

A pesar de todos los esfuerzos en materia de derechos humanos y en la implementación de políticas para las personas mayores, el estigma social hacia la edad sigue siendo aceptado, normalizado y naturalizado. Esto es especialmente perjudicial para las mujeres mayores, quienes enfrentan pobreza y exclusión. En Latinoamérica esta realidad se ha convertido en una epidemia silenciosa que evidencia que se han acallado y olvidado a las personas de más edad. Se puede observar la ausencia de ellas y sus problemáticas tanto

en las legislaciones como en la política pública y en los medios de comunicación. Socialmente las mujeres mayores son estigmatizadas y estereotipadas como viejas, brujas, abuelas sin competencia tecnológica. Desde una perspectiva ética, las mujeres son valoradas por su atractivo sexual, disponibilidad y funcionalidad para los varones. Esta perspectiva a-histórica invisibiliza el cuerpo y las preocupaciones de las mayores y, por lo tanto, no hace justicia con ellas al no representarlas adecuadamente. La ética teológica feminista, en contraste, se centra en abordar las experiencias y preocupaciones reales de las mujeres mayores como la pobreza, la soledad, el analfabetismo y la discriminación. En este contexto, el cuerpo está en el centro del debate. Hacer justicia para las mujeres es poder redefinir los estándares de belleza y sus estrechos límites culturales que oprimen a las mujeres y ocultan el proceso de envejecimiento.

El Informe mundial sobre el edadismo establece tres estrategias para la acción cuya aplicación exige tanto un compromiso político como la participación de diferentes sectores sociales: política y legislación, intervenciones educativas e intervenciones de contacto intergeneracional.⁴⁷

Finalmente es importante considerar que la lucha contra la discriminación por edad y su conexión con la equidad de género involucra a todas las personas, sin importar su edad o condición, ya que todos estamos sujetos al proceso de envejecimiento y todos nos vemos o nos veremos afectados por estas dinámicas discriminatorias.

Bibliografía

- Applewhite, Ashton. *This chair rocks. A manifesto against ageism*. New York: Celadon Books, 2019. E-Book.
- Belle, Deborah y Joanne Doucet. «Poverty, Inequality, and Discrimination as Sources Of Depression Among U.S. Women». *Psycho-*

47 Cf. Organización Mundial de la Salud, *Informe mundial sobre el edadismo*, 105-155.

logy of Women Quarterly 27 (2003): 101-113, doi:10.1111/1471-6402.00090

Benitez Ana Clara. «El cuerpo entre el lenguaje y el goce». En *Cuerpos. Miradas polifónicas sobre el cuerpo en la época actual*, coord. Luisina Bourband, 13-42. Rosario: Laborde Editor, 2020.

Calasanti, Toni. «Ageism, Gravity, and Gender: Experiences of Aging Bodies». *Generations* 29, n. 3 (2005): 8-12, file:///C:/Users/Usuario/Downloads/AgeismGravityandGender.pdf

Cardona Arango, Doris y Enrique Peláez. «Envejecimiento poblacional en el siglo XXI: oportunidades, retos y preocupaciones». *Salud Uninorte* 28, n. 2 (2012): 335-348,

<http://www.scielo.org.co/pdf/sun/v28n2/v28n2a15.pdf>

Cobo Bedia, Rosa. «El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad». *Investigaciones Feministas* 6 (2015): 7-19, doi:10.5209/rev_INFE.2015.v6.51376

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Observatorio Demográfico*, 2013. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2014. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/36854-observatorio-demografico-america-latina-caribe-2013-proyecciones-poblacion>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. *Envejecimiento en América Latina y el Caribe: inclusión y derechos de las personas mayores*. Santiago: Naciones Unidas, 2022

<https://www.cepal.org/es/publicaciones/48567-envejecimiento-america-latina-caribe-inclusion-derechos-personas-mayores>

Crenshaw, Kimberlé. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review* 43, n. 6 (1991): 1241-1299, <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/files/2020/02/1229039.pdf>

Daly, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1990.

- Del Popolo, Fabiana, ed. *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad*. Santiago: Naciones Unidas, 2017. https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/43187/S1600364_es.pdf
- Di Renzo, Gabriela. «Interseccionalidad. Aportes a la ética teológica». *Estudios Eclesiásticos* 98, n. 386 (2023): 443-468, doi: 10.14422/ee.v98.i386.y2023.001
- Duncan, Colin y Wendy Loretto «Never the Right Age? Gender and Age-Based Discrimination in Employment» *Gender, Work and Organization* 11, n. 1 (2004): 95-115, doi: 10.13128/SMP-23439
- Fernández, Inés. «Medicina y poder sobre los cuerpos». *Thémata. Revista de Filosofía* 33 (2004):191-198, <https://institucional.us.es/revistas/themata/33/21%20fernandez.pdf>
- Freixas Farré, Anna. «La vida de las mujeres mayores a la luz de la investigación gerontológica feminista». *Anuario de Psicología* 39, n. 1 (2008): 41-57, https://www.redalyc.org/pdf/970/Resumen/Resumen_97017401004_1.pdf
- Gaona, Melina. «Interseccionalidades: alcances de la teoría y versiones de la práctica política en el presente». *Revista electrónica de estudios latinoamericanos* 76 (2021): 71-89, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496466925006>.
- Gendron, Tracey L., E. Ayn Welleford, Jennifer Inker, John T. White. «The Language of Ageism: Why We Need to Use Words Carefully». *The Gerontologist* (2015): 1-10, doi:10.1093/geront/gnv066
- Gonzalvez Torralbo, Herminia. «Género, cuidados y vejez: mujeres “en el medio” del trabajo remunerado y del trabajo de cuidado en Santiago de Chile». *Revista Prisma Social* 21 (2018):194-218, <https://revistaprismasocial.es/article/view/2445>
- Hill Collins, Patricia. *Black feminist thought:knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2.^a ed. New York: Routledge, 2000.

- Huenchuan, Sandra, ed. *Envejecimiento, personas mayores y Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: perspectiva regional y de derechos humanos*. Santiago: Naciones Unidas, 2018. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44369/1/S1800629_es.pdf
- Jaggar, Alison M. «Ética feminista». *Debate Feminista* 49 (2014): 8-44, <https://philpapers.org/rec/JAGTF-2>
- Kim, Grace Ji-Sun y Susan M. Shaw. *Intersectional Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2022. E-Book.
- Klein, Alejandro. «Tercera edad empoderada y cultura urbana expansiva en Latino América». *Sociedad y Mutamento Política* 9, n. 17 (2018): 271-286, doi.org/10.13128/SMP-23439
- Krekula, Clary, Pirjo Nikander, Monika Wilińska. «Multiple Marginalizations Based on Age: Gendered Ageism and Beyond». En *Contemporary Perspectives on Ageism*. International Perspectives on Aging 19, ed. Liat Ayalon y Clemens Tesch-Römer. Cham: Springer, 2018. E-Book.
- Levy, Becca. *Breaking the Age Code. How Your Beliefs About Aging Determine How Long and Well You Live*. New York: William Morrow, 2022. E-Book.
- López Cantos, Francisco. «Envejecimiento, ciencia y publicidad de cosméticos. La eternidad en una gota de crema». *Revista de Comunicación Vivat Academia* 135 (2016): 41-56, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525755343004>
- Matsuda, Mari J. «Beside My Sister, Facing the Enemy. Legal Theory out of Coalition». *Stanford Law Review* 43, n. 6 (1991): 1183-1192, [doi:10.2307/1229035](https://doi.org/10.2307/1229035)
- Navarro, Mónica. «Viejas en el género». En *La gerontología será feminista*, comp. Paula Danel y Mónica Navarro. Paraná: La Hendidija, 2019.
- Organización Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre el envejecimiento y la salud*. OMS, 2015. WHO/FWC/ALC/15.01

- Organización Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre el edadismo*. OMS, 2021a. Doi: 10.37774/9789275324455.
- Organización mundial de la salud. *Década del Envejecimiento Saludable 2020-2030*. OMS, 2021b. www.who.int/es/initiatives/decade-of-healthy-ageing
- Palmore, Erdam. «Ageism comes of Age». *The Journals of Gerontology* 70, n. 6 (2015): 873-875, doi:10.1093/geronb/gbv079
- Rennes, Juliette. «Déplier la catégorie d'âge Âge civil, étape de la vie et vieillissement corporel dans les préjugés liés à l' "âge"». *Revue française de sociologie* 60, n. 2 (2019): 257-284, www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2019-2-page-257.htm
- Rodríguez Zoya, Paula G. «¿Prótesis para la inmortalidad? Reflexiones en torno al código técnico de la biomedicalización del envejecimiento». *Redes* 19, n. 37 (2013): 111-143, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90732858004>
- Russo, Juan y Alejandro Klein. «La tercera edad en Latinoamérica y México. Un largo transitar entre la ciudadanía y las subciudadanías». *FORUM. Revista Departamento Ciencia Política* 18 (2020): 145-165, doi.org/10.15446/frdcp.n18.79546
- Salvarezza, Leopoldo. *Psicogeriatría. Teoría y clínica*, 2ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- Shippee, Tetyana P., Lindsay R. Wilkinson, Markus H. Schafer, Nathan D. Shippee. «Long-Term Effects of Age Discrimination on Mental Health: The Role of Perceived Financial Strain». *J Gerontol B Psychol Sci Soc Sci* 74, n. 4 (2019): 664-674, doi:10.1093/geronb/gbx017
- Vélez Caro, Olga Consuelo. *Cristología y Mujer. Una reflexión necesaria para una fe Incluyente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Vivero Marín, Cándida Elizabeth «El cuerpo viejo femenino: una reflexión». *Géneros* 16, (2014): 59-75, http://bvirtual.ucol.mx/descargables/962_art._3_el_cuerpo_viejo_femenino_una_reflexion.pdf

Walker, Helen, Diane Grant, Mark Meadows, Ian Cook. «Women's Experiences and Perceptions of Age Discrimination in Employment: Implications for Research and Policy». *Social Policy and Society* 6, n. 1 (2007): 37-48, doi:10.1017/S1474746406003320

Weaver, Darlene F. *Self Love and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Zarebski, Graciela. *El curso de la vida. Diseño para armar*. Buenos Aires: Universidad Maimónides, 2005.

Apéndice

El desborde de la Teo-logía en la vida y el exceso de “la vida” en la Teología

CARLOS MARÍA GALLI*

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

Recibido 08.09.2024/ Aprobado 10.10.2024

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

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.145.2024.p269-301>

*Al principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios...
Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria,
la gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad...
Nadie ha visto jamás a Dios; el que lo ha revelado es el Dios Unigénito,
que está en el seno del Padre (Jn 1,1.14.18).*

Con alegría y gratitud iniciamos el año académico 2024. Recibimos al Gran Canciller Lic. Jorge García Cuerva, que fue alumno de esta Facultad en dos carreras. Desde 1915 el Arzobispo de Buenos Aires es nuestro Canciller, como lo confirman los nuevos Estatutos de 2018. Esto se mantuvo cuando en 1960 la naciente Universidad Católica Argentina – UCA recibió el título de pontificia. Saludamos al Sr. Rector y a las autoridades de la UCA y de sus facultades. Les damos la bienvenida a todos, en especial a los que no participaron de la Misa, y a los que ingresan o reingresan en las carreras.

* El autor es profesor ordinario titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Miembro de la Comisión Teológica Internacional y del Equipo de Reflexión Teológico Pastoral del CELAM. Ha sido decano de esta Facultad hasta septiembre de este año. Esta contribución corresponde al texto completo, revisado y actualizado, de su discurso pronunciado como decano el 14 de marzo de 2024, al abrir el Año Académico en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

Como siempre hice, agradezco la colaboración del claustro docente, el claustro estudiantil, los directivos, el personal de administración, biblioteca y maestranza. Les doy gracias al vicedecano Pbro. Dr. Gerardo Söding, al secretario académico Lic. Ricardo Albelda y a los miembros de nuestro Consejo Académico, que hoy tendrá su primera reunión y el 3 de abril elegirá la terna para un nuevo decano.

I - Servicio a la teología en la Facultad y en el Decanato

Este discurso es el último que doy como decano. En 2025 cumpliré 50 años en esta Facultad y 40 como profesor de cursos completos. Fui vicedecano, junto a Mons. Dr. Ricardo Ferrara, de 1996 a 2002, y decano en cuatro períodos: dos trienios entre 2002 y 2008, y dos más – el primero extendido por la pandemia – de 2017 a 2024. Han sido 19 años, en cuatro décadas distintas, ejerciendo el cargo y llevando la carga de la autoridad en esta comunidad eclesial académica. Esta permanencia me sitúa junto a tres grandes maestros que dedicaron muchos años a la Facultad en cargos directivos. Si se suman los tiempos, Lucio Gera estuvo 14 años, Carmelo Giaquinta 14 y Ricardo Ferrara 10.

No todo presbítero tiene vocación de profesor, ni todo docente es llamado a ser decano. En esta misión compartí con otros muchos dones, alegrías, satisfacciones y logros –como las nuevas diplomaturas– pero viví muchos dolores, tristezas, decepciones y sinsabores –como los ataques por la obra *La verdad los hará libres*–. Tuve que asumir conflictos de todo tipo, como defender a profesores denunciados en la época de las persecuciones doctrinales o negociar criterios, normas y sueldos para nuestros administrativos y docentes. El decanato es y debe ser un servicio de amor; implica discernir y tomar decisiones sabias entre sorpresas y urgencias; conlleva una cruz solitaria que incluye muchas noches de insomnio y dolencias de salud, cuya fecundidad genera frutos ocultos. En meses terminará esta larga etapa de mi vida dedicada al gobierno de

nuestra casa común.¹ En breve presentaré al Consejo Académico un informe escrito de los siete años porque siempre lo hice de forma oral y porque, como dice el *Informe de Síntesis* de la primera sesión sinodal, queremos una cultura de la rendición de cuentas.

Concibo la misión del decano según un orden de cinco componentes: el ejemplo, el pensamiento, la comunión, la gestión, la innovación. Se gobierna con el trabajo cotidiano que requiere seriedad, dedicación, lucidez, liderazgo atento a todos y a todo, y austeridad: nunca le pedí a la Universidad un peso para mí. La ejemplaridad se debe dar en la reflexión y el estudio, conforme con la tradición de la casa marcada por un gran rigor bíblico, filosófico y teológico. En estos siete años escribí 3 libros –pronto saldrá el cuarto–;² coedité 5 obras colectivas; publiqué más de 100 artículos y colaboraciones, la mayoría de carácter científico, sin contar aportes a varios documentos de distinto nivel.

Se gobierna animando la comunión de y entre los claustros mediante la escucha y el diálogo, sobre todo con los colaboradores y los consejeros. Salvo reservas, compartí todo con el vicedecano y presenté al Consejo lo que iba pensado y haciendo. Juntos tomamos importantes decisiones porque en esta Facultad cogobiernan la autoridad personal y la autoridad colegiada. La responsabilidad en la gestión, con nuestras limitaciones y fallas, ha llevado a que la Facultad sea reconocida como una de las más importantes de América y se encuentre entre las 100 más valoradas del mundo por el prestigioso ranking QS (podría estar entre las primeras 50 si se hubiera avanzado más rápido con nuestra presencia en bases indexadas). Mi rendición de cuentas mostrará las innovaciones producidas en varios campos gracias al trabajo generoso y eficaz del equipo directivo, los profesores y los colaboradores, y de las personas de la Sede Central que nos ayudan a resolver cuestiones en diversos sectores.

1 Por diversas razones, ajenas a mi voluntad, este último mandato se extendió hasta el 26 de setiembre de 2024.

2 Cf. Carlos M. Galli, *El Espíritu Santo y nosotros* (Bogotá - Buenos Aires - Santander: CELAM - Agape - Sal Terrae, 2024).

La Facultad de Teología tiene la misión de pensar la fe cristiana en la tradición católica mediante la investigación, la enseñanza, la extensión y el servicio. Así colabora para anunciar la alegría del Evangelio y enriquecer la fe. Durante mis cuatro decanatos pronuncié todos los discursos de inicio del año para ofrecer una meditación teológica a los profesores y ayudar a la formación de los estudiantes. Los temas expresan aspectos del servicio de la teología a la Iglesia y a la cultura en nuestra historia.

- De 2002 a 2008:

2002 - «La teología como ciencia, sabiduría y profecía», *Teología* 79 (2002): 169-179.

2003 - «*In dulcedine societatis quaerere veritatem*», *Teología* 80 (2002): 113-133.

2004 - «Hacia una teología más eucarística», *Teología* 85 (2004): 137-157.

2005 - «Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)», *Teología* 88 (2005): 667-698.

2006 - «El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor», *Teología* 91 (2006): 671-705.

2007 - «La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida», *Teología* 94 (2007): 627-666.

2008 - «Dar razón de nuestra esperanza en Dios - Amor. *La teología: spes quaerens intellectum - intellectus quaerens spem*», *Teología* 96 (2008): 247-288.

- De 2017 a 2024:

2017 - «Una Facultad más sinodal y una teología más profética. La Teología y la Facultad en una *Ecclesia semper reformanda*», *Teología* 123 (2017): 9-43.

2018 - «La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera. Una primera recepción de la Constitución *Veritatis gaudium*», *Teología* 127 (2018): 121-158.

2019 - «Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador», *Teología* 129 (2019): 9-65.

2020 - «Fe y teología: riesgo y humildad. Meditar desde el corazón de María», *Teología* 132 (2020): 9-40.

(2021 - En ese año de pandemia no hubo acto ni discurso, sino un breve saludo virtual).

2022 - «Recomenzar nuestro camino en, hacia y desde Cristo. Una cristología del camino, el encuentro y el desborde», *Teología* 138 (2022): 9-44.

2023 - «La teología en la formación de la conciencia histórica», *Teología* 142 (2023): 9-67.

Quien ejerce el ministerio de la teología debe dar razón de la fe pensándola y repensándola. Hoy, haciendo una inclusión con el primer decanato, este catorceavo discurso trata *El desborde de la teología en la vida y el exceso de la Vida en la teología*. El tema enfoca las relaciones recíprocas y paradójales entre la vida y la teología. Mi reflexión sigue dos momentos: 1) Pienso la forma de la teología, su misión en la Iglesia, su lenguaje original, el desborde en la vida cotidiana. 2) Medito sobre el exceso de la Vida plena en Cristo – vida teologal y pascual – con respecto al pensar teológico.

II – La teología: pensar y hablar de Dios

En esta primera sección me refiero a la teología, en especial al *lenguaje teológico* en cuanto es capaz de expresar, o apenas señalar – no contener ni agotar – el desborde del misterio de Dios en nosotros.

1. *El pensar teológico entre la fe y el amor*

La Facultad de Teología tiene la misión de pensar la fe y enseñar a pensar en la fe. La vida cristiana nace de la fe y culmina en el amor. Pensar es un acto humano esencial. No se vive y además se piensa; ni se estudia y también se vive, como si el pensar fuera parte de un mundo apolíneo y vivir fuera propio de una cultura dionisiaca. El racionalismo moderno generó su contrario en una

irracionalidad postmoderna. Hace 35 años sugerí una nueva alianza entre la fe y la razón ante el fuego cruzado del fideísmo fundamentalista y el racionalismo secularista.³ Esas falsas alternativas no ayudan a desplegar un pensar teologal encarnado y vital, iluminado por la fe y animado por el amor. La fe es confiar en Dios, y pensar a Dios, y comprender la vida y la sociedad desde Dios. Es pensar y decir a Dios y a toda la historia de la salvación del ser humano desde y hacia Dios. La teología es un saber incluyente porque debe decir una palabra sobre todas las realidades humanas desde la fe en Dios.

El discurso teológico despliega la racionalidad intrínseca de la fe (*ratio fidei*), la razón del creyente que cree y piensa lo que cree. En la concepción católica la fe es pensar asintiendo y asentir pensando. San Agustín enseñaba que creer es «pensar con asentimiento» (*cum assensione cogitare*). No todo el que piensa cree, «pero todo el que cree, piensa; *piensa creyendo y cree pensando*. Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula».⁴ La fe pensante es un acto de la inteligencia movida por la voluntad e iluminada por la gracia que confía pensando y piensa confiando. El pensamiento es una exigencia interior del creyente quien, por la gracia de la fe que fecunda su inteligencia, está llamado a hacer teología ejercitando la actitud de entender gustosamente lo que cree en la medida de lo posible.

Creer y pensar se recubren recíprocamente. El que cree busca y debe pensar; quien piensa puede y busca creer. La inteligencia se abre al *credere*, así como la fe incluye el *cogitare*. La teología alimenta el creer, ejercita el pensar, motiva el buscar, sostiene el confiar, abre el esperar. La teología conjuga el binomio «creo para entender» y «entiendo para creer» (*credo ut intellegam - intellego ut credam*). La figura mediadora de la sabiduría conduce a una fe que sabe y sabo-

3 Cf. Carlos M. Galli, «Religión y razón al final del milenio», *Criterio* 2175 (1996): 225-227.

4 San Agustín, *De praedestinatione sanctorum* II.5 en *Obras de San Agustín* VI (Madrid: BAC, 1949), 479.

rea entender (*fides sapiens intelligere*) y a una inteligencia que sabe y saborea creer (*intellectus sapiens credere*).⁵

Si el conocimiento alimenta el amor, la caridad lleva a su plenitud la gracia de la fe. Como dice la carta a los efesios, «ustedes podrán conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento» (Ef 3,19). Así, el Dios cognoscible y conocido como amor, amable y amante, guía al creyente que sólo ama lo que conoce y que, por una íntima dialéctica, conoce mejor cuando ama lo que ama y al que conoce. Para san Juan «el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios... porque Dios es Amor» (1 Jn 4,7-8). Conocer el amor de Dios en Cristo, que supera todo conocer, significa que el conocimiento que brota de la fe enriquece la vida cristiana y el amor teológico, pero excede nuestro conocer teológico.

«Que Cristo habite en sus corazones por la fe y sean arraigados y edificados en el amor. Así podrán comprender, con todos los santos, cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, en una palabra, ustedes podrán conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento, para ser colmados por la plenitud de Dios (Ef 3,17-19)».

Estamos invitados a conocer el amor de Cristo que supera toda *gnosis* (y neognosis). Debemos al Papa Francisco el impulso de una nueva reflexión sobre las formas actuales de neognosticismo.⁶ El cristiano conoce por la fe (*pistis*) el Amor de Cristo extendido en la Cruz, cuyos brazos abiertos abarcan el mundo entero. La paradoja está en conocer un amor que supera lo que se puede conocer. Cristo es «el Hombre que abarca el mundo entero y que se halla en la cruz, que también lo abarca».⁷ El amor de Cristo une el cielo y la tierra, el pasado y el futuro, el tiempo y la eternidad.⁸ Esta *sobrea-*

5 Cf. Ricardo Ferrara, «Religión y filosofía» en Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán (eds.), *El estudio de la religión. Enciclopedia iberoamericana de religiones* (Madrid: Trotta, 2002), 218-222.

6 Cf. Carlos M. Galli, «Encarnación y gratuidad ante neognosticismos y neopelagianismos» en Dicastero delle Cause dei Santi (a cura del), *Gaudete et exultate. Commentario* (Roma - San Paolo: 2023), 151-201.

7 Heinrich Schlier, *Carta a los Efesios. Comentario* (Salamanca: Sígueme, 1991), 227; cf. 219-232.

8 Cf. S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolam ad Ephesios*, Caput III, Lectio V, 179-180 en *Super Epistolas S. Pauli. Lectura II* (Romae: Marietti, 1953), 45-46.

bundancia de amor nos colma. «el exceso de Dios está presente en el exceso de Cristo, según la anchura y la longitud... es exceso de amor».⁹ Se trata del *Deus Excessus* y del *excessus amoris*.

Este exceso es el desborde del corazón del padre amoroso que sale a buscar al hijo y lo abraza con ternura, o del anfitrión de la boda que busca invitados en los caminos. Esta abundancia (*perisseia*) aparece en la frase: «la boca habla de la abundancia del corazón» (Mt 12,24). No es una acumulación cuantitativa, ni un sobrante superfluo, sino la calidad y la plenitud del amor que brota del corazón. Es la generosidad que pide san Pablo al organizar la colecta para la comunidad pobre de Jerusalén con el fin de cubrir su necesidad e igualar la situación con las iglesias en ciudades griegas (2 Co 8,14).

2. Un lenguaje teológico poliédrico

La palabra *teología* compone dos raíces griegas: la primera (*teo-*) viene de *theos*, es decir, Dios, la segunda (*-logía*) de *logos*, que significa razón, conocimiento, palabra, discurso. La teología (*Theologia*; *sermo de Deo*) es conocer a Dios, pensar en Dios, hablar de Dios. Es un discurso referido a Dios y a su obra amorosa y salvadora plasmado en la Palabra de Dios contenida por escrito en la Biblia, encarnada en Jesucristo, actualizada por su Espíritu, vivida, comprendida y comunicada en la Tradición de la fe y, en la actualidad, por la piedad o espiritualidad de la fe del Pueblo de Dios.

Dios nos ha hablado «de diversas maneras» (Hb 1,1) en variadísimos lenguajes humanos, distintos y complementarios.¹⁰ Los textos del Primer Testamento entrecruzan el anuncio de la profecía –con la palabra divina en primera persona–, la oración del himno y el relato de la historia. Ya entonces el discurso referido a Dios se

9 Cf. Erich Przywara, *Che 'cosa' é Dio? Ecceso e paradosso dell'amore di Dio: una teologia* (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2017), 121, cf. 77-80, 97-100.

10 Cf. Hans Urs von Balthasar, «Die Sprache Gottes» en *Hans Urs von Balthasar. Premio Internazionale Paolo VI. 1984*, *Notiziario* 8 (1984): 31-69.

declina en muchos lenguajes: el oráculo del profeta, el anuncio del heraldo, el relato del cronista, el canto del salmista, el cuento del narrador, la ley del sacerdote, el verso del poeta, el sueño del visionario, el proverbio del sabio, y tantos otros estilos verbales y escritos.

Dios nos habló en lenguaje humano y de un modo pleno en Jesús, su Hijo hecho hombre (Hb 1,19), el Verbo hecho carne (Jn 1,14). Sólo Dios, en Cristo, conoce y revela plenamente a Dios. El Dios unigénito y encarnado es el revelador, el narrador, el exégeta del Padre (Jn 1,18), el donador del Espíritu de la Verdad (Jn 20,22; 16,13). En Jesucristo Dios nos dice su Palabra y nos da su Amor.

Jesús es la Novedad de Dios. El *evangelio* anuncia la Buena Noticia del Reino de Dios presente en Jesús, el Cristo, el Hijo (cf. Mc 1,1.14-15). Esta *buena nueva* incluye los lenguajes empleados por Jesús de la invocación a la predicación, del dicho *-logion-* al discurso, de la parábola al diálogo, y por los lenguajes del Nuevo Testamento: el kerigma, la confesión, el himno, la exégesis, la homilía, el comentario, la catequesis, la tipología, la apología, la exhortación, la carta, el apocalipsis.

El discurso teológico va del *Dios que nos habla a nuestro hablar de Dios*. En cuanto estudia un discurso, la teología guarda un parentesco con los métodos analíticos y hermenéuticos comunes a la filosofía, la historia y las letras. En cuanto se ocupa del Dios revelado en Cristo, la teología cristiana presenta su rasgo distintivo que la une y la distingue tanto con respecto a la filosofía, que se refiere al Principio, como con relación a las religiones que vinculan a Dios, lo divino o los dioses.

Toda palabra se sitúa en un juego de lenguaje. Si digo "gol" uso palabras que adquieren su significado en un contexto deportivo. El discurso de la teología cristiana se inserta en el juego de lenguaje de la religión, en el cual la palabra "Dios" cobra y funda sentido. Esta palabra, tanto en su forma indoeuropea como en sus equivalentes en otras lenguas, es polivalente en sus significados, aunque se refiere a un referente uno y diverso. Así como, según

Aristóteles, “el ser se dice de muchas maneras”, pero en referencia a un analogado principal, también este Dios polisémico puede remitir al Dios revelado en Cristo como a su analogado principal, manteniendo una analogía de significado.

Me voy a referir a tres formas de hablar sobre Dios y para eso comienzo con una experiencia personal. En 1975, mientras cursaba el primer año, leí un artículo del Padre Ferrara publicado en nuestra revista *Teología* en 1971. Era su ponencia *Dios se llama Padre* en la *Primera Semana Argentina de Teología*, en la cual se fundó la *Sociedad Argentina de Teología – SAT*. Allí cita dos filósofos laicos franceses, uno católico y otro protestante. Una década después, en el verano de 1986, al preparar el primer curso completo que di en el Bachillerato, estudié el ensayo de Paul Ricoeur: *La paternidad: del fantasma al símbolo*. Dos años después leí el libro de Claude Bruaire *El derecho de Dios*, que resume su obra anterior: *La afirmación de Dios*. Pero solo a partir del año 2000, al dar el curso de *Método Teológico* en posgrado, descubrí que esas reflexiones llevan a pensar tres formas del hablar sobre Dios. Bruaire lo hacía desde la teología filosófica y la filosofía de la religión, Ricoeur desde la exégesis bíblica y el diálogo con la cultura y la psicología. Con este marco, sintetizo mi pensar sobre tres lenguajes teológicos, parcialmente distinto al de ellos. Los tres son la revelación (*revelatio*) o palabra de Dios, la oración (*oratio*) o palabra a Dios, la teología (*ratio*) o palabra acerca de Dios.

Cuento esta experiencia personal para que sepan –tanto quienes están comenzando como los que están concluyendo sus estudios– que la teología se aprende progresivamente. Hay que avanzar con confianza para descubrir la verdad teológica a lo largo del tiempo. Siempre somos estudiantes. Toda la vida buscamos a Dios porque Él nos busca, y podemos encontrarlo porque Él nos encuentra. Pero, cuando lo encontramos, le seguimos buscando, y si le buscamos es porque ya lo hemos encontrado. Cuando creemos terminar de conocerlo, recién estamos comenzando. Siempre somos principiantes.

En su obra *De Trinitate* san Agustín se refiere a la paradoja que hay entre buscar y encontrar, desear y tener, comenzar y terminar, o entre la fe y la visión, la *theologia viae* y la *theologia patriae*.

«La fe cierta siempre es camino de conocimiento, pero nuestra ciencia sólo se perfecciona después de esta vida, cuando veamos a Dios cara a cara. Tengamos esto presente y conoceremos que es más seguro el deseo de conocer la verdad que la necia presunción del que toma lo desconocido como cosa sabida. Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontremos con el afán de buscar. Cuando el ser humano cree acabar, entonces recién comienza».¹¹

En 2023 el Papa Francisco publicó una meditación sobre Pascal en el IV centenario de su nacimiento: *Sublimitas et miseria hominis*. Este maestro de las paradojas, semejante a Agustín, pone en boca de Jesús esta expresión: «Consuélate, tú no me buscarías si no me hubieras encontrado».¹²

3. El símbolo y el nombre del padre

Hay tres formas de hablar de Dios según se lo decline en primera, segunda y tercera persona. Para explicarlas me concentro en el nombre del Padre aplicado a Dios. Lo hago como ejemplo de lenguaje; no deseo entrar en las cuestiones teológicas, metafísicas, psicológicas y culturales implicadas.

(1) El nombre del Padre es empleado en pocos textos del *Primer Testamento*. Esta reserva para nombrarlo de este modo apunta a descartar el engendramiento biológico y el parentesco natural en la relación de Yahveh con su pueblo. Dios es Padre no en cuanto generador sino en cuanto creador (Is 64,7; Mal 2,10). La elección surge de la iniciativa amorosa de Dios, que reúne los rasgos del padre y el esposo (Jer 3, 19-20; Os 2,4-15; 11,1-9), del padre y la madre (Is 49,15;

11 San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad* IX, 1, 1 en *Obras de San Agustín* V (Madrid : BAC, 1948), 539.

12 Blas Pascal, *Pensamientos* n. 553 (Buenos Aires: Sudamericana, 1971), II, 381.

Jer 31,20-21; Sal 103,13). Este proceso adjudica a Dios la trama metafórica del amor parental y sponsal (padre-madre-esposo).

a) Dios es designado como Padre *en primera persona* en dos versículos del profeta Jeremías:

«Yo me había dicho: Tú me llamarás “Mi padre”, y nunca dejarás de ir detrás de mí. Pero como una mujer traiciona a su marido, así me han traicionado ustedes, casa de Israel’, oráculo del Señor» (Jer 3,19-20).

También lo hace Oseas, que combina las metáforas de esposo y el padre (Os 2,4-15). «Cuando Israel era muchacho lo amé y de Egipto llamé a *mi hijo*» (Os 11,1). La mezcla de figuras rompe la literalidad de la imagen e inicia un proceso de purificación y sublimación de la imagen de Dios que conduce al símbolo del padre.¹³ Dios es como el padre que se recibe y el esposo que se elige. Un padre que es esposo atrae por seducción afectuosa (Os 2,16). Un padre que es madre ama con ternura: «Y era para ellos como quienes alzan un niño a sus mejillas» (Os 11,4,8). La fórmula «es como» es la forma típica de la metáfora.¹⁴ «Como un padre es para con sus hijos, así de tierno es Yahveh para quienes le temen; él sabe de qué estamos plasmados» (Sal 103, 13). «¿Se olvida una madre de su creatura, no se se compadece del hijo de sus entrañas? Pero, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré» (Is 49,15).

b) La oración a Dios como Padre *en segunda persona* es intensa en el tercer-Isaías:

«Mira desde el cielo y contempla... ¡No, no permanezcas insensible! Porque tú eres nuestro Padre, nuestro Redentor es tu Nombre para siempre... Si rasgaras el cielo y bajases... Pero tú Señor, eres nuestro Padre, nosotros somos tu arcilla y tú, nuestro alfarero, ¡todos somos la obra de tus manos!» (Is 63,15.16.19).

¹³ Paul Ricoeur, *La paternidad: del fantasma al símbolo* en Paul Ricoeur, *Introducción a la Simbólica del mal* (Buenos Aires: Megápolis, 1976), 213-244, 235.

¹⁴ Cf. Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Buenos Aires: Megápolis, 1977), 368, cf. 378.

¿Cómo no clamar así para que Dios actúe cuando sufrimos atrocidades en injusticias y violencias?

Los salmos contienen la plegaria de Israel. Uno canta el amor de Dios y dice que él es padre pasando de la primera a la segunda persona y considerando a David como hijo de Dios:

«Porque tú has dicho: mi amor se mantendrá eternamente, mi fidelidad está afianzada en el cielo... El me dirá: "Tú eres mi Padre, mi Dios, mi Roca salvadora. Yo lo constituiré *mi primogénito*, el más alto de los reyes de la tierra"» (Sal 89,3.27).

En la misma línea se sitúan los salmos en los que el israelita se confía al amor materno de Dios:

«Señor, aplaco y modero mis deseos como un niño tranquilo en brazos de su madre» (Sal 131,2). «Aunque mi padre y mi madre me abandonen, el Señor me recibirá» (Sal 27,10).

c) El nombre de padre aplicado a Dios en *tercera persona* es referido alguna que otra vez, siempre en textos proféticos. Malaquías pone el fundamento de la paternidad divina en la creación y la alianza:

«¿No tenemos todos un solo Padre? ¿No nos ha creado un único Dios? ¿Por qué nos traicionamos unos a otros, profanando así la alianza de nuestros padres?» (Mal 2,10).

(2) El *Nuevo Testamento* se refiere muchas veces a la paternidad de Dios y sus escritos emplean las tres formas de referirla. Jesús vive y dice el misterio de Dios Padre de un modo especial.

a) Jesús combina la invocación y la designación. Habla de Dios Padre en *tercera persona*. Lo llama: «el Padre» (Mt 11,27; Lc 11,3); «vuestro Padre» (Mt 5,48; Lc 12,32); «mi Padre» (Mt 7,21; Mt 16,17); «mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). En él todo se refiere al Padre, que es su origen y su destino. «Salí del Padre y vine al mundo, ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre» (Jn 16,28). Las designaciones

«mi Padre» y «el Padre» están unidas en el *logion* de Jesús que sigue al himno de gozo en el Espíritu.

«Mi Padre me lo ha transmitido todo y nadie conoce al Hijo sino *el* Padre; nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27; cf. Lc 10,22).¹⁵

La novedad de Jesús está en revelar la divinidad del Padre (y del Hijo), de una persona que es Padre en cuanto que es Dios y es Padre de un Hijo que es Dios, de una persona divina que existe por su paternidad, que es totalmente y siempre Padre, por referencia al Hijo, al que engendra desde toda la eternidad. «*Sólo* en Dios el Padre es propiamente padre y el Hijo propiamente hijo, del mismo modo como *sólo* en ellos se da el hecho de que el Padre sea siempre padre y el Hijo siempre hijo». ¹⁶ Estas expresiones de San Atanasio expresan el final de este proceso analógico en virtud del cual, en este nivel trinitario, la paternidad se atribuye a la primera persona divina de modo propio, por eminencia y *per prius*, como analogado principal y modelo de toda paternidad.

b) En *su oración*, Jesús dialoga en segunda persona con su Padre, expresando su filiación singular. Salvo en la cruz, cuando lo llama “Dios” porque se identifica con el abandono del justo sufriente (Mc 15,34), lo invoca como Padre (Mt 11,25; Lc 23,34; Jn 17,1), usando el posesivo “mío” o los adjetivos santo y justo. Lo llama *Abba*, ¡*Papá!* (Mc 14,36), con una expresión inaudita en la plegaria judía.

La invocación en Getsemaní es un texto muy antiguo: «¡*Abba!* ¡*Padre!* todo te es posible...» (Mc 14,36; Mt 26,39.42; Lc 22,42). Marcos retuvo la expresión aramea; Lucas la tradujo como Padre, Mateo prefirió Padre mío. En la cruz Jesús profiere el grito «*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*» (Mt 27,36; Mc 15,34), el cual cita el primer versículo del salmo 22. Para Lucas el crucificado invoca

¹⁵ Cf. Joachim Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca: Sígueme, 1974), 74-87, 210-238; *Abba* (Salamanca: Sígueme, 1981), 17-89; Luis Rivas, *Dios Padre en las Sagradas Escrituras* (Buenos Aires: Paulinas, 1998).

¹⁶ San Atanasio, *Oraciones contra Arianos* I 21.3; PG 26.

dos veces al "Padre" (Lc 23,34.46). En la segunda asume la plegaria del israelita piadoso que se confiaba a Dios para dormir en paz (Sal 31,6). Jesús se abandona a Dios cambiando el título "Señor" por el apelativo "Padre": *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*.

¡*Abba!* manifiesta la familiaridad de Jesús con Dios. Cuando él reza pone su ser en acto de oración. Su palabra muestra lo que siempre es: el Hijo eterno. La cristología piensa y dice el misterio de Cristo apoyándose en ese diálogo filial.¹⁷ Jesús vive en comunión con el Padre en el obrar (Jn 5,19; 7,16) y el ser (Jn 10,15; 17,21) en una inmanencia recíproca (Jn 14,9) y perfecta unidad (Jn 10,30). El uso posterior del término arameo *Abba* por cristianos que hablaban griego (Rm 8,15) confirma la tradición acerca de su empleo por Jesús y nos autoriza a llamar a Dios ¡*Papá!* Como dice Gálatas 4,4-6:

a) «Dios, b¹) envió a su propio Hijo... c) para redimir a los esclavos de una ley y hacernos hijos adoptivos... b) envió a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo, a) que clama a Dios llamándolo ¡*Abba!* ¡*Padre!*».

El Espíritu nos hace hijos en el Hijo y el Unigénito se vuelve "el Primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8,29) y no se avergüenza de llamarnos sus hermanos (Hb 2,11-12.16-17). El Espíritu es fuente de la oración filial del Padrenuestro (Mt 6,9-13) y de nuestra "hermandad en el mundo" (1 Pe 5,9).¹⁸

c) La voz de Dios revela que Jesús es su Hijo y Él es su Padre. Para Marcos, en el bautismo se escucha: «Tú eres mi Hijo muy querido» (Mc 1,11); en la transfiguración la misma frase está en *tercera persona*: «Este es mi Hijo muy amado. Escúchenlo» (Mc 9,7). Jesús es *el Hijo* que tiene una relación íntima con Dios, con una persona divina que se distingue por ser su padre, distinta del él, que se caracteriza por ser Hijo. La persona de Jesús es filial. Lejos de exaltarse

17 Cf. Joseph Ratzinger - Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret I* (Buenos Aires: Planeta, 2007), 28-30.

18 Cf. Carlos M. Galli, «La mística de la fraternidad. Praxis de aproximación y hospitalidad» en Cecilia Avenatti (ed.), *Hospitalidad: encuentro y desafío* (Buenos Aires: Agape, 2021), 217-242.

a sí mismo, él concentra nuestra mirada en el Padre que lo envió al mundo para cumplir su voluntad amorosa hasta el final.

«Jesús ha revelado que Dios es Padre en un sentido nuevo: no lo es sólo en cuanto Creador, es eternamente Padre con relación a su Hijo Único, que recíprocamente sólo es Hijo con relación a su Padre» (CEC 240).

El lenguaje de la fe asume la experiencia humana de los padres. La paternidad creada procede del Padre eterno (Ef 3,14). La teología nos ayuda a pasar *del padre al Padre* a través del símbolo y la analogía, que incluye causalidad, negación y eminencia (cf. Sab 13,5; ST I, 13,1).¹⁹ Por la *via causalitatis* nos remontamos a Dios y decimos que es Padre. Si la experiencia del padre humano es deficiente, la *via negationis* afirma que Dios no es así, es diferente. Si es buena, la *via eminentiae* lleva a decir que Dios es así y mucho mejor. Nadie es padre como Dios, el Padre único y excelente.

Las metáforas parentales elevan la imagen paterna a símbolo del amor misericordioso de Dios. Él no es varón ni mujer, sino espíritu puro que trasciende la paternidad y la maternidad humanas. Por vía de negación decimos que «Dios es espíritu» (Jn 4,24) y no posee cuerpo femenino ni masculino. A propósito de la palabra Espíritu, San Jerónimo observaba que es femenino en hebreo, masculino en latín y neutro en griego, y que nadie debe escandalizarse por esa diversidad en los géneros puesto que «en Dios no existe ningún sexo».²⁰ Por vía de eminencia el amor humano es elevado para expresar la bondad divina. Por eso nos gustó la frase de Juan Pablo I: «Dios es padre, más aún (*anzi*), es madre»,²¹ teniendo claro que dice «más aún» es madre, y no dice «sobre todo» es madre. Dios no es padre ni madre del modo en el cual lo somos los seres humanos. Es Padre - Madre de manera única.

¹⁹ Cf. Ricardo Ferrara, «Dios se llama Padre», *Teología* 19 (1971): 5-19.

²⁰ San Jerónimo, *In Esaiam* XI, XL 9-11 (CCL 73,459).

²¹ Juan Pablo I, *Alocución del 10.9.78*; cf. *Enseñanzas al Pueblo de Dios* (Vaticano: LEV, 1978), 5.

Dios es Padre, sobreabundancia de bondad y plenitud fontal que comunica la vida en la comunión trinitaria y en la historia de la salvación. Es el Generador del Verbo y el Expirador del Amor, y el origen de las misiones del Hijo y el Espíritu. Es el principio y el fin de la historia centrada en Cristo:

«para nosotros no hay más que un sólo Dios, el Padre, de quien todo procede y a quien nosotros estamos destinados, y un sólo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y por quien nosotros existimos» (1 Co 8,6).

Esta fórmula binaria, antecedente de formulaciones trinitarias, concentra la fe en el Padre y en el Señor. La vida cristiana participa de la Vida que viene del Padre y camina a su casa: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

4. Tres formas de hablar de Dios

(1) Más allá del símbolo del padre, señalo tres formas del lenguaje teológico que tienen como referente al singular *Dios*, según se lo decline en primera, segunda y tercera persona. Las tres están vinculadas porque, tomando palabras de Jean Leclercq, el discurso teológico va «de Dios a Dios».²²

a) En *primera* persona: con la confesión de fe respondemos al mensaje propuesto de parte, en nombre o en lugar *de Dios*, dicho en primera persona por el oráculo del revelador, el anuncio del profeta, o la misma palabra de Dios o de Jesús. En su autorevelación Dios nos habla como a sus amigos. En el encuentro con Moisés en la zarza ardiente el Dios de los patriarcas dice: *Yo soy el que soy*. Jesús pasa del “se dijo” al *Yo les digo*. Él revela el misterio de Dios: *Antes que Abraham existiera, Yo Soy*.

²² Jean Leclercq, *Il pensiero che contempla* (Milano: Jaca Book, 2013), 36.

b) En *segunda* persona: la plegaria dirigida *a Dios* a través de una invocación, una frase, un poema o un canto, en una súplica o en un agradecimiento dirigida al Tú de Dios, eleva el corazón orante del creyente. Sus dos formas básicas son pedir perdón a Dios y agradecerle su Don y sus dones. Como dicen los salmos: «Contra ti, contra ti solo pequé»; «te doy gracias, Señor, por tu amor». Conversamos con Dios como con un Tú cercano, y compartimos la oración de Jesús: «Te alabo, Padre».

c) En *tercera* persona: el creyente se vuelve teólogo al hablar *acerca de Dios* como de un Él, al pensar lo que cree y proferir una palabra razonable acerca de Dios. Sobre la base del lenguaje de la revelación y de la oración se asienta el discurso teológico “acerca de” Dios y su amor salvador. Con Israel decimos: “Dios es santo”, “Dios es rico en misericordia y fidelidad”. Con Jesús decimos: “el Padre es perfecto... el Padre es misericordioso”. Este es el lenguaje típico de la teología cristiana, que llega a su culmen en la frase: «*Dios es Amor*» (1 Jn 4,8.16). Repetimos las palabras de Jesús porque él es Dios como el Padre: «creen en Dios, crean también en mí» (Jn 14,6). Creemos en que Dios – Él – es la Santísima Trinidad. Por eso, siguiendo la lógica del Símbolo de la Fe, profesamos la fe de la Iglesia: «Creo / creemos en (él), Dios (*credo in Deum*) ... en Jesucristo ... en el Espíritu Santo ...».

Al nivel de la fe, la teología surge en el ámbito de una Iglesia que escucha, reza y evangeliza. Fuera de ese juego de vida teologal y de lenguaje religioso, puede perder su sentido original. La teología (*ratio fidei*) surge de la revelación de Dios (*revelatio*) y se entrañada en la oración a Dios (*o-ratio*), que culmina en la adoración (*ad-oratio*). El discurrir teológico nace en el silencio y en la escucha de la Palabra *de* Dios en la tradición de la Iglesia, o en la escucha de la voz *de* Dios en las voces sinodales del Pueblo de Dios. Culmina en el canto festivo y la contemplación feliz del Amor *a* Dios. El diálogo *con* Dios es una forma de teo-logía que expresa la unión con el Dios trinitario que es, en su misterio íntimo, *Logos* y *Dia-logos*.²³ Señalo unas modulaciones de esta teología pensante y orante.

23 Cf. Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Sígueme: Salamanca, 1969), 151-152.

Al estudiar somos solidarios de todos nuestros hermanos y hermanas, con quienes nos preguntamos cómo escuchar *a* Dios en su revelación, cómo conversar *con* Dios en la oración, y cómo hablar *de* Dios en y desde su Palabra creída y vivida en el Pueblo de Dios, que camina sinodalmente con la familia humana en esta historia y que debe discernir los signos de los tiempos. El Espíritu de Dios nos impulsa a interpretar los signos del tiempo (GS 11) y escuchar las voces de todos (GS 44). Una teología en, desde y para la vida escucha las voces de los pueblos en la historia escuchando la Palabra de Dios: hay un *auditus temporis* e un *auditus Verbis*, mutuamente implicados en la profecía.²⁴

La teología asume la paradoja lingüística fundamental: *Del inefable hay que hablar*, la cual vale no sólo en el ámbito de la lógica sino y sobre todo en las dimensiones más profundas del espíritu humano como el arte - pensemos en la música o la poesía- la filosofía y la teología, y con mayor razón del misterio de la Santísima Trinidad, centro del lenguaje teologal y teológico de la fe cristiana. Al final, en esta vida, está el silencio (luego el canto). «Dios es honrado por el silencio, no porque no podamos conocer o decir nada sobre él, sino porque sabemos que somos incapaces de comprenderle».²⁵

El discurso teológico se interna en los infinitos juegos que abre la palabra creadora y reveladora del hombre, imagen filial de la Palabra creadora y reveladora de Dios. Creemos y pensamos que se puede decir humanamente el Misterio de Dios por una teología dicha en muchas formas: poética, narrativa, dramática, histórica, hermenéutica, profética, simbólica, mística, dogmática, especulativa, práctica. Ella piensa el misterio de muchos modos y no se ata a ninguno. Su discurso se desarrolla en base a analogías, que presentan correspondencias, y a paradojas, llenas de contrastes. Emplea símbolos y metáforas, también conceptos y juicios: no excluye formas de pensar. Su lenguaje es contemplativo, meditativo, reflexivo

24 Cf. Bruno Forte, *Una teologia per la vita* (Brescia: La Scuola, 2011), 92-93.

25 Cf. S. Thomae Aquinatis, *Super Boetium de Trinitate*, II, 1, ad 6um (Roma - Paris: Leonina - Cerf, 1992), vol. 50, 94.

o especulativo porque articula fragmentos, une contrarios, conecta misterios. La razón teológica ejerce el arte de sistematizar o articular el todo en la parte y la parte en el todo.

(2) *La teología, fundada en la fe, ayuda a recorrer el camino de la vida al santuario.* La revelación comunica una novedad absoluta: «Dios es Amor» (1 Jn 4,8.16).²⁶ Esta revelación en tercera persona concentra los misterios de Cristo y de la Trinidad, el centro bipolar de la fe cristiana. Hans Urs von Balthasar quiso demoler los cimientos de una teología asimilada a un palacio barroco y al final de su vida resumió su obra con la imagen de la catedral gótica. En el *Epílogo* de su trilogía expuso el camino a Dios que pasa del Atrio (*Vorhalle*) – las religiones y cosmovisiones, aún las artísticas y científicas – a través del Umbral (*Schwelle*) – la filosofía – hasta el ingreso a la Catedral (*Dom*) de la fe, donde se halla el *sancta sanctorum* de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, o sea, de Cristo.²⁷

Denken ist Danken. Pensar es agradecer. Los profesores debemos ser expertos en las cosas de Dios y testigos de su amor más que especialistas en una disciplina. Nuestro lenguaje debe comunicar un corazón alegre, festivo, agradecido. La fe no se da sin razones, pero suele darse a partir de experiencias que transforman. Los místicos modernos, que escribieron autobiografías, como santa Teresa de Jesús y san Ignacio de Loyola, muestran que la fe es fuente de una vida marcada por un profundo contacto con Dios. Oraron y razonaron porque la teología une la oración y el argumento.²⁸

Ya san Anselmo mostró el ejercicio de una razón (*ratio*) orante y argumentativa. En su *Proslogion* combina argumentaciones y plegarias en una oración dialéctica o una dialéctica orante.²⁹ De esa raíz

26 Cf. Paul Ricoeur, «D'un Testament à l'autre. Essai d'herméneutique biblique» en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1995), 365.

27 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Epílogo* (Einsiedeln: Johannes, 1987), 8.

28 Cf. Olegario González de Cardedal, *El hombre ante Dios. Razón y testimonio* (Salamanca: Sígueme, 2013), 17-53.

29 Michel Corbin, *Prière et raison de foi. Introduction à l'oeuvre de saint Anselme* (Paris: Cerf, 1992), 175.

nacieron las frases *credo ut experiar* y *credo ut intellegam*. El primer capítulo de esa *Alocución* culmina en una oración que presenta el deseo de la fe que busca entender (*fides quaerens intellectum*).

«Te confieso, Señor, y te doy gracias porque creaste en mí tu imagen, *para que me acuerde de Ti, te piense, te ame...* No intento Señor, llegar a tu altura porque de ningún modo puede compararse con ella mi inteligencia, *pero deseo entender de alguna manera tu verdad, que cree y ama mi corazón. No busco entender para creer, sino que creo para entender (credo ut intellegam)*. También creo esto: si no creyera, no entendería».³⁰

La oración, en segunda persona, es la matriz del discurso acerca de Dios en tercera persona. Ella da lugar a toda clase de funciones expresivas, descriptivas y comunicativas, que remiten a la razón como lenguaje, incluyendo el lenguaje teológico. Para santo Tomás de Aquino la oración pone la vida del espíritu (*ratio*) en palabra (*oris*): *o-ratio, quasi oris ratio dicitur* (ST II-II, 83, 1). El gran Bernard Lonergan desarrolló una teoría del método teológico en la cual el centro es la conversión que surge de estar enamorado de Dios y por la cual nos abrimos a nuevos fundamentos. Dice:

«La oración no puede consistir solamente en abandonar todas las imágenes y pensamientos para dejarse absorber así por el don que Dios hace de su amor; quienes oran de una manera tan exigente, pueden detenerse también a reflexionar sobre su oración. Entonces objetivan en imágenes, conceptos y palabras, tanto lo que han venido haciendo como el Dios que ha sido el objeto de su interés».³¹

Aquí quiero decir una palabra sobre la oración de algunos de los que nos dedicamos a la teología, lo que puede ayudar a quienes no hallan aún una vía de síntesis entre rezar, estudiar y pensar, una búsqueda que requiere toda la vida. Las experiencias son muy personales. Confieso que, más allá de las formas comunes de oración, desde la *lectio* de la Palabra a la Liturgia de las horas, desde la jaculatoria al rosario, desde la súplica de perdón a la acción de gracias,

30 San Anselmo de Canterbury, *Proslogion* (Buenos Aires: Aguilar, 1970), 36.

31 Bernard Lonergan, *El método en teología* (Salamanca: Sígueme, 1994), 329-330.

la meditación y la oración personal se confunden en el trabajo teológico diario porque uno *reza pensando y piensa rezando*, sin distinguir demasiado ambas expresiones del corazón. También se confunden la meditación teológica y la actitud pastoral. Cuando uno lee un texto de la Biblia: ¿lo hace sólo para crecer en el amor a Dios o también para amar a los demás en la predicación y la enseñanza? Ya a santo Tomás de Aquino se lo acusaba de rezar con una pluma en la mano, o contemplar no sólo por el gusto gratuito del encuentro, sino para encontrar una respuesta o expresar mejor una verdad.³² A mi juicio, por la unidad de la caridad, en una teología en *modus orativus*, o en una oración activa, uno reza – piensa sin cesar.

III – El exceso de la vida teologal y del amor pascual

Una teología teologal significa un pensar centrado en el misterio trinitario de Dios y animado por la vida de la fe, la esperanza y el amor. Nuestra humilde participación en la plenitud de la Vida divina, comunicada en el Cristo pascual y donada en el Espíritu de santidad, sobrepasa nuestra forma de creer, pensar, imaginar, decir, vivir y comunicar la Palabra de Dios al servicio del Pueblo de Dios.

1. Las paradojas de Cristo, la Resurrección y la Vida

El lenguaje de la paradoja –que es una reduplicación del lenguaje– es un instrumento especulativo indispensable para pensar la integración de los opuestos en los misterios de la fe.

Jesucristo es la “paradoja de las paradojas” (*paradoxos paradoxôn*) y la “paradoja superlativa” (*paradoxáton*).³³ El misterio de la Encarnación realiza una *coincidentia oppositorum* o *concordantia dis-*

³² Cf. Paul Murray, *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística* (Salamanca: San Esteban Editorial, 2014), 17-49.

³³ Cf. Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005), 31, 349.

cordantium. Él es la imagen (*eikon*) visible del Dios invisible. Él es Dios y Hombre, el Hombre – Dios. El “y” cristológico es una unión de contrarios porque une lo diverso de lo divino y lo humano.

Las dimensiones de Cristo revelan la humildad de Dios que puede ser contenido por lo más pequeño y la grandeza de Dios que no puede ser abarcado por lo más grande. La teología piensa al Máximo hecho Mínimo por amor, e inspira el amor al Grande en el pequeño. Jesús comunica el máximo amor de Dios en la mínima expresión. En la *kenosis* el *Deus semper maior* se hizo el *Deus semper minor*.

Jesús encarna la Misericordia de Dios en y ante la miseria del hombre. Asume libremente el drama humano con un amor que es más débil que la muerte en la Cruz y es más fuerte que la muerte en la Resurrección. En el rostro de Cristo contemplamos al Señor de la Gloria clavado en la Cruz, como lo expresan las representaciones de los crucifijos del arte barroco latino y latinoamericano, en los que el Crucificado está ensangrentado pero sereno, doliente y coronado de espinas, y radiante, coloreado y glorioso, iluminado por rayos dorados. ¿Hay signo más elocuente de la compasión de Dios en la pasión del hombre que el Dios crucificado? ¿Hay una esperanza mayor, en el desenlace del último acto del gran teatro del mundo, que el contemplar al Resucitado en el que permanecen las llagas de la cruz? ¿Hay una expresión más patente de la lucha entre la muerte y la vida, en la que triunfan finalmente el amor y la vida en una historia dominada –también hoy– por la violencia y la muerte?

La Pasión de Cristo muerto en la Cruz es el corazón del teodrama de la salvación. Allí, el principal Actor –el Hijo encarnado y salvador– merced a un intercambio dialéctico entre la acción y la pasión, *actúa padeciendo y padece actuando*, por lo cual el Actor es *Patior*. Entonces la comprensión de este misterio, la teología, deviene teopatía y reclama un conocimiento compasivo, *ex compassione*, acerca del Dios crucificado en Cristo, al cual me referí hace dos décadas, presentando la teología del beato argentino

Eduardo Pironio.³⁴ O bien, con el lenguaje de la reciente encíclica *Dilexit nos* de Francisco, que proviene del profeta Isaías y del apóstol Pablo (cf. Is 40,1; 2 Co 1,4), podemos decir que somos consolados para consolar: «De este modo, si sufrimos, podemos vivir el consuelo interior de saber que el mismo Cristo sufre con nosotros. Deseando consolarle, salimos consolados» (DN 161).

Cristo también asocia los contrarios de la vida y la muerte en su éxtasis pascual. El creyente reconoce, en la necedad y la debilidad del Crucificado, la Sabiduría y el Poder de Dios (1 Co 1,18-25). El mensaje pascual proclama el triunfo de la Vida: «A Jesús de Nazaret... ustedes lo hicieron morir... Pero Dios lo resucitó» (Hch 2,22-24). Es la victoria de la Vida eterna, que verifica la frase que Jesús dijo a Marta antes de resucitar a Lázaro: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25).

En el Evangelio según san Juan Jesús es el revelador del amor del Padre y el donador del Espíritu de Vida. Varias veces Jesús dice en primera persona: «Yo Soy», a veces de forma absoluta, a veces con un predicado. En la respuesta a la pregunta de Tomás afirma: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6). Esta autopresentación identifica el sujeto y el predicado. En ella Jesús toma distancia de otras figuras religiosas que sólo señalaban el camino, enseñaban la verdad o traían la vida. Él es el camino (*hodós*) que conduce a la verdad (*alêtheia*) y la vida (*zôê*), que son realidades salvíficas.³⁵ Él es el Camino que revela la Verdad del Padre y comunica la Vida del Espíritu. Por la fe se recibe el don de la Vida eterna de Dios (Jn 3,16; 17,3), que es la Vida en el Nombre de Jesús (Jn 20,31).

El lema de la V Conferencia general del Episcopado latinoamericano y caribeño en el santuario de Aparecida fue *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*. El capítulo cristológico del *Documento Conclusivo* explica el lema y re-

34 Cf. Carlos M. Galli, «Eduardo Pironio, teólogo», *Teología* 79 (2002): 9-42.

35 Cf. Luis Rivas, *El Evangelio de Juan* (Buenos Aires: San Benito, 2005), 386-393.

traduce la frase "para que en Él tengan vida": «la fe en Jesús como Hijo del Padre es la puerta de entrada a la Vida» (A 101).

Un acierto de esa Conferencia fue expresar la salvación con la categoría "Vida", que es teológica y cristocéntrica. Ella expresa la plenitud de la salvación con una categoría antropológica; la alegría de comunicar la Buena Noticia de la Vida; el ritmo vital y afectivo de las culturas latinoamericanas; la preocupación por tantas formas de la cultura de la muerte; el deseo de una vida feliz para todos.

Cristo comunica la Vida plena de Dios y lo expresa en la alegoría del Buen Pastor que da la vida por sus ovejas. Dice que «*ha* venido para que tengan Vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). El Pastor bello se hizo Cordero pascual y «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin (Jn 13,1) pues «no hay mayor amor que dar la vida por los amigos» (Jn 15,13). Como decía el querido Eduardo Graham, «en la Misa como en el teatro, la muerte se transforma en vida».

2. El valor teológico del lenguaje metafórico

En una frase o palabra la metáfora lleva el conocimiento más allá (*meta-fero*), a otro significado. Se funda en una analogía que une dos realidades. Ella es el momento lingüístico del símbolo, elemento que conduce a una realidad de otro orden por una acción proyectiva. El símbolo tiene una función mediadora porque abre a un *plus* de sentido. Una rosa refleja la belleza de la creación y del amor.

Todo proceso de simbolización y metaforización entraña una dialéctica interna porque la afirmación se opera por la negación. Al remitir a otra realidad, el símbolo o la metáfora niega su materialidad concreta y afirma una realidad diversa, muere en su primer sentido y alumbra uno nuevo al que está ligado, pero que lo trasciende de forma meta-fórica, meta-física. En el ámbito del lenguaje religioso la metáfora muere a su realidad particular para dar a la luz la presencia del Misterio que se manifiesta. Hablar

simbólicamente es decir no para decir sí, anonadarse para exaltar, ocultarse para revelar.

La metáfora se experimenta con todo el ser, sobre todo con los afectos, produce resonancias afectivas por su presencia en la vida cotidiana. Refleja los deseos humanos más profundos. Un salmo expresa la nostalgia que el israelita tiene del santuario: «Mi alma tiene sed de Dios, del Dios viviente, ¿cuándo iré a contemplar el rostro de Dios?» (Sal 42,3). El ser humano no es una cierva sedienta; Dios no tiene rostro ni sacia la sed, pero deseamos estar con Él como el sediento desea beber agua. Hay una continuidad discontinua entre la sed corporal del agua y la sed que el corazón tiene de Dios.

Los símbolos y las metáforas no pueden ser transpuestos totalmente al concepto, ni pueden ser abstraídos linealmente. Muchos símbolos y metáforas son bipolares porque realizan una *coincidentia oppositorum* entre aspectos diversos y unidos. El proceso dialéctico muestra el tránsito al opuesto. La experiencia más universal muestra que la última hora de la noche es la primera de la mañana. Como dice una copla argentina: «Misteriosa vida, dolor y alegría, opuestos supuestos, la noche ya es día».

La metáfora y el concepto, la paradoja y la analogía, no se deben oponer como si fueran lenguajes alternativos, sino que debemos aprender a aprovechar sus potencialidades y su complementariedad en un conocimiento integrador y con un lenguaje total y vital, al mismo tiempo afectivo y racional. Por ejemplo: el Espíritu de Dios es Agua, Aire y Fuego: “llama de amor viva”. La primera estrofa del poema *Llama de amor viva* de San Juan de la Cruz exclama: «¡Oh llama de amor viva, que tiernamente hieres mi alma en el más profundo centro!»³⁶ El poeta - teólogo une las metáforas: llama, herida, centro, con la analogía del amor y con el concepto de alma para decir el misterio del Espíritu.

³⁶ San Juan de la Cruz: «Llama de amor viva» en *Obras completas* (Burgos: El Monte Carmelo, 1972), 53.

Las metáforas y paradojas ayudan a expresar la hermenéutica del don pascual de la vida de Cristo y, en Él, de todo ser humano. El Concilio Vaticano II enseña que Cristo, «abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad» (GS 24). Esta semejanza, que es la fuente de una mística trinitaria y pascual del amor y la comunión, se manifiesta en el don de sí a los otros.

«Esta semejanza manifiesta que el hombre, única creatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo si no es en el don sincero de sí mismo a los demás» (GS 24).

La cristología ilumina la antropología para entender la índole donante de la persona y la dimensión personal de la donación. El misterio del ser humano se concentra en la entrega de sí hasta la muerte que da vida: «el que trate de salvar su vida, la perderá, y el que la pierda, la conservará» (Lc 17,33). La cruz es el símbolo del amor pascual de Cristo que da su vida para darnos Vida. Las metáforas expresan esa hermenéutica del don. Cristo, Sabiduría y Poder de Dios revelado en la locura y la debilidad de la Cruz (1 Co 1,18), es la paradoja de un amor más fuerte que la muerte, como el grano de trigo que muere o la mujer que da a luz. Él vivió, murió y resucitó por todos. Podemos vivir y morir por Él, porque no es un absoluto filosófico al que sólo se piensa, ni un ideal utópico que se espera y por el que se lucha, sino el Señor de la Vida a quien se ama, con quien se vive, por quien se muere.

«Ninguno de nosotros vive para sí, ni tampoco muere para sí. Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor» (Rm 14,7-8).

3. Las metáforas del amor pascual

Aquí resumo lo que nos enseñan tres metáforas cristológicas y pascuales del cuarto Evangelio. Lo hago dejando hablar a los textos y sin agregar muchas notas exegéticas ni aparato crítico.

a) El grano de trigo expresa la llegada de la hora de la glorificación de Jesús (cf. Jn 12,20-28).

20 «Entre los que había subido para adorar durante la fiesta, había unos griegos, 21 que se acercaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le dijeron: “Señor, queremos ver a Jesús”. 22 Felipe fue a decírselo a Andrés, y ambos se lo dijeron a Jesús. 23 Él les respondió: *“Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser glorificado. 24 Les aseguro que si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto. 25 El que tiene apego a su vida la perderá; y el que no está apegado a su vida en este mundo, la conservará para la Vida eterna. 26 El que quiera servirme que me siga, y donde yo esté, estará también mi servidor. El que quiera servirme, será honrado por mi Padre”*».

Algunos griegos quieren ver a Jesús. El Señor los remite a su muerte pascual, cuando el Evangelio se abra a todos los pueblos. Recién con la elevación en la cruz, los paganos podrán “ver” a Jesús y “creer” en el Hijo del Hombre. La imagen del grano recuerda las parábolas de la siembra y la cosecha. Jesús la emplea para hablar de la glorificación a través de su muerte. La semilla tiene que ser enterrada y desaparecer para que brote y de vida. Por un lado, es un acontecimiento fecundo: debe morir para que crezca la abundancia. Por otro, la soledad del grano caído en tierra contrasta con el hecho que, si muere, da mucho fruto, genera una nueva comunidad porque Jesús atraerá a todos (Jn 12,32).

b) La mujer, al dar a luz, representa el movimiento pascual de la tristeza a la alegría (cf. Jn 16,16-24).

16 «Dentro de poco, ya no me verán, y poco después, me volverán a ver». 17 Entonces algunos de sus discípulos comentaban entre sí: “¿Qué significa esto que nos dice: ‘Dentro de poco ya no me verán, y poco después, me volverán a ver?’”. 18 Decían: “¿Qué es este poco de tiempo? No entendemos lo que quiere decir”. 19 Jesús se dio cuenta de que deseaban interrogarlo y les dijo: “Ustedes se preguntan entre sí qué significan mis palabras: ‘Dentro de poco, ya no me verán, y poco después, me volverán a ver’”. 20 *Les aseguro que ustedes van a llorar y se van a lamentar; el mundo, en cambio, se alegrará. Ustedes estarán tristes, pero esa tristeza se convertirá en gozo. 21 La mujer, cuando va a dar a luz, siente angustia porque le llegó la hora; pero cuando nace el niño, se olvida de su dolor, por la alegría que siente al ver que ha venido un hombre al mundo. 22 También ustedes ahora están tristes, pero yo los volveré a ver, y tendrán una alegría que nadie les podrá quitar. 23 Aquel día no me harán más preguntas. Les aseguro que todo lo que pidan al Padre, él se lo concederá en mi Nombre. 24 Hasta ahora,*

no han pedido nada en mi Nombre. Pidan y recibirán, y tendrán una alegría que será perfecta».

Aquí hay una doble respuesta a la crisis de los discípulos por el anuncio de que Jesús se irá al Padre y no lo volverán a ver (cf. Jn 16,4-6). La primera es el don del Paráclito, que los acompañará, defenderá y guiará. La segunda es la nueva presencia de Jesús resucitado para el discípulo postpascual que siente su ausencia. El primer significado versa sobre la cruz, que entristece, y sobre la resurrección que alegra. Esto vale para el discípulo prepascual. La parábola de la parturienta recuerda los dolores de parto de Israel en espera de la liberación divina y la restauración de Jerusalén (Is 26,17; 66,14). El paso de la aflicción al gozo se explica cristológicamente: ver a Jesús, o que Él nos vea, reencontrarse con Él, produce una alegría plena que nadie puede quitar. El encuentro con Cristo pone en comunión con la generosidad de Dios, el Padre, que renueva la vida. La nueva situación creada por la Pascua es un paso permanente del dolor que entristece a la vida llena de alegría. Es un caminar en tensión entre una pena experimentada sin cesar, y una alegría ofrecida sin cesar, y por eso indestructible.

c) El manantial del Agua figura a Cristo como la fuente del Agua Viva del Espíritu (cf. Jn 7,37-39).

37 El último día, el más solemne de la fiesta, Jesús, poniéndose de pie, exclamó: «El que tenga sed, venga a mí; y beba 38 el que cree en mí». Como dice la Escritura: “De su seno brotarán manantiales de agua viva”. 39 Él se refería al Espíritu que debían recibir los que creyeran en él. Porque el Espíritu no había sido dado todavía, ya que Jesús aún no había sido glorificado.

En la fiesta judía de las Tiendas, que se celebraba en Jerusalén, Jesús invita a ir a él como la Sabiduría de Israel convocaba al pueblo para alimentarlo y saciarlo (Prov 8,1-21, 32-36). Él se presenta como Fuente de Vida que evoca el pozo-roca que dio agua en el desierto (Ex 17,1-7) y cumple la profecía del Templo, del cual brotarán “ríos de agua viva” (Ez 47,1-12). Su seno, su interioridad, que se abrirá simbólicamente en la cruz cuando de su costado manen sangre y

agua (Jn 19,34), es el manantial que da vida nueva. El crucificado - glorificado es la fuente del don del Espíritu Vivificador (Jn 20,22).³⁷

4. *Donde abunda el conocimiento, sobreabunda el amor*

La Vida excede la teología porque el Dios que nos habla en la revelación, la fe y la oración es el Amor que da la Vida de Dios. Por eso, sin amor pierden valor el conocimiento de la fe, la profecía y la ciencia: «aunque tuviera el don de la profecía y conociera todos los misterios y toda la ciencia, aunque tuviera toda la fe, una fe capaz de trasladar montañas, si no tengo amor, no soy nada» (1 Co 13,2). «El conocimiento (*gnosis*) llena de orgullo, mientras que el amor (*agape*) edifica» (1 Co 8,1).

La sabiduría del amor saborea el corazón de la fe cristiana, que resumo en dos frases del Nuevo Testamento: *Dios es amor* (1 Jn 4,8) y *lo más grande es el amor* (1 Co 13,13). La teología es *sapientia amoris et misericordiae*, porque el amor, en su forma histórica, siempre es misericordia. Dios nos ama absolutamente en su *Logos* con un *Agape* que transfigura su *Eros*. La “locura de Dios” (1 Co 1,25) es el exceso de su amor en la cruz (1 Co 1,18). La sabiduría de Dios se revela en Cristo crucificado, que nos ama hasta la donación total de sí. Dice Benedicto XVI en *Deus caritas est* n. 12:

«Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo... ayuda a comprender... que Dios es amor (1 Jn 4,8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. A partir de allí se debe definir ahora qué es el amor».

La plenitud de la verdad de la fe que explora la teología conduce a reconocer los límites de nuestro conocimiento, lo que es contrario a toda pretensión racionalista de agotar el misterio de Dios con razones y palabras. La enseñanza del Concilio Lateranense IV

37 Cf. Galli, *El Espíritu Santo y nosotros*, 42-50.

sigue vigente: «No puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza».³⁸

Subrayo otro aspecto más importante aún: el exceso del Amor de Dios supera inmensamente la eminencia analógica. Es la sobreabundancia del Dios “siempre mayor” y del “mucho más” de su amor. Por el estrecho vínculo que hay entre la fe, la esperanza y el amor, se puede decir que la teología es *spes quaerens intellectum* y *caritas quaerens intellectum*. La teología explica el misterio de Cristo que comunica el amor de Dios; ella es el amor de Dios expresado en la carne de las palabras.

En una página excepcional, san Pablo muestra que el *mucho más* (*pollô mallon*) de la gracia de Cristo supera excesivamente el pecado de Adán: «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). La sobreabundancia expresa el Don de Dios que da Vida plena.³⁹ La carta a los romanos tiene enunciados muy creativos: «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rm 5,17). El texto modifica el verbo *perisseuo* –abundar, exceder– agrega el prefijo “sobre” (*hyper*), y crea el verbo *sobreabundar* por un exceso del don divino.

Dios es Bondad, Amor, Misericordia. Juan Pablo II dedicó su segunda encíclica al *Dios rico en misericordia*. Benedicto XVI tituló su encíclica programática *Deus caritas est*. Francisco dice que el nombre de Dios es misericordia, recreando la antigua cuestión de los nombres divinos. La misericordia va más allá que las heridas de la maldad, el pecado y la muerte. Durante años escribí que la misericordia es el principio hermenéutico de este papado, centrado en la

38 Concilio Lateranense IV (DH 806).

39 Cf. Paul Ricoeur, «La libertad según la esperanza» en *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), 141-165, esp. 148-150.

revolución de la ternura (cf. EG 88): «sean misericordiosos como el Padre de ustedes es misericordioso» (Lc 6,26).⁴⁰

En los últimos años el Papa argentino repite que el estilo de Dios es cercanía, compasión y ternura. Cuando se le pregunta «¿Cuál sería la palabra clave de su pontificado? Responde: cercanía. Cuando se le repregunta: ¿No es misericordia? Responde: la cercanía lleva la misericordia».⁴¹ No obstante, en la inauguración de la segunda sesión de la XVI asamblea del Sínodo, ha dicho que necesitamos una Iglesia sinodal, misionera y misericordiosa. La misericordia se traduce y simboliza en la lógica de la aproximación del Buen samaritano (Lc 10,25-37), que es el núcleo de la encíclica *Fratelli tutti*. Su capítulo segundo, *Un extraño en el camino* (cf. FT 56-86), produce el cambio de mirada de la pesadilla de un mundo oscuro al sueño de un mundo luminoso. Francisco vincula el primado del Amor misericordioso de Dios y la primacía de la fraternidad del Pueblo de Dios: «el orden sinodal es una manera de expresar el primado del Amor – Misericordia (de Dios) en el nivel de la Iglesia».⁴² Por eso, como dije en todos mis decanatos, tenemos que vivir la comunidad académica como una gran familia, transformando permanentemente la institución académica en un hogar del corazón y una casa común. La misericordia lleva a querernos fraternalmente y aprender unos de otros, todos de todos.

La sobreabundancia del Espíritu se manifiesta en la sinfonía y en la sinodalidad, en tocar juntos y caminar juntos, dos metáforas que iluminan la teología. Tocamos la sinfonía inacabada de la gloria de Dios y nunca pasamos del ensayo general, pero eso no quita sentido a nuestro esfuerzo por buscar y encontrar, creer y pensar, callar, escuchar y hablar. La verdad es sinfónica, tiene consonancias

40 Cf. Carlos M. Galli, «Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia» en Rafael Luciani y Carlos Schickendantz (eds.), *Reformas de estructuras y conversión de las mentalidades* (Madrid: Khaf, 2020), 55-92.

41 Francesca Ambrogetti y Sergio Rubin, *El pastor* (Buenos Aires: Penguin Random House, 2023), 176.

42 Ghislain Lafont, *Petit essai sur le temps du pape François* (Paris: Cerf, 2017), 138; cf. 190, 194, 202, 252, 268.

que contienen disonancias. Su criterio primordial es incluir y unir. Por su revelación, Dios ejecuta una sinfonía con la doble belleza de la armonía de la composición y la comunión en la interpretación. Una Facultad de Teología crece cuando hacemos teología sinodalmente, cantando como un coro o interpretando como una orquesta. Una teología en clave sinodal nos ayuda a ser una Iglesia sinodal.⁴³ Una teología sinodal ayuda a aunar una y otra vez la teología histórica, sistemática y pastoral.⁴⁴

Estamos contentos por creer y pensar, aprender y enseñar, investigar y difundir, y, sobre todo, por amar y servir. Nuestra alegría participa del gozo pleno de Jesús (Jn 17,14). La alegría es infinita en Dios y puede ser plena para nosotros de dos formas. La primera, imperfecta, mientras caminamos con toda la familia humana en la esperanza, surcando este valle de lágrimas. La otra, perfecta, cuando veamos a Dios cara a cara porque Él nos hará totalmente felices en la comunión del amor. Si nuestro gozo ya es pleno, entonces será superpleno (*superplenum*) porque Dios saciará todos nuestros deseos de felicidad, sabiduría y amor. No hay que temer decir: estudiamos teología para ser más felices.

Santa María, la Madre de Dios, nos dio a Jesús, la causa de nuestra alegría, y permaneció junto a Él en la cruz pascual, y luego con los discípulos en la espera del Espíritu. Ella nos ayuda a cosechar cantando lo que sembramos entre lágrimas cuando buscamos el amor a la verdad y la verdad del amor.

«Por el contrario, viviendo en la verdad y en el amor, crezcamos plenamente, unidos a Cristo. Él es la Cabeza, y de él, todo el Cuerpo recibe unidad y cohesión, gracias a los ligamentos que lo vivifican y a la acción armoniosa de todos los miembros. Así el Cuerpo crece y se edifica en el amor» (Ef 4,15-16).

43 Cf. Carlos M. Galli, «Hacia una teología en clave sinodal para una teología sinodal» en CELAM, *Teología en clave sinodal. Aportes a la sinodalidad misionera* (Bogotá: CELAM, 2024), 17-46.

44 Cf. Carlos M. Galli, «La pastoralidad de la Teología: dimensión y disciplina», *Teología* 144 (2024): 11-57.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

DAVID G. HUNTER, PAUL VAN GEEST, BERT JAN LIETAERT PEERBOLTE (Eds.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity. Authors, Texts, and Ideas*. Leiden: Brill, 2024.

Esta Enciclopedia recién publicada y donada a nuestra Facultad enriquece el patrimonio de la Biblioteca de Teología.

Es una obra de referencia excepcional que llevó 15 años de trabajo; posee unas 1350 entradas o voces donde participaron 650 autores. Consta de seis volúmenes que comprenden más de 5000 páginas y apuntan a los principales temas relacionados con el cristianismo antiguo: los más importantes autores, textos, ideas, doctrinas, lugares, comunidades e instituciones que tuvieron un rol en el desarrollo del cristianismo. Los artículos están basados en una investigación exhaustiva usando las fuentes antiguas y actualizando la historiografía. Se ha buscado reflejar el estado de la investigación en cada

voz. Los temas proveen al lector un mapa confiable del cristianismo primitivo teniendo en cuenta su pluriformidad en los contextos judío y greco-romano. Para ello se exploran los desarrollos teológicos, litúrgicos e históricos como también la interacción entre el cristianismo y el panorama cultural, religioso y político del mundo greco romano. Los editores decidieron tratar los seis primeros siglos, período en el cual fue establecido el canon del Nuevo Testamento y se celebraron los principales concilios ecuménicos que establecieron el dogma trinitario y cristológico. Los editores planearon tender un puente entre los estudios del Nuevo Testamento y los estudios patrísticos que durante años crecieron separados.

Es una obra ideal para los estudiosos del cristianismo primitivo que desean acercarse a un determinado tema para luego seguir su investigación a partir de la información allí recibida.

El volumen primero se inicia con una larga introducción sobre el concepto de enciclopedia y sobre la historia de los estudios de conjunto realizados sobre el cristianismo antiguo. Los editores contaron con un editor-consultor (padrino), Angelo Di Berardino, el cual había dirigido en la década 1980 el Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana traducido a varias lenguas y durante muchos años fue secretario y luego Presidente de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos (AIEP).

Esta obra cuenta con una versión digital que ofrece varias opciones de navegación.

HERNÁN GIUDICE

<https://orcid.org/0000-0003-3169-0238>

MONCADA GUZMÁN CIRO J., JOSÉ E. ESCOBAR MEJÍA, GUSTAVO A. MAHECHA BELTRÁN, ISMAEL L. BALLESTEROS, CAMILO A. LÓPEZ SAAVEDRA Y NATALIA CUÉLLAR ORREGO. *Aproximaciones al Diseño Didáctico para la*

El libro es fruto de un trabajo de investigación, diálogo y reflexión entre diversos investigadores convocados por la problemática de la identidad de la Educación Religiosa Escolar (en adelante ERE) en Colombia. Este es el eje articulador de un proceso de 5 años de estudios cuyo trayecto se inició con la pregunta por la naturaleza y los fundamentos epistemológicos, la problematización por su corpus disciplinar en tanto disciplina escolar y la cuestión por el Currículo. La didáctica, tema de la presente obra, supone los hallazgos y las reflexiones de este proceso investigativo. El libro además anuncia una próxima fase destinada a la evaluación. Los investigadores realizan un trabajo interdisciplinar propio de la metodología pastoral, posibilitando una mirada poliédrica del tópico abordado. Tiene la riqueza de una opción por el método cualitativo de investigación ya que realizan un trabajo de campo

valiéndose de entrevistas y encuestas a docentes de ERE.

El contenido del libro está situado y dirigido a investigadores y docentes de ERE de Colombia. Sin embargo, sus aproximaciones pueden tensionar, enriquecer y dialogar con el proceso actual en la Argentina que busca redefinir y actualizar los «Lineamientos curriculares para la catequesis en la escuela» publicados por la Conferencia Episcopal Argentina en 1997. La obra de hecho, sin despreciar los «Estándares para ERE» de la Conferencia Episcopal Colombiana (CEC) publicados en 2017, le cuestiona la tendencia a un enfoque proselitista, a la vez propone responder a la necesidad de desarrollar nuevos núcleos de comprensión de la didáctica específica de la ERE a partir la espiritualidad y la apertura humana entendida como trascendencia, siempre respetando el pluralismo religioso. Aspectos que contribuyen a la formación integral en todas las

dimensiones del ser humano. Los mencionados son los conceptos clave que atraviesan y enlazan el contenido y desarrollo de todo el libro.

La obra está comprendida por cuatro capítulos. En el primero, realizan un análisis y presentan los resultados del trabajo de campo mencionado que evidencian algunas comprensiones instrumentales del concepto “didáctica” y sus implicaciones en las prácticas pedagógicas de los profesores. Basados en ello en el segundo capítulo, sistematizan fundamentos conceptuales correspondientes a la teoría didáctica, muestran su relación e implicaciones con las ciencias de la educación, el saber pedagógico, las didácticas específicas, la pedagogía, el deseo del ser humano, la necesidad del saber, la enseñanza y el aprendizaje y, de manera especial, con una didáctica específica para la ERE. En el capítulo tercero, presentan una sistematización desde sus propias experiencias como profesores que promueven la espiritualidad, la trascendencia y el pluralismo. Por último, en el capítulo cuarto manifiestan la *episteme* propia de esta dinámica

educativa, atendiendo a la pregunta por la enseñabilidad de la ERE. Se presenta la articulación y vinculación fundante entre dos movimientos: uno al interior y el otro al exterior de las personas. Estos articulan la experiencia cotidiana de la espiritualidad, el pluralismo y la apertura humana, asumiéndolos como núcleos de la identidad de la ERE tendientes a la significación colaborativa, a la resignificación personal y colectiva, así como a la necesaria transformación de realidades en el medio del mundo de la vida.

Considero que la investigación presentada aporta reflexiones que pueden ser de motivación, confrontación, complementación de las concepciones y prácticas que los profesores e investigadores de las instituciones escolares llevan adelante desde la ERE. Se ubica al docente como un actor reflexivo y crítico, que no reproduce propuestas, sino que las discierne, diseña y aplica teniendo en cuenta su propia espiritualidad, su conocimiento, el deseo y necesidad de aprender de los estudiantes, sus realidades y procesos humanos, el contexto social e institucional,

al ámbito de la clase. Por ello no se ofrece un recetario de estrategias, actividades e instrumentos a utilizar, sino orientaciones que ayudan a clarificar la comprensión de la identidad de la didáctica de la ERE.

Para dar lugar a la libertad individual y colectiva en la ERE resulta relevante tener presente la invitación que hacen los investigadores a estar atentos a no naturalizar las prácticas, lo cual llevaría a perder la mirada crítica y a favorecer la posibilidad de caer en propuestas confesionales proselitistas. Lo que no presenta la investigación es la posibilidad o legitimidad de que haya propuestas de ERE que, sin dejar de ser confesionales, a la vez sean plurales, diversas y verdaderas didácticas liberadoras y humanizadoras. Considero que queda el camino abierto a este desafío. Y en el proceso de resignificación de los lineamientos curriculares de la Catequesis escolar y de la ERE que se está buscando realizar en la Argentina sería oportuno tenerlo presente.

PABLO MARTÍN BELLANDO

<https://orcid.org/0009-0003-5209-5590>

ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ, CLARA SANVITO Y DAVIDE TOMASELLI (eds.), *Filiación (10). Proverbios 8, 22-31: Texto, contexto, recepción. Actas de las XVIII Jornadas de Estudio: La Filiación en los ini-*

Desde el año 2003 se vienen realizando unas Jornadas de estudio sobre «La filiación en los inicios de la reflexión cristiana» en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad San Dámaso, de las cuales el libro que presentamos contiene las actas de las Jornadas núm. XVIII. Las mismas son la continuación de un proyecto que pretende dejar como herencia un *corpus* de estudios acerca de la filiación que sirva como punto de referencia y profundización. Todas estas reuniones de estudiosos exploran y examinan el concepto «filiación» como algo transversal del pensamiento cristiano primitivo. Motiva mayormente este estudio la persona de Jesús, conocido como Hijo de Dios, Hijo del Hombre, hijo de María, hijo de José, Hijo de David, Unigénito, Primogénito. Pero hay que decir que la Antigüedad clásica y cristiana encerraba bajo el concepto filiación varios significados. Por eso,

para comprender con arreglo a qué tipo de filiaciones se entendían estos títulos cristológicos, es que siempre se pretendió en estas Jornadas indagar no solo en el ámbito de la teología, sino también en los diversos grupos judíos de aquel entonces, en las escuelas filosóficas, en el Derecho romano y en los contextos políticos y sociales. Se contaron así entre los participantes de estas Jornadas a estudiosos de diversas disciplinas concomitantes de la Antigüedad.

El libro aquí reseñado corresponde el volumen 10 de la serie «Filiación» y está completamente dedicado al estudio del texto, el contexto y la historia de la recepción de *Prov* 8,22-31. Contiene veinte valiosos estudios de especialistas de diversas nacionalidades, entre ellos Francisco Bastitta de nuestra Facultad, que examinan con amplitud desde la composición de *Prov* 8 hasta la recepción del mismo

texto en el siglo V. Las exposiciones se dividen en cuatro secciones. La primera está dedicada al «Texto, contexto y recepción judía». Estudia el texto hebreo y sus diversas versiones, así como la relación del mismo como la literatura judeo-helenística sobre la Sabiduría personificada y creadora junto a Dios; a la par, las lecturas intrabíblicas de *Prov* 8 y la relevancia de la Sabiduría en el libro de los Jubileos y en Qumrán. La segunda sección contiene ocho contribuciones sobre la «recepción cristiana prenicena» del pasaje bíblico. La tercera sección comprende cuatro contribuciones «en torno a Nicea». A saber: la narrativa antigua y moderna en torno a la interpretación de Arrio, como así también la actitud del mismo reflejada en lo que nos ha llegado de sus propios escritos; la interpretación de dos autores de tendencia monarquiana, como son Eustacio de Antioquía y Marcello de Ancira; la interpretación de Eusebio de Cesarea; la presencia y relevancia del pasaje en los sínodos del siglo IV desde las vísperas de Nicea hasta el sínodo de Ancira del 358. Y la cuarta sección presenta seis estudios

sobre la «recepción cristiana postnicena» y para ello se examinan textos de Atanasio, Hilario de Poitiers, Fortunaciano de Aquileya, Melecio de Antioquía, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Padres capadocios y otros autores más hasta el siglo V.

La relevancia de la perícopa en el cristianismo antiguo resultó fundamental en todo lo relevante acerca de la identidad y generación del Hijo y en la formulación del dogma trinitario y cristológico especialmente durante la crisis arriana. Por eso, en la preparación del aniversario del Concilio de Nicea a celebrarse en 2025, este volumen constituye un apreciable material significativo para la historia de la exégesis patrística.

HERNÁN GIUDICE

<https://orcid.org/0000-0003-3169-0238>

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

MANUAL DE ESTILO BÁSICO REVISTA *TEOLOGÍA*¹

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el Sumario (*Abstract*) y algunas Palabras Clave (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del autor y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 *Texto básico*

Título:	14 puntos negrita
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	12 <i>puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	12 <i>puntos cursiva</i>

¹ Javier Torres Ripa, *Manual de Estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013), cap. 14

Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	Justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1.	<i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)
1.1	<i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2	<i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i>)
1.2.1	Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2	Los marcos	(12 puntos normal)
2.	<i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i>)

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea;
- se usan *cursivas* solo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas;
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?];
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana].²

2.2. Citas textuales

- Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’).

2 El guion largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].³
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

«La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de mero respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».⁴

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

2.3 Notas a pie de página

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar -si el oxímoron es tolerable- como una graciosa torpeza».
- Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

3 Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

4 Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto).
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica.
- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra que la inmediata anterior se coloca solo *Ibid.* (en *cursiva*).
 2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.*, 55].
 3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción...*, 63].
 4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37 (en adelante IPB)].

3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo con las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9].

⁵ Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

3.3 *Libros*

Libro de un autor

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37.

José L. Sicre, *Introducción...*, 34.

Bibliografía

Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

Libro de dos autores

Nota pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50.

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad...*, 44-48.

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

Libro de tres autores

Nota a pie de página

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145.

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...*, 143.

Bibliografía

Alvira, Tomás, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica*. Navarra: Eunsa, 1998.

Libro de cuatro autores o +

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22.

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...*, 18-19.

Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Gentico, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor,⁶ traductor o compilador en lugar de autor

Nota a pie de página

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26.

Azcuy, *Ciudad vivida: prácticas...*

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

Editor, traductor o compilador además del autor

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016).

Walter Kasper, *La Teología...*

Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

Capítulo u otra parte de un libro

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100.

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros», 89-92.

Bibliografía

⁶ En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16.

Caamaño, introducción, ...

Bibliografía

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Agape libros, 2017.

Libro publicado electrónicamente

Si un libro está disponible en más de un formato, se cita la versión con la que se ha trabajado. En los libros consultados en línea hay que añadir el URL. Se aconseja incluir también la fecha de acceso. Si no se conocen con exactitud los números de páginas, se puede incluir el título de sección o capítulo u otro dato identificativo.

Nota a pie de página

Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983) edición en PDF, cap. 2.

Dussel, *Historia*, cap. 2.

Bibliografía

Dussel, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983. edición en PDF.

Libro consultado en línea

Nota a pie de página

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), acceso el 27 de septiembre de 2019.

<https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral*, cap. 1.

Bibliografía

Prat i Pons, Ramón. *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe Salamanca*: Secretariado Trinitario, 2005. Acceso el 27 de septiembre de 2019. <https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

3.4 Artículos de revista

Artículo en una revista impresa

Nota a pie de página

Ernesto Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 235-236.

Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», 230.

Bibliografía

Salvia, Ernesto. «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 209-238.

Artículo en una revista en línea

Nota a pie de página

Gastón Lorenzo, «Cristo y el Espíritu: Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019):136

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

Lorenzo, «Cristo y el Espíritu» 137.

Bibliografía

Lorenzo, Gastón «Cristo y el Espíritu Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019): 119-136,

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

3.5 Tesis o tesina

Nota a pie de página

Leandro Horacio Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), 140, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad».

Bibliografía

Chitarroni, Leandro Horacio. «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». Tesis de licenciatura. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

3.6 Cita de un diccionario y enciclopedias

Las obras de referencia más conocidas como diccionarios y enciclopedias importantes, normalmente se citan en nota en lugar de la bibliografía. Se omiten los datos de publicación, pero no de edición.

Una voz:

RAE, *Diccionario de la lengua española*, 21.a ed., s. v. «escuchar»

Un autor:

Juan Bosch Navarro, *Diccionario de teólogos contemporáneos*, s. v. «Kasper, Walter»

Algunas obras de referencia, sin embargo, pueden citarse con sus detalles de publicación.

Bosch Navarro, Juan. *Diccionario de teólogos contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

3.7 Cita de un diccionario y enciclopedias en línea

Wikipedia, s. v. «Rafael Tello», última modificación el 27 de octubre 2019, https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Tello

3.8 Obras registradas en Base de Datos

Choza, Jacinto. «*Filosofía para Irene*». Sevilla: Editorial Thémata, 2014. ProQuest Ebook Central.

Existen también otros tipos de materiales especiales que no se encuentran ejemplificados. Sugerimos confrontar el *Manual de Estilo Chicago-Deusto* o la edición número 16 *The Chicago Manual Style*.

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
revista_teologia@uca.edu.ar