

VERBA ET SCRIPTA

CONFERENCIAS, PONENCIAS Y ACTIVIDADES ORGANIZADAS POR LA
COFRADÍA INTERNACIONAL DE INVESTIGADORES DE TOLEDO



Cofradía Internacional de Investigadores

CURSO 2022-2023

AÑO 1

Los autores son responsables del contenido de sus trabajos. En caso de falta de ética o mala práctica en relación con la labor llevada a cabo por los autores, el Comité de Redacción les podrá exigir una corrección, retractación, petición de disculpas o hacerlo por sí mismo, e incluso eliminar alguna publicación existente.

Comité de Redacción:

Fernando de Arriaga Gómez

Carmen Torres López

Teresa Fernández Talaya

Carmen Manso Porto

Francisco González de Posada

Maite Aranda Gutiérrez

Santiago Sánchez-Mariscal Lozano

Alicia Valmaña Ochaíta

Coordinación edición: Alicia Valmaña Ochaíta

© De los textos: los autores.

© De las ilustraciones: los autores

ISSN: 3020-4038

2023. Toledo

Edita: Cofradía Internacional de Investigadores.

Archivo Municipal. Plaza del

Consistorio, 1

45071 Toledo.

ÍNDICE

Presentación	p. 5
LECCIÓN INAUGURAL CURSO ACADÉMICO 2022-2023: La Guerra Justa y el Conflicto Bélico en Ucrania <i>The Just War and the War in Ukraine</i> KRYSTIAN COMPLAK	p. 9
JORNADA CIENTÍFICA DE ESTUDIO JACOBEO “DE TOLEDO A COMPOSTELA: ASPECTOS DIVERSOS DEL CAMINO DE SANTIAGO”	
El Sentido Antropológico de la Peregrinación <i>The Anthropological Meaning of Pilgrimage</i> MARCELINO AGÍS VILLAVERDE	p.19
Los Hospitales del Camino: de Santiago al Fin de la Tierra <i>The Hospitals of the Camino: From Santiago to the End of the Earth</i> FERNANDO LÓPEZ RODRÍGUEZ	p.31
Protección de los Peregrinos y Picaresca en el Camino de Santiago <i>Protection of Pilgrims and Picaresque on the Camino de Santiago</i> XESÚS PALMOU LORENZO	p.41
La Capilla de Santiago de la Catedral de Toledo <i>The Chapel of Santiago in the Toledo Cathedral</i> ROGELIO SÁNCHEZ MOLERO	p.49
XVII JORNADA DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA	
Pulsiones, Pasiones y Discernimiento Moral <i>Drives, Passions and Moral Discernment</i> ALFONSO FERNÁNDEZ BENITO	p.59
El Discernimiento Ético-Cristiano sobre la Realidad Social: Ver, Juzgar y Actuar <i>The Ethical-Christian Discernment on the Social Reality: See, Judge and Act</i> FERNANDO LÓPEZ RODRÍGUEZ	p.101
Familia Actual, Crisis Social y Discernimiento Ético Cristiano <i>Current Family, Social Crisis and Christian Ethical Discernment</i> FRANCISCO JAVIER SEDANO PÉREZ	p.113
VARIA PREMIOS TESIS DOCTORALES 2021-2022	p.127

PRESENTACIÓN

Estimado cofrade:

Me complace que hayas decidido conocer esta nueva publicación digital, que titulamos VERBA ET SCRIPTA, que se ha presentado con motivo de la apertura del presente curso 2023-2024, y que pretende ser una nueva forma de divulgar y compartir contenidos que, siendo de gran interés para todos los cofrades, no hayan podido ser incluidos en la revista BERESIT, y que impulsada por el Comité de Redacción de esta y respaldada por la Junta Directiva de la Cofradía Internacional de Investigadores, que tengo el honor de presidir, es un esfuerzo añadido en pos de que no se pierda nada de lo que pueda ser útil para todos.

Como ya os informamos, el Consejo de Redacción, coordinado por Alicia Valmaña Ochaíta y que está conformado por Fernando de Arriaga Gómez, M^a del Carmen Torres López, M^a Teresa Fernández Talaya, Francisco González de Posada y Carmen Manso Porto, se ha propuesto dar un nuevo impulso a nuestra revista en la línea de otras publicaciones científicas. Siendo conscientes de la especificidad propia de BERESIT, que es una revista abierta únicamente a los miembros de la Cofradía, se han reforzado algunos aspectos de cara al cumplimiento de los criterios seguidos habitualmente en Revistas científicas. Así, se ha reforzado el sistema de evaluación de “doble ciego”, elaborando un formulario que los revisores han cumplimentado; se ha incluido la publicación de las fechas de recepción y aceptación de los artículos; todos los artículos incorporan un sumario y un apartado final de referencias bibliográficas y se han adecuado las Normas para Autores a estas nuevas exigencias.

Por estas razones, el Comité de Redacción decidió no incluir en BERESIT algunos trabajos que venían siendo publicados junto con los artículos científicos, como la lección de apertura de curso, las conferencias dictadas en Jornadas Científicas o Teológicas, o la Memoria de Actividades, documentos que, en el fondo y en la forma, no responden a la misma finalidad que los artículos doctrinales. No obstante, entendiendo que tienen un más que probado interés para los cofrades, por la categoría científica y relevancia de los ponentes y conferenciantes que participan en nuestras actividades, se decidió lanzar una nueva publicación que recogiera todos estos trabajos.

Así, **hoy podemos presentar VERBA ET SCRIPTA (Conferencias, Ponencias y Actividades de la Cofradía Internacional de Investigadores)**, una publicación digital con ISSN, alojada, su número 1, en nuestra página web y que podrá ser consultada a partir de este momento.

Tanto la Junta Directiva como yo, estamos convencidos de que esta publicación será de tu agrado, pues estimamos que su contenido es de gran utilidad y valor para todo el colectivo y, sobre todo, que sepáis apreciar el esfuerzo de poderla sacar anualmente.

Espero y deseo que **VERBA ET SCRIPTA** cumpla tus expectativas

Un abrazo

Santiago Sánchez-Mariscal Lozano

Prioste 1º

LECCIÓN INAUGURAL
CURSO ACADÉMICO 2022-2023

Toledo, 27 de noviembre de 2022

LA GUERRA JUSTA Y EL CONFLICTO BÉLICO EN UCRANIA

THE JUST WAR AND THE WAR IN UKRAINE

KRYSTIAN COMPLAK

Doctor en Derecho

Profesor titular de Derecho constitucional

Wrocław - Polonia

RESUMEN:

En esta lección se hace un recorrido por el concepto de “guerra justa” en relación con el conflicto bélico de Ucrania y la posibilidad de adoptar un criterio de comportamiento abstencionista frente a las agresiones.

ABSTRACT:

This lesson focusses the concept of "just war" in relation to the war in Ukraine and the possibility of adopting a criterion of abstentionist behaviour in the face of aggression.

PALABRAS CLAVE: Guerra justa, *jus ad bellum*, abstención, Iglesia Católica

KEY WORDS: Just war, *jus ad bellum*, abstention, Catholic Church

Señor Prioste primero, Señoras y Señores,

En primer lugar, quisiera agradecer muy amablemente por la invitación tan generosa de poder inaugurar este valioso curso al cuidado de la Cofradía. Para mí, es un gran honor y al mismo tiempo una enorme responsabilidad de discurrir, ante el público tan selecto, sobre el tema tan delicado y complejo como es la guerra en la Europa del Este.

Para no prolongar más mis explicaciones preliminares, me permito señalar que en mi discurso habrá cuatro partes esenciales: 1) la introductoria, con un verso al respecto; 2) la presentación de la doctrina de la Iglesia Católica Romana sobre la guerra; 3) la visión de esta misma problemática en la parte oriental de Europa, especialmente en Rusia; y para

terminar: 4) la exposición de mi concepto personal sobre el conflicto en Ucrania y su terminación.

EXORDIO

Cuando esta honorable Junta se dirigió a mí con la propuesta de preparar un discurso sobre el tema aludido, me pregunté cómo comenzar mi intervención. Al leer un pequeño volumen de poesía que cayó casualmente en mis manos, vi un verso que llamó mi atención. Su autora – una poetisa de la diáspora alemana en Rumania, no especialmente conocida – escribió, con anterioridad a lo sucedido en Ucrania, un bello poema, intitulado “*DINO*”. Este verso de Veronica Kramer que ahora trataré de declamar, sin talento, proclama en su primera parte:

*cuando te pregunten
qué puede darse,
¿la guerra o la paz?,
involúcrate y di:
exclusivamente la paz,
involúcrate.*

*Y cuando te digan
que solo con los tanques
puede florecer la economía,
piensa en los que masacran,
piensa.*

*Y ustedes, jóvenes,
cuando les pongan
pistolas en las manos
para divertirse,
pregunten para qué
y digan:
seamos insolentes,
digan: ¡no!*

*Madre, cuando te engañan
diciéndote que tu hijo, siendo un ángel de paz,
debería caminar sobre las minas,
comienza a gritar,
gritar.*

*Y ustedes, padres,
digan: no, puesto que, si la guerra ha de alcanzarnos,
puesto que nadie puede aislarse,
digan: la guerra nunca es justa.
Tengan la valentía de ser cobardes,
¡digan: no!
¡digan: no!*

UNA GUERRA

Para entender la cuestión de la guerra debemos recordar que los documentos más importantes de la Iglesia Católica Romana admiten la beligerancia como parte de nuestra vida. Baste leer el último libro del Nuevo Testamento en el cual ella está representada por uno de los jinetes del Apocalipsis. También el pensamiento no cristiano no excluye la guerra como un medio de resolver los conflictos hasta tal punto que siempre estamos ante la duda de si la guerra es la ruptura de la Paz o la Paz es la interrupción de la guerra, es decir si la guerra es un periodo que se interpone en el curso de la Paz o si la Paz es el corto lapso que interrumpe la continuidad de la guerra.

Y ahora llegamos al quid del asunto: ¿cuándo está moralmente permitido el uso de la fuerza militar? El Catecismo lo justifica cuando se dan simultáneamente las siguientes condiciones: 1) certeza de que el daño infringido es duradero y grave; 2) la ineficacia de toda alternativa pacífica; 3) fundadas posibilidades de éxito en la acción defensiva y ausencia de males aún peores, dado el poder de los medios modernos de destrucción.

En este orden ideas, surge la duda ¿a quién corresponde determinar si se dan las 3 condiciones señaladas? El Catecismo está firme, esta evaluación compete al prudente juicio de los gobernantes, a quienes corresponde también el derecho de imponer a los ciudadanos la obligación de la defensa nacional, dejando a salvo el derecho personal a la objeción de conciencia y a servir de otra forma a la comunidad humana.

Y cuando ya se produce la guerra uno se pregunta si rige la máxima latina que “en medio de las armas callan las leyes”¹ o al contrario la ley moral sigue siendo vigente. La respuesta de la Iglesia Católica está inequívoca: la ley moral permanece siempre válida – aun en caso de guerra. Esto quiere decir que sean tratados con humanidad los no combatientes, los soldados heridos y los prisioneros. Las acciones deliberadamente contrarias al derecho de gentes, como también las disposiciones que las ordenan, son crímenes que la obediencia ciega no basta para excusar. En este contexto aparece obligación moral de oponerse a la voluntad de quienes los ordenan.

Y finalmente el Catecismo pone sobre el tapete el dilema ¿qué es necesario hacer para evitar la guerra? Y aquí la respuesta está explícita. Se debe hacer todo lo

¹ En el latín *Inter arma silent leges*.

razonablemente posible para evitar a toda costa la guerra, teniendo en cuenta los males e injusticias que ella misma provoca. En particular, es necesario evitar la acumulación y el comercio de armas no debidamente reglamentadas por los poderes legítimos; las injusticias, sobre todo económicas y sociales; las discriminaciones étnicas o religiosas; la envidia, la desconfianza, el orgullo y el espíritu de venganza. Cuanto se haga por eliminar estos u otros desordenes se ayuda a construir la paz y a evitar la guerra.

LA GUERRA JUSTA

La expresión “guerra justa”, la acuñó San Agustín. También ha sido el que formuló sus límites. Según este Padre, no puede haber una guerra justa por ambas partes, pues como dijo textualmente, “cuando por una parte se combate por la justicia, por la otra se guerra a favor de la iniquidad”. Como consecuencia de la teoría agustiana, si uno de los beligerantes tiene la razón y el otro no, el conflicto termina por convertirse en una cruzada o guerra santa en la cual se autorizan todos los excesos en nombre de la verdad, o en una guerra penal o punitiva en la que los medios se subordinan al fin so pretexto de la defensa de la ley y el orden. En uno y otro caso, las hostilidades mismas no están reguladas de modo cabal por la ética o el derecho pues el adversario no es igual sino un inferior: un hereje, infiel, subversivo o criminal que debe ser eliminado. Y el desenlace del desafío no resuelve la disputa, sino que confirma la razón de la parte justa, incluso si esta resulta derrotada.

La versión profana clásica de la guerra justa se encuentra en la *Relectio de Indis*, del teólogo y jurista español Francisco de Vitoria. Según el dominico burgalés, la guerra es una sanción prevista por el derecho de gentes para reparar los agravios contra el sistema internacional o sus miembros individuales, los estados soberanos. Para ser justa y cumplir con su finalidad esencial de reparar la injusticia recibida, la guerra debe cumplir tres requisitos: ser declarada y librada por autoridad legítima, tener causa justa y hacerse con recta intención.

La primera condición significa que solo el príncipe o gobernante legítimo por delegación de la comunidad internacional, puede ejercer lícitamente el *jus ad bellum* o derecho a la guerra; por excepción, en el caso de la guerra defensiva o de legítima defensa, no se requiere que la intervención bélica esté autorizada por el poder público.

La segunda condición es la más importante porque determina la validez ética y jurídica de las hostilidades y se expresa en la fórmula vitoriana la “única y sola causa justa para hacer la guerra es la injuria recibida”². Este enunciado debe entenderse como la existencia de una injusticia material deliberadamente causada y que no puede repararse más que con el recurso a la fuerza por parte del ofendido.

La tercera condición se refiere al ánimo beligerante justo, el cual debe traducirse en un desarrollo moderado de la actividad guerrera de suerte que no se causen daños innecesarios, ni se impongan obligaciones exorbitantes al adversario. Tras las cruzadas y las guerras de religión, en las cuales la Iglesia Católica y las monarquías europeas llevaron a sus extremos la guerra justa y perpetraron atrocidades sin cuento contra infieles extranjeros y herejes nacionales por igual; y luego las guerras revolucionarias y napoleónicas de los siglos XVIII y XIX, en las cuales las nuevas repúblicas trataron de imponer sus idearios constitucionales a sangre y fuego, la doctrina fue relegada a un segundo plano.

Sin embargo, el derecho internacional de los conflictos armados del siglo XX, por su parte, terminó por desvirtuar esta singular institución al establecer de manera inequívoca que la eventual justicia de la guerra no radica en su causa sino en sus medios y métodos. Pero las guerras justicieras de nuestro tiempo, desde las luchas de liberación nacional hasta los conflictos étnicos y religiosos, amenazan con dar nueva vida a la teoría de la guerra justa, por lo que *jus in bello* debe redoblar sus esfuerzos para prevalecer sobre el *jus ad bellum*.

“GUERRA Y PAZ” DE LEV TOLSTOY

Esta obra maestra de la literatura rusa es clave para entender la mentalidad de los rusos sobre el tema que nos interesa aquí. La epopeya de este gran escritor ruso contribuyó a la construcción y a la propagación de la identidad imperial de la Rusia. En sus volúmenes se presentó la visión unificadora de la memoria rusa, apoyada en la defensa de la Patria contra las invasiones enemigas. Los representantes de la aristocracia rusa están pintados de manera mayormente positiva, a pesar del hecho de que sus bienes se

² *Unica est et sola causa iusta inferendi bellum iniuria accepta.*

formaron como secuela del colonialismo zarista. La imagen del Estado es étnicamente uniforme.

Con el objetivo de hacer recalcar la grandeza y lo fundado de la parte rusa Lev Tolstoy admitió varias tergiversaciones de los acontecimientos históricos y de sus personajes. Así, la causa principal del estallido de la guerra contra Napoleón habría sido silenciada. El Napoleón mismo había sido caricaturizado y el emperador ruso Alejandro I apareció en la obra como el padre de la nación, separado de sus derrotas militares, elevado por encima del caudillo francés invasor.

El más grande engaño histórico de Tolstoy resultaba de la preterición del hecho que la gran guerra patria contra Napoleón se desarrollaba simultáneamente con la guerra de conquista en el Cáucaso, esta última en definitiva perdida. De todas maneras, el éxito colosal de la obra de Lev Tolstoy hizo difundir tanto en la Rusia como en el Occidente una estampa de este país que se defiende en la guerra justa contra un asalto bárbaro, además de ser un liberador de la Europa de este agresor ilegítimo.

UNA OPERACION MILITAR ESPECIAL O UNA GUERRA A SECAS

Esta interrogante surgió en Rusia, apenas hace dos meses, el 21 de septiembre próximo pasado, cuando el primer mandatario del país ordenó una movilización parcial de entre las personas aptas para el servicio castrense. Según los comunicados oficiales, la operación militar especial se desarrolla de acuerdo con el plan preestablecido, el ejército cumple con sus tareas previstas. Hay, por supuesto, las pérdidas humanas. Ellas suman no más que seis mil soldados rusos. Si es así, los rusos se preguntan ¿para que se necesitan cientos de miles de reservistas en las áreas de combate que todavía tienen que ser entrenados y equipados?

De otro lado, como dijo el portavoz del Kremlin, se puede entender que en las primeras horas después de anunciar la movilización se produjeran las reacciones extremadamente emocionales, histéricas. A pesar de las voces oficiales tranquilizantes, el shock emocional sigue estando en el país no obstante de que esta medida abarca apenas un porcentaje de los 25 millones englobados en la “circunscripción dura”³.

³ Como escriben los comentaristas rusos, la mayoría inmensa de los jóvenes que no tienen experiencia militar deberían respirar aliviados y seguir disfrutando de su *latte macchiato* favorito en los locales de moda.

LAS ACCIONES BÉLICAS EN UCRANIA

Independientemente de lo que se diga sobre lo ocurrido y lo que ocurre en el territorio de nuestro vecino oriental si hay allí una guerra clásica, o solo una operación militar especial como lo afirma la parte rusa, o un genocidio a secas según el gobierno ucraniano, surge la pregunta de cómo terminar todo eso. Teniendo en cuenta lo antes dicho, sugiero aquí una solución radical en el sentido de que trata de llevar el ideario cristiano hasta sus últimas consecuencias.

En primer lugar, debo advertir que me sorprende escuchar y leer las altisonantes declaraciones de los miembros del gobierno ucraniano y los comentarios de los periodistas del país y sus colegas extranjeros que estimulan la lucha, la resistencia, etcétera. De repente, todos se olvidan de la faz sangrienta de la guerra. Sin embargo, el paradigma de los nuevos tiempos es o debería ser la renuncia al uso de la fuerza, la solución pacífica de los conflictos, el abandono de todos los arreglos de fuerza, en particular de la oposición activa contra la agresión. En este sentido, cuántas veces he leído acerca de los efectos saludables de las actividades realizadas de esta manera. Basta mencionar aquí a Nelson Mandela, Martin Luther King o Mahatma Gandhi. Especialmente este último se ha convertido en un ícono de los movimientos pacifistas modernos – la exclusión total de cualquier violencia - identificados con el nombre hindú *ahimsa*.

En nuestra civilización, Cristo ha sido el símbolo de tal actitud. Sus mandamientos, amar a tu prójimo como a ti mismo, o poner la otra mejilla cuando te golpean, se han convertido en el *leitmotiv* de muchos movimientos sociales, incluidos los seculares. Esta tendencia incluye también la protección radical del medio ambiente, o la defensa absoluta de la paz en el mundo y en los rincones más remotos de nuestro globo. Precisamente sobre estos supuestos se basan la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, la Carta de las Naciones Unidas, muchas convenciones y acuerdos que imponen la abstención de exacerbar los conflictos locales, la prohibición de suministro de armas a tales lugares, etc.

Para mis compatriotas, los checos ocupan un lugar especial en esta galería de modelos de comportamiento racional y abstencionista. ¿Cuántas veces he oído hablar de la sabiduría de esta nación y de sus líderes durante la Segunda Guerra Mundial o más tarde durante la llamada Primavera de Praga, y especialmente sobre su final sin derrame

de sangre a pesar del 'apoyo con las armas en la mano de sus vecinos hermanos'? La invasión en 1968 de unidades militares de países denominados socialistas en el territorio de la entonces Checoslovaquia no encontró resistencia activa, clandestina, de índole terrorista u otra parecida. Por el contrario, los sacrificios realizados fueron autos de fe al estilo local, actos individuales de protesta simbólica, sin la participación colectiva de la población, por no hablar de las fuerzas castrenses.

Desafortunadamente, una vez más estamos presenciando en Ucrania los ejercicios de ayuda material cada vez más pesada, también literalmente en forma de medios de matar cada vez más sofisticados. Triunfa la mezquindad y el primitivismo, y quien intenta oponérselo es vilipendiado, para no decir más. La vergonzosa campaña contra el Papa Francisco por recordar y aplicar durante la mayor fiesta católica las palabras de Jesús de hace 2.000 años: "Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen" demuestra lo lejos que estamos del ideal proclamado. ¿Cuándo se romperá esta cadena de hipocresía e impotencia? Me temo que nunca. Al final "algo pasa" y eso es suficiente para justificar toda maldad. Una vez más, algunos de los logros de nuestra civilización se convierten en papel de desecho. Y el héroe de nuestro tiempo - tal como el jefe de los insurgentes de Varsovia en el pasado - convierte en escombros las ciudades y pueblos ucranianos con miles de víctimas inocentes debido a su obstinación irrazonable.

Me doy perfecta cuenta de que mi voz es la de un profesor llamando en el desierto. Hoy en día, prevalecen la indignación y el encono. Cuando se descifren las palabras del canciller alemán Scholz que dijo que "los ucranianos están luchando de manera no correcta, pero desde el punto de vista ético no les podemos decirlo", tal vez la verdad sobre el conflicto comience a abrirse un paso lentamente. Sin embargo, es casi seguro que esta veracidad no llegará a ser completa, porque como alguien dijo "solo los poetas consiguen la verdad histórica", lo que precisamente quise les decir citando al principio de mi discurso el poema "Di no".

Muchas gracias por la atención.

JORNADA DE ESTUDIO JACOBEO

“DE TOLEDO A COMPOSTELA:
ASPECTOS DIVERSOS DEL CAMINO DE
SANTIAGO”

COFRADÍA INTERNACIONAL DE INVESTIGADORES

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

(FACULTADE DE FILOSOFÍA)

ACADEMIA XACOBEA

Santiago de Compostela, 11 de noviembre de 2022

EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DE LA PEREGRINACIÓN

THE ANTHROPOLOGICAL MEANING OF PILGRIMAGE

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

Universidad de Santiago de Compostela

El fenómeno de las peregrinaciones está presente en todas las culturas y religiones desde los comienzos de la civilización humana. Es un fenómeno indisolublemente unido a la condición itinerante del hombre. Nuestra vida, según han defendido numerosos literatos y filósofos a través de la utilización de esta metáfora viaria, no es más que el largo camino, lleno de vericuetos y encrucijadas, que transcurre entre el nacimiento y la muerte. Existe, por tanto, un fuerte componente antropológico en el peregrinar del hombre sobre la tierra.

Casi todas las religiones desde la antigüedad conocen y practican la peregrinación con un sentido salvífico y purificador. Se trataba de un viaje cuyo objetivo era visitar un lugar consagrado por la presencia de una fuerza sagrada. El carácter sagrado del lugar y el esfuerzo realizado para llegar hasta él redimían al hombre de sus extravíos pasados y renovaban sus fuerzas para seguir adelante en el camino de la vida.

Hay que advertir, sin embargo, que peregrinar, echarse a andar, implicaba también determinados riesgos, afrontar los peligros que acechan al caminante que deja atrás la tranquilidad y comodidad de su tierra natal y de su hogar. De esta ambivalencia semántica da cuenta la propia etimología de la palabra.

1. LA ETIMOLOGÍA

La palabra “peregrino” viene del latín “peregrinus”, procedente a su vez de “per-agrare”, que significa ir por los campos (“agros”). Razón por la que fue ampliando su semántica y acabó designando a todo el que va o viene del extranjero. Un análisis etimológico nos muestra además la ambivalencia semántica de este término, del que se derivaron palabras cargadas de connotaciones tanto positivas como negativas. Algo que se puede apreciar en su primer fonema “per-”. Tal como señala Ortega y Gasset, tanto “los fonemas latinos *per* y *por* y los griegos $\pi\epsilon\rho$ y $\pi\epsilon\iota\rho$, proceden de un vocablo indoeuropeo que expresa esta realidad humana: ‘viajar’ en cuanto se abstrae de su eventual finalidad (...) y se toma el viaje en cuanto *estar viajando*, ‘andando por el mundo’. Entonces el contenido de viajar es lo que durante él nos acontece; y esto es, principalmente, encontrar curiosidades y pasar peligros”¹.

Así pues, una lectura en clave filosófica del sentido etimológico de estos términos nos lleva hacia el corazón del pensamiento filosófico occidental, relacionado tanto con el hecho de viajar por tierra ignotas para ver, para tener experiencias, aunque éstas acarreen peligros y extravíos, como con el hecho de construir un método o guía para avanzar con paso seguro en el camino del conocimiento. “El empirismo o experiencia –nos dice Ortega y Gasset– es, pues, un efectivo ‘andar y ver’ como método, un pensar con los pies, que es lo que, según los modernos, hacían los escolásticos”². Leída en clave filosófica comprendemos por qué el peregrinar es una experiencia ancestral que tiene que ver tanto con antiguas concepciones religiosas, como antropológicas e incluso filosóficas. Cuando nace la filosofía griega en las costas de Jonia (s. VI a. C.) se nutre del intercambio de lenguas, culturas y experiencias que arriban a aquellos puertos. Y muchos de los filósofos griegos realizarán viajes para ampliar su experiencia y conocimiento del mundo. Platón, según está atestiguado, viaja a Egipto para ampliar sus conocimientos matemáticos y lo hará después a Siracusa para tratar de implantar (sin éxito) los ideales de su República.

Podemos concluir, por tanto, que “en los tiempos pasados, viajar o peregrinar fue, pues, algo más que una acción meramente utilitaria –para intercambios

¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras Completas*, vol. VIII, Alianza Ed., Madrid 1983 (1994 reed.), p. 177.

² IBID

comerciales- o placentera, al estilo de lo que hoy es para muchos el turismo. Era un medio de adquirir experiencia, conocimiento e incluso prestigio y, en la medida que peligroso, era también una aventura, un reto atrayente para los audaces”³. Son varias las culturas que han asociado el dios de los saberes y del conocimiento con el de los caminos y los caminantes. Los griegos situaban en las encrucijadas y cruces de caminos monolitos con las caras del dios Hermes indicando cada uno de los caminos para guiar al caminante. Hermes era venerado como el dios de los saberes y el comercio, pero también de los que habían tomado el camino errado (ladrones y mentirosos). De hecho, Hermes había sido perito en engaños, realizados con la maestría de quien conoce la verdad para poder hacerlo. También en esta figura mitológica vemos asociado camino, conocimiento y extravíos o peligros inherentes al caminar.

2. LA PEREGRINACIÓN RELIGIOSA

Ahora bien, aunque peregrinar, recorrer un camino, viajar, se haya hecho, como acabamos de ver, por distintas razones (conocimiento, aventura, etc.) la principal motivación de la peregrinación es desde la antigüedad religiosa.

La acepción por antonomasia de peregrinar es la de desplazarse por motivos religiosos para visitar un lugar santo (santuario). Un fenómeno que comparten todas las grandes religiones. Los judíos acudían desde antiguo a visitar el templo de Jerusalén; los musulmanes cumplen con el mandato de peregrinar a la Meca, por lo menos una vez en la vida, de acuerdo con sus posibilidades y medios. Y Santiago de Compostela, nuestra ciudad, es meta del camino de peregrinación más importante de toda la cristiandad: el Camino de Santiago.

En la tradición cristiana, la peregrinación se remonta al Antiguo Testamento. En el libro del *Éxodo* se describe la peregrinación de Abrahán y del pueblo de Israel para retornar a su tierra. Y en el Nuevo Testamento podemos leer un pasaje en el que Jesús peregrina con su familia a Jerusalén.

³ BARRIO BARRIO, J.: “Pasado, presente y futuro de la peregrinación a Santiago de Compostela”, en Revista Compostela, nº 36-37, 2005, p. 10.

En la Edad Media tuvieron lugar *las cruzadas*, una especie de peregrinación armada que se realiza a partir del año 1095 cuando los musulmanes se interponen en el camino que recorrían los cristianos para visitar Tierra Santa y los Santos Lugares de Jerusalén. Un itinerario que existe desde el siglo IV, atestiguado por la fundación de monasterios latinos en Belén que realizan a partir del año 385 San Jerónimo y Santa Paula, y que se mantiene en nuestros días.

En la Edad Media se fundan dos grandes centros de peregrinación de la humanidad, en el contexto de dos civilizaciones y dos religiones: Santiago de Compostela y La Meca. “Ambos –escribe Rafael Ramón Guerrero- permanecen aún como lugar de cita de multitud de peregrinos venidos de lejanas tierras buscando lo oculto, arcano y misterioso de esos lugares, realizando un viaje sagrado: toda peregrinación es entendida como un recorrido de expiación de pecado y culpa, por lo que se enmarca dentro de una estructura estrictamente religiosa”⁴. A diferencia de La Meca, Ciudad Santa del islam, sólo accesible a los musulmanes⁵, Santiago de Compostela acuden personas de todos los credos aunque sea un santuario de la religión cristiana, en el que la tradición nos dice que se conservan los restos del Apóstol Santiago. Hasta tal punto llegó a ser su influencia en el medioevo, que a comienzos del siglo XIV Dante escribe que sólo era peregrino el que iba o venía a Santiago: “La palabra ‘peregrino’ la podemos entender de dos maneras, una amplia y otra estricta; de la amplia, en cuanto es peregrino todo aquel que está fuera de su patria; de la estricta no se entiende por peregrino sino quien va hacia la casa de Santiago o vuelve”⁶.

La fundamentación doctrinal e incluso filosófica de la vida como camino, que subyace a la cosmovisión cristiana medieval se la debemos, entre otros, a San Agustín. Nuestro paso por el mundo no es un fin sino un tránsito fugaz y efímero antes de llegar a nuestro verdadero destino: la ciudad celestial (*De civitate Dei*). De acuerdo con esta concepción, el hombre es un *homo viator*, un ser cuya condición de caminante o peregrino hacia un destino superior es la que mejor lo define. Una concepción que es

⁴ RAMÓN GUERRERO, R.: “Caminos de conocimiento, caminos de salvación en el Islam”, en AGÍS VILLAVERDE, M. Y RÍOS VICENTE, J. (eds.): *Filosofía del Camino y el Camino de la Filosofía*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2003, pp. 145-146.

⁵ “La Meca –nos informa Ramón Guerrero- no sólo es un lugar geográfico, situado en la península arábiga, al que se peregrina, sino que es sobre todo el lugar que oculta la Verdad, porque en ella se encuentra la piedra negra de la Ka’ba, la ‘casa de Dios’. Peregrinar a la Meca es caminar hacia la Verdad, porque, al cumplir la obligación de acudir físicamente al lugar sagrado, el musulmán expresa la aspiración que le impulsa a acercarse a Dios”, Op. Cit, p. 146.

⁶ DANTE ALIGHIERI: *Vida nueva*, cap. 40. Obras Completas, BAC, Madrid 1980, p. 563.

solidaria y armónica con la visión lineal del tiempo y de la historia del judeocristianismo. En efecto, “tanto para los judíos como para los cristianos, el tiempo es un dato fundamental que se instituye y concreta como *tiempo de espera*. A partir de la intervención de Dios, por cuyo poder *cosmos y tiempo* acontecen simultáneamente, el anhelo ansioso del cumplimiento de la *promesa* se instaura en el corazón humano. Y comienza así la historia, con un tiempo dirigido, movido, justificado y lleno de contenido por *una meta buena*”⁷.

3. LA PEREGRINACIÓN, METÁFORA FILOSÓFICA

La filosofía, tan afín a la vida del hombre, usó abundantemente esta misma metáfora en un intento de apresar el sentido de la existencia humana y de su propia existencia. Heideggerianos senderos del bosque o caminos cara al lenguaje; metódicos intentos cartesianos para conducir bien nuestra razón; vías seguras para demostrar la existencia de Dios; meditaciones e itinerarios interiores; claros del bosque donde el caminante reposa antes de proseguir su marcha; paseatas, en fin, alrededor de la muerte. ¿Qué podría significar este uso machacón de una metáfora tan incombustible como la del camino y lo caminar? ¿No será acaso la demostración más palpable de que el pensamiento y el ser comparten una misma condición itinerante? Al fin y al cabo, la vida del hombre no es más que el largo camino hacia sí mismo.

Llegamos al mundo atrapados sin remedio por una invalidez biológica que nos convierte en los más necesitados y desvalidos seres de cuantos se afanan por sobrevivir. ¿Qué otra cosa podemos hacer sino llorar, gemir implorando nuestro derecho de seguir viviendo? Por fortuna, la naturaleza, regida por leyes implacables, que contrariamos con obstinada tozudez para demostrar nuestro dominio sobre ella, nos agasaja con el instinto protector de unos padres que nos resguardan a lo largo de un período que la sociabilidad amplía más allá de lo que nuestra biología merece.

Al nacer somos apenas la fundada esperanza de que todas nuestras potencialidades se desarrollen un día. Somos un complejo y apasionado proyecto. O, lo que es el mismo, somos muy poca cosa. Desnudos, desdentados e inmaduros y sin los

⁷ RÍOS VICENTE, J.: “*Homo viator*. La condición itinerante del hombre”, en *Filosofía del Camino el Camino de la Filosofía*, p. 206.

dos elementos esenciales a nuestra condición itinerante: la posición erecta que nos permite desplazarnos con plena autonomía y el lenguaje, imprescindible para llegar desde el mundo hasta nosotros mismos. Pues si al caminar con bípeda destreza estamos en disposición de aventurarnos en la *res extensa* de la geografía terrestre, al dominar los rudimentos de un lenguaje hecho de palabras adquirimos por añadidura un pensamiento elaborado que nos permitirá remontar el umbral instintivo que escasamente rebasan los demás animales.

Así comienza la vida, “amargo camino en espiral que conduce a la muerte”, en palabras de Camilo José Cela o, si lo prefieren, “carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantito o caminar con cierta lentitud”⁸, en palabras de San Agustín. Aunque, en este caso, la muerte es tan sólo el final de camino pero no su meta. La meta de cualquier camino, también del de la vida, es el caminar mismo. Puede que nos dejemos engañar por la falsa impresión de que alcanzamos metas que habíamos previsto lograr. Mas ¿qué hace un caminante tras arribar al destino soñado? Iniciar un nuevo camino, una nueva andanza y aventura con nuevas metas y renovados itinerarios. Todos somos el Sísifo que una y otra vez debe recomenzar la escalada, aunque para nuestra dicha la seña de identidad de nuestro camino no es la repetición sino la diferencia. La venturosa extrañeza de quien se cruza con nosotros y sigue su camino. El otro.

A lo lejos vislumbramos la senda por donde se pierde la huella del otro que un día se cruzó con nosotros. Sentados al borde del camino hemos curado juntos nuestras heridas y hemos compartido las peripecias de nuestro caminar. En las arrugas de su frente y en el polvo de sus sandalias he visto mi propia vida, las cicatrices de una condición errante que nos iguala y nos permite descubrir cuán distintos somos. Sólo espero ser fiel a mí mismo para que cuando vuelva verlo me reconozca. Él pensó lo mismo al despedirse de mí, haciendo caso omiso del poeta: “nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”. Mil avatares harán que solamente permanezca idéntico nuestro nombre y el instante pasado que podremos recordar u olvidar juntos. Esa será a nuestra mutua identidad: el ramillete mustio de experiencias compartidas.

⁸ SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*; XIII, 10. BAC, Madrid 1962, p. 18.

Así pues, el camino no es sólo una condición pasajera, un estar ocasional, sino el modo de ser característico del hombre. Un tránsito del yo al nosotros para llegar a uno mismo a través del lenguaje. Un lenguaje que me revela el rostro del otro de muy diversos modos. Lo reconozco un semejante a través de su corporalidad, de su presencia física, de su mostrarse ante mis ojos, es cierto, pero se convierte en mi prójimo a través del diálogo. Un diálogo abierto, cara a cara, circunstancial y fugaz, o ese otro diálogo hecho de preguntas y respuestas silenciosas, inherentes al proceso de lectura. Si existe una puerta de acceso al pensamiento y al ser, ésta ha de estar hecha de palabras. Mas traspasar esta puerta no garantiza el encuentro con el otro y menos aún con la integridad de su pensamiento. No sólo porque con el lenguaje ocultamos el lugar recóndito donde habita nuestro ser, ni siquiera porque a través del lenguaje puedo fingir lo que no soy, mentir a sabiendas de que construyo una muralla que circunda mi ser, sino porque el lenguaje es un tosco rudimento que no alcanza a expresar el incesante vaivén de mi pensamiento. Y todo eso, según dice Ortega y Gasset, porque “siendo al hombre imposible entenderse con sus semejantes, estando condenado a radical soledad, se extenúa en esfuerzos para llegar al prójimo. De estos esfuerzos es el lenguaje quien consigue a veces declarar con mayor aproximación algunas de las cosas que nos pasan dentro... Cuando el hombre se pone a hablar lo hace *porque* cree que va a poder decir cuanto piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto”⁹.

Considerado desde la pura inmanencia, somos viajeros en camino hacia ninguna parte. Cómodamente instalados, vemos pasar el mundo a través de la ventana. Disponemos de la posibilidad de detener la marcha y apropiarnos de tal cosa o tal otra, pero al hacerlo no sólo retardaremos nuestro viaje, sino que las cosas del mundo serán un pesado lastre que ralentizará nuestra marcha. Cosas que, bien pensado, no llenan nuestra ansia sempiterna de felicidad. Antes, al contrario, el viaje ideal se realiza sin equipaje, aunque esta verdad suele ser un descubrimiento tardío, fruto de una avaricia sin medida. Tampoco del otro puedo apropiarme, obligarlo a compartir mi camino, a cargar con fardos que no le pertenecen, ni siquiera bajo el pretexto de que ese otro sea la persona amada. El amor puede llegar a ser más opresivo incluso que el odio.

Lo más sencillo es cerrar los ojos, simulando que dormimos, mientras pasa la vida. Eludir cualquier principio de responsabilidad con el otro que soy yo mismo cuando

⁹ ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, O.C., IV, Alianza Ed., Madrid, 1983, p. 114.

lo necesito. Resguardarse a cubierto en el sonoro artificio de la crítica: destruir, mutilar, censurar, negar, ignorar. Y así demostrar que vivimos peligrosamente, aunque nuestras manos estén vacías. Por fortuna, tal refugio permanece lejos de nuestra conciencia. Ella es nuestra más fiel compañera de viaje, la más vituperada, pero a la que siempre volvemos cuando buscamos encontrarnos con nosotros mismos. Ensordecidos por el bullicio cotidiano, cegados por luces parpadeantes, un día decidimos abandonar el valle en donde la multitud se agolpa, en donde la vanagloria se ha convertido en el más codiciado trofeo en la caza del hombre por el hombre, y tomamos la senda que conduce a la cima de la montaña que está dentro de nosotros mismos. Es la llamada de la fe para descubrir en nuestro interior algo que nos desborda y nos trasciende.

4. LA FE EN EL CAMINO

Una llamada que ha escuchado el peregrino, pues el verdadero peregrino es un hombre de fe o, si se quiere, movido por la fe. Ha descubierto el sentido trascendente de su existencia y se dirige a un lugar consagrado en el que vivir con mayor intensidad su nostalgia de lo sagrado, cuyas huellas descubre tanto en el interior de sí mismo como en la obra prodigiosa de la creación. Los filósofos medievales, tan sensibles al valor de los símbolos, hablaron de la naturaleza como un gran libro en donde descubrir las huellas del Creador. La fuerza de esta metáfora y su valor heurístico se ha desvanecido con el paso de los siglos, pero no así la realidad que evoca. El mundo es para el creyente un lugar en donde puede descubrir las huellas del Creador. Pero dentro del mundo hemos destacado determinados espacios sagrados porque en ellos se manifiesta o ha manifestado lo sagrado. Es un hecho atestiguado desde antiguo, común a la religiosidad arcaica y que pervive en las grandes religiones monoteístas¹⁰. Es la fuerza sagrada de determinados santuarios, la que nos mueve a visitarlos, a compartir, siquiera brevemente la sacralidad del lugar, aunque para ello debemos prepararnos espiritualmente, renunciando a una parte de esa vida profana, ordinaria, que necesariamente hay que dejar atrás.

¹⁰ Sobre este aspecto Cf. AGÍS VILLAVERDE, M.: *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1991.

Visto desde este punto de vista, ampliamente estudiado por la fenomenología de la religión, la meta de la peregrinación es el **encuentro** con lo sagrado, que en el caso de la religión cristiana es el encuentro con Dios. Si bien, antes de alcanzar dicha meta tendremos que soportar las inclemencias del camino, realizar determinados sacrificios, también privaciones inherentes a la vida austera del que viaja, tras abandonar la comodidad del hogar. El gozo del encuentro con Dios justifica todos los sacrificios realizados durante el camino. En razón de ello, los peregrinos que llegaban a Santiago de Compostela por el Camino francés bautizaron al monte desde el que se contemplan por primera vez las torres de la catedral como el Monte del Gozo, porque anticipaban el gozoso encuentro con la tumba del Apóstol, pórtico de la Gloria.

Todas estas privaciones, renunciaciones y sacrificios que se refieren al cuerpo preparan, en realidad, nuestra disposición interior, espiritual, para dicho encuentro. El peregrino encarna, a modo de metáfora, los valores del hombre religioso. Su caminar es una conversión, un acercamiento a los valores religiosos de su fe. Por ello los peregrinos comparten un mismo lenguaje, el de la fe, aunque procedan de países muy diversos y sus lenguas sean tan diferentes que no se entiendan entre ellos. El espíritu de fraternidad que se vive mientras se peregrina, la oración y la reflexión sosegada que se produce en la vida interior del peregrino, promueve la comunión espiritual y fraterna a la que todo creyente aspira. De este modo, antes de llegar a la meta del camino, en donde el peregrino realiza una profesión de fe, el peregrino ya manifiesta su ferviente deseo de encontrarse con Dios, a través de la mediación santa que hallará en el centro de peregrinación al que encamina sus pasos.

5. EL CAMINO COMO ENCUENTRO

Lo verdaderamente admirable es que aunque el peregrino busque un encuentro con Dios, en su camino se produce un triple encuentro: en primer lugar, consigo mismo, un viaje interior que no es fácil ni está exento de dificultades; en segundo lugar, se encuentra también con el otro, con el hermano que peregrina a su lado o con aquel se cruza en su camino y con el que comparte un mismo espíritu; y, finalmente, se encuentra con Dios, razón última por la que merece la pena todos los sacrificios del camino. El mundo y todo lo que en él creemos poseer tiene un carácter inmanente, efímero, sólo

este encuentro con Dios nos muestra el verdadero sentido trascendente de la vida humana. Se trata de un sentido cada vez más difícil de reconocer en nuestra vida diaria, cotidiana. Los medios de comunicación de masas, los ideales de la sociedad de consumo, lo políticamente correcto y muchas de las nuevas tendencias sociales no permiten descubrir este carácter trascendente de la vida a la que aspira, en definitiva, el peregrino. Más bien, la sociedad actual promueve lo contrario, lo inmanente, vivir el momento, gozar de los placeres de la vida sin esperar a otra recompensa futura, vivir, en fin, con las coordenadas mundanas. El peregrino aspira, en cambio, a dar otro sentido a su vida porque sabe que su hogar definitivo y su salvación no están en manos del hombre sino de Dios.

A principios de septiembre de 2008, tuvimos la oportunidad de escuchar en Santiago de Compostela las reflexiones de los teólogos y especialistas que participaron en las Jornadas de Teología, organizadas por el Instituto teológico compostelano, sobre la Biblia, en donde el cristiano descubre la revelación de la palabra de Dios. La Biblia es, en efecto, la mejor guía para el peregrino, la única fuente que puede saciar la sed espiritual de quien camina con actitud humilde para descubrir el sentido trascendente de su existencia y la comunión fraterna con el prójimo que, como él, eleva de forma esperanzada sus ojos y sus plegarias hacia lo alto. El peregrino renueva y confirma su fe, sometida a los embates de una sociedad laicista que se ha olvidado de Dios, y por añadidura en su camino descubrirá, sin duda, que no está sólo. La pequeña comunidad a la que pertenece y con la que comparte las celebraciones litúrgicas se amplía extraordinariamente y el peregrino descubre que hay muchas otras personas que comparten sus mismos ideales, que hay otra manera de vivir y otro sentido más elevado que vale la pena descubrir y transmitir a los demás.

En realidad, es la propia Iglesia la que es peregrina, la misma que tuvo que superar en sus inicios las persecuciones y que debe afrontar hoy los desafíos de un mundo que muchas veces le da la espalda. A ella le toca recordar que no todo es lo mismo ni da lo mismo, que el relativismo no es una nueva modalidad moral sino una manifestación de la atronadora frase que Ortega y Gasset escribió en *La rebelión de las masas* (1930) anunciando que Europa se había quedado sin moral. No se trataba de sustituir una moral religiosa por otra laica. Lo verdaderamente grave es que la secularización de la filosofía occidental no propició el surgimiento de una moral laica

o moral de la tierra, en palabras de Nietzsche, sino una especie de apaño en el que todo comenzó a dar lo mismo.

La Iglesia es peregrina y acompaña al peregrino porque vive un tiempo de espera, al igual que el creyente. Un tiempo que adquiere un sentido pleno cuando se orienta hacia la vida futura. El hombre puede, desde luego, aferrarse a las cosas de este mundo, a los honores y bienes materiales, pero a la postre se encontrará vacío porque nuestro ser no está hecho para la inmanencia sino para la trascendencia. La verdadera libertad y felicidad es la que intenta cumplir la esencia de nuestro ser. Es esta búsqueda incesante de la autenticidad de nuestra esencia la que invita al peregrino, como imagen del hombre religioso, a caminar en pos de lo sagrado. Por eso los bienes temporales no pueden hacernos felices.

¿Quién es, pues, el peregrino? Un hombre de fe que se da cuenta de que el camino que recorre más que un itinerario físico en el espacio, una distancia entre dos puntos cuantificable en kilómetros, es además, y sobre todo, “el camino de la Verdad que da sentido a todos los caminos, abre el horizonte de la Vida y desvela la respuesta auténtica a la pregunta sobre el origen, el sentido y el destino del hombre”¹¹.

El peregrino es, en fin, aquel que descubre que el camino más arduo no se encuentra en ningún lugar de la geografía física sino en ese itinerario íntimo que conduce a la verdad. Una opción decidida, comprometida y valiente, ajena por completo a cualquier tipo de huida de la realidad. Al contrario, el peregrino aspira, de una forma esperanzada, a alcanzar la verdadera realidad, el verdadero sentido del mundo y de sí mismo. Por ello, la meta de su caminar sobre la tierra no termina en un determinado punto, aunque aparentemente se dirija hacia él. Su destino y también su condición está marcada por el camino, por el incesante peregrinar hacia una meta que, no obstante, no resta valor al camino.

Todos los que han peregrinado alguna vez a algún lugar saben que hay un antes y un después de esta experiencia que nos transforma espiritualmente. La energía o incluso entusiasmo de los primeros días debe complementarse con la fe y la preparación espiritual que todo peregrino debe realizar previamente, antes de emprender la marcha,

¹¹ BARRIO BARRIO, J.: *Peregrinar en espíritu y verdad. Escritos jacobeos*, Instituto Teológico Compostelano, 2004, pp. 66-67.

y a la que vuelve en el camino, con cada paso que da. Porque habrá días duros, de cansancio físico, de condiciones adversas que nos pueden conducir al desfallecimiento y al abandono. Es en esos días cuando nuestra fe y la fortaleza de nuestro espíritu deben ayudarnos a superar todas las dificultades.

Después está el otro camino que comienza cuando termina la peregrinación. Es el camino de la vida en el que todos somos peregrinos. Sea cual sea el camino de cada cual, quisiera terminar expresando un deseo con la frase que han universalizado los peregrinos a Compostela y que es para nosotros santo y seña de la hermandad y fraternidad del peregrino: ¡Buen camino!

LOS HOSPITALES DEL CAMINO: DE SANTIAGO AL FIN DE LA TIERRA

THE HOSPITALS OF THE CAMINO: FROM SANTIAGO TO THE END OF THE EARTH

FERNANDO LÓPEZ RODRÍGUEZ

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales.

Doctor en Ingeniería Eléctrica, Electrónica y de Control.

Doctor en Filología.

RESUMEN:

Santiago de Compostela contó con diversos hospitales que brindaron atención al peregrino, en la ruta hacia Finisterre, el fin de la tierra. Estos hospitales eran espacios donde los peregrinos recibían atención, alojamiento y una experiencia cultural única. Estaban administrados por órdenes religiosas y de caballeros, encontrándose en lugares estratégicos. Destacando el Hospital de los reyes católicos, una obra maestra, el Hospital Bon Xesús, el de Logoso, en Dumbría, y en Finisterre los de Valdivieso y el de Nuestra Señora del Rosario.

ABSTRACT:

Santiago de Compostela had several hospitals that provided care to the pilgrim, on the route to Finisterre, the end of the earth. These hospitals were spaces where pilgrims received care, accommodation and a unique cultural experience. They were administered by religious and knightly orders, and were located in strategic locations. Highlighting the Hospital of the Catholic Monarchs, a masterpiece, the Bon Xesús Hospital, the Logoso Hospital, in Dumbría, and in Finisterre those of Valdivieso and Nuestra Señora del Rosario.

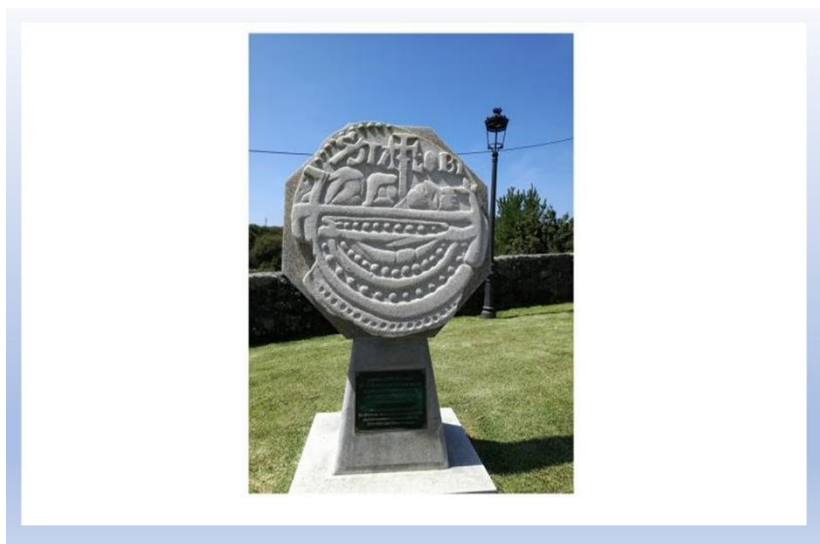
Buenas tardes.

Es un honor y una satisfacción que agradezco al prioste 1º, a su Junta Directiva y a todos los miembros de la Cofradía Internacional de Investigadores de Toledo, al presidente de la Academia Xacobeá y al decano de la Facultad de Filosofía de la USC, por su invitación a participar en esta jornada científica, y a todos ustedes por su deferencia.

Los hospitales del camino: de Santiago al fin de la tierra, se enmarcan en la interrelación de estos elementos, eje de la ruta jacobea: los peregrinos, los hospitales, y su identificación.

Según la tradición se sitúan predicaciones, de Santiago, y algunos milagros relacionados con la traslatio jacobea, conmemoración de la llegada a Galicia, por mar, de los restos del apóstol Santiago; también denominada Ruta *Traslatio* o Ruta marítima fluvial por el mar de Arousa y la península de O' Grove, siguiendo los cauces de los ríos Ulla y Zar, para, arribar al puerto de Murgadán en Iria Flavia.

Una réplica, en piedra, de una moneda del siglo XII encontrada en el yacimiento de Adro Vello recordará el paso, por el municipio de san Vicente de Os Groves, de los restos del Apóstol hacia Santiago.



Con el fin de dar sepultura al féretro del apóstol, los discípulos se dirigieron hasta un castro en donde se encontraron con la reina Lupa, a la que solicitaron un recinto apropiado para su propósito.

La mítica Lupa, con la intención de acabar con sus vidas, los envió al monte Ilicino, actual Pico Sacro, a unos 15 Km. de Santiago, para recoger unos bueyes que pudiesen utilizar en el traslado del féretro. Sorprendentemente, se encontraron con unos bueyes bravos que lograron amansar y después de uncirlos al yugo, volvieron a la estancia de Lupa, quien, asombrada, aprueba la inhumación en el paraje de Liberum Donum o Libredòn, convirtiéndose posteriormente, la pagana, al cristianismo.

Los discípulos construyeron una capilla que, con el paso del tiempo, quedaría cubierta por la maleza hasta su descubrimiento ocho siglos después.

Alrededor del año 813 un eremita, de nombre Paio, natural de Solovio, donde hoy se alza la Iglesia de San Fiz de Solovio, descubrió, en una frondosidad señalada como Libredón, los quebrantos de un remoto sepulcro que corresponderían a las tumbas del apóstol Santiago y sus discípulos Teodoro y Atanasio.

El topónimo Libredón aparece en las tradiciones populares y en distintas narraciones desde el siglo XI, como el espacio donde se encontró el sepulcro, vinculándose, en la documentación de la Alta Edad Media, con el terreno conocido como Locus Sancti Iacobi.

Constatado por primera vez en el Cronicón Iriense, hacia el año 1080 y posteriormente hacia la primera mitad del siglo XII en el libro I de la Historia Compostelana, como Liberum Donum. Así lo confirmó el académico Gonzalo Navaza, en el reciente Congreso Internacional de “Toponimia no Camiño de Santiago”. Igualmente se advierte en el libro IV del Codex Calixtinus como el punto donde los discípulos de Santiago depositaron su cuerpo.

Este descubrimiento confirma una arraigada tradición popular que habían documentado antes los monjes, Beda el Venerable y Beato de Liébana, en el siglo VIII, que mostraban Santiago y el camino, tal como aparecen en los mapas mundis medievales y en los llamados mapas beatos por el nombre de su autor.

En el siglo XII se compila en Santiago de Compostela el Codex Calixtinus, en el que se menciona, sobre este particular, a Beda el Venerable, hasta en ocho ocasiones.

De igual manera en la General Estoria, de Alfonso X, está presente la obra del monje inglés.

Según los estudios, Alfonso II, educado en el Monasterio de Samos, recibió, maravillado, la noticia que le comunicaba el obispo de Iria, Teodomiro, convirtiéndose así en el primer gran valedor, que realizó el Camino en el año 813.

Esto conllevó que, los reyes y el clero tuvieran que iniciar la construcción de albergues, caminos, puentes y hospitales para facilitar el peregrinaje de quienes iban hacia Santiago de Compostela.

Alfonso II y Alfonso III, junto con la Corte de Oviedo, fueron los primeros peregrinos conocidos del siglo IX.

Alfonso III el Magno peregrinó en el 872 y regresó con la reina Jimena dos años más tarde, donando al apóstol una cruz de oro y pedrería, emblema del Reino de Asturias.

Monarcas, abades y monjes, franceses y alemanes, llegan a Santiago desde finales del siglo IX.

El peregrino más célebre del siglo X fue el obispo Gotescalco, de Le Puy, quien viajó a Compostela en compañía de otros clérigos y de un grupo de fieles de Aquitania a finales de 950, creando una ruta de peregrinación.

En el año 959, peregrina al santo lugar el abad Cesáreo del monasterio catalán de Santa Cecilia de Montserrat.

Años después, en agosto de 997, Almanzor, arrasó Compostela, siendo tan solo respetada la tumba del apóstol Santiago y el monje que la custodiaba.

Tras el citado saqueo, los monjes agustinos que vivían en el convento de San Loyo o San Eloy de Loyo, cerca de Compostela, fueron los primeros que decidieron velar los caminos.

Esta gallardía agradó al rey Fernando II de León (1137-1188), y al obispo de Salamanca, Pedro Suárez de Deza (¿? -1206), quienes el 1 de agosto de 1170, encargaron a un grupo de trece caballeros, conocidos como los Fratres, o Caballeros de Cáceres, la defensa de la ruta.

El Camino se convirtió no solo en un motivo de peregrinación, sino en una vía comercial de primer orden para la introducción de mercancías de la Europa continental y de al-Andalus.

El desarrollo de las peregrinaciones se intensificó en los siglos XII y XIII, como muestra esta pintura de la iglesia de Alaiza Gaceo en Álava.

La historia también nos habla de la peregrinación, a la tumba del apóstol, en 1214, de san Francisco de Asís, hecho que inaugura uno de los capítulos más fértiles del Camino, fundando en Santiago el primer convento de la orden.

La hospitalidad fue, es y será seña de identidad del Camino de Santiago.

En este sentido, por decisión de los Reyes Católicos, en 1501 se inician las obras del Hospital Real de Santiago de Compostela y, aunque en 1509 estaba en disposición de recibir enfermos, hasta 1511 no se concluyó del todo.

El Hospital Real de Santiago, como establecimiento hospitalario, mereció siempre los mayores elogios de cronistas y viajeros, proclamándolo sin igual sobre la tierra y rival de los más primorosos de la cristiandad.

El Camino de Santiago no siempre termina en la Catedral. Desde la Edad Media fueron muchos los peregrinos que, alcanzada la meta apostólica, decidieron continuar travesía hacia el lugar que simbolizaba el último reducto de la tierra conocida, la punta más occidental de la Europa continental, el tramo final de ese itinerario mítico-simbólico que seguía el rastro marcado por la Vía Láctea, Finisterre, meca de peregrinación, de una travesía, en algunos casos, penitencial.

El trazado hacia esta abrupta costa se caracteriza por sus escasas etapas.

Desde Santiago a Finisterre se enlaza, a través de pequeñas aldeas rurales, con Ponte Maceira, y de forma casi inmediata, se entra en la noble villa de Negreira.

En el ayuntamiento de esta población luce un escudo que hace referencia a uno de los milagros protagonizados por los discípulos del Apóstol, según reza la leyenda y se recuerda en el propio Codex Calixtinus en su Libro III.

Siguiendo el camino, nos encontraremos con el lugar de Bon-Xesús, en la parroquia de Santa Mariña das Maroñas, municipio de Mazaricos, en donde se ubicó el antiguo Hospital de Bon Xesús, para peregrinos, del que solo queda algún resto, y la noticia de Bartolomeo Fontana, maestro, cosmógrafo y escritor

veneciano reconocido, que pasó por allí el 12 de septiembre de 1539, y lo describió en su relato: «**Itinerario o vero viaggio da Venettia a Roma... e castella...seguido ...a Santo Iacopo in Galitia, Finibus Terrae**»: "Itinerario o viaje real de Venettia a Roma... y castella... siguiendo... a Santo Iacopo en Galitia, Finibus Terrae":

“Ill bon Iesu, leg.1, questo è hospital di paglia con due casette della medesima a canto”. "Ill bon Iesu, leg.1, este es un hospital de paja con dos pequeñas casas al lado".

Hoy en día sólo un viejo cruceiro saluda allí al peregrino. En él se advierte un Cristo esculpido en bajorrelieve, con paño de pureza anudado a la izquierda y corona de espinas, mientras, en el reverso y también en bajorrelieve, un ángel con alas sostiene el pedestal de la Piedad.

Desde este cruceiro, se llega hasta Olveiroa, hermoso enclave para el propio disfrute del peregrino y proseguir hacia Hospital, población cuyo nombre se deriva del refugio para peregrinos que albergaba en la Edad Media, y del que recibe su topónimo.

Fue entre 1200 y 1209 cuando se construyó el primer albergue de peregrinos del Camino Jacobeo a Fisterra, en Hospital de Logoso (Dumbría), gracias a la donación del presbítero local, Esteban.

De la memoria de este albergue y de su benefactor, que documenta la importancia temprana de la ruta a Fisterra, solo queda el moderno topónimo de Hospital de Logoso y los inventarios de **tenencias** del cabildo, reflejándose en la Tenencia Grande, que el hospital lo recibe Juan Fernández do Porto, escudero y copero del conde de Lemos.

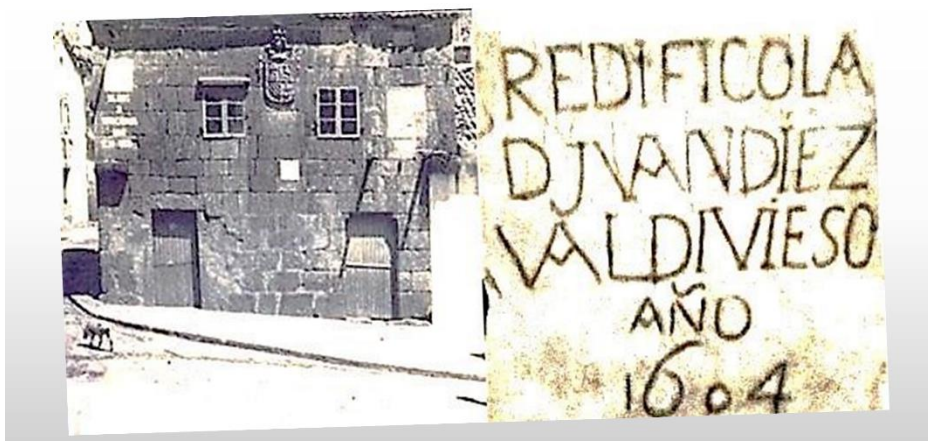
Poco antes de llegar a Fisterra nos adentramos en Corcubión, y serían Rodrigo de Moscoso, tercer Conde de Altamira, y su esposa Juana de Castro, quienes en 1431 fundaron el hospital de peregrinos de Corcubión, dotándolo con una renta que permitiría su sostenimiento económico. Patéticamente, en 1809, las tropas del mariscal Ney incendiaron Corcubión, y si hubiese alguna estela del hospital, se perdió en ese lapso.

Llegados a Finisterre nos encontraremos ubicado el primer hospital, dentro del actual cementerio, donde están aún sus restos.

Desaparecido este por quedar sin rentas, surge el de los Valdivieso o Valdivielso, que es la casa que se encuentra en la plaza Ara Solis, con piedra armera y reloj de sol en su fachada.



Esta antiquísima edificación fundada por Diego Díez de Valdivieso, la tuvo que reconstruir en el siglo XVII, Juan Díaz de Valdivieso levantando otra nueva, adosada a la antigua, por una pared común que las comunicaba. Como resultado, la primera casa se dedicó a hospital de peregrinos, mientras la otra se convirtió en el pazo de dicho apellido.



Del hospital de peregrinos, llamado de Nuestra Señora del Rosario, se evidencia que se localizaba al Sur del núcleo de Fisterra, en las afueras de esta población, en las inmediaciones de la Iglesia de Santa María das Areas.



El origen de esta iglesia se establece en el año 1199, según escrito de donación de doña Urraca Fernández, hija del conde de Traba y que reza:

“V. modios de pane et tertian vacarum mearum de montealto. Ad opus ecclesie Ste. Marie de finibus terre”. "v un puñado de pan y la tercera parte de mis vacas del monte. En el trabajo de la iglesia de Ste. María desde los confines de la tierra".

La legendaria vinculación del apóstol con estas tierras motivó al párroco de la villa, Alonso García, a fundar este Hospital de peregrinos de Nuestra Señora del Rosario en 1479, frente a la cara principal de la iglesia. Algunos textos datan la fundación del Hospital de Nuestra Señora del Rosario en 1469.

Son muchos los peregrinos que rinden, frente al Atlántico, acto de veneración al Santo Cristo de la villa.

A partir del s. XIV, cuenta la leyenda como los pescadores de la zona vieron a un barco en dificultades en medio de una tempestad sin poder avanzar, como si estuviese anclado. Observaron como desde la embarcación se arrojaba una caja al mar y que tras verse librado de la carga el barco pudo seguir viaje.

Una vez que la caja llego a la orilla, los marineros la abrieron y descubrieron la imagen del Santo Cristo, considerando que su voluntad era quedarse en estas tierras.

Desde ese momento, se despertó una gran devoción entre la población de toda la región y los peregrinos que se acercan desde la Catedral de Santiago de Compostela, diciendo como la cantiga popular:



*«Santo Cristo de Fisterra,
Santo da barba dourada,
veño de tan lonxe terra,
Santo, por te ve-la cara».*



PROTECCIÓN DE LOS PEREGRINOS Y PICARESCA EN EL CAMINO DE SANTIAGO

PROTECTION OF PILGRIMS AND PICARESQUE ON THE CAMINO DE SANTIAGO

XESÚS PALMOU LORENZO

Doctor en Derecho

Presidente de la Academia Xacobeá

El descubrimiento *-inventio-* de la tumba del Apóstol Santiago, en el siglo IX, tendrá consecuencias que dejarán huellas que hoy están presentes en la historia y en la realidad de Santiago de Compostela, España y Europa.

La noticia se difundirá rápidamente por el mundo cristiano, y la peregrinación a Compostela pronto tendrá el reconocimiento oficial de la Iglesia.

Las peregrinaciones jacobeanas, van en aumento a partir del siglo X y llegan a su apogeo en los siglos XII-XIII. 250.000 a 500.000 peregrinos.

No resulta difícil imaginar, los problemas y dificultades a los que tenían que enfrentarse los peregrinos a lo largo del Camino de Santiago, en la Edad Media. Dificultades y problemas a los que trata de hacer frente, desde un primer momento, la autoridad religiosa. Pero en la medida en que el peregrinaje es también fuente de desarrollo económico, técnico y cultural, merece también la atención del poder civil, de los reyes, que dotan al Camino de infraestructuras, apoyo humano y protección.

Surgen a lo largo del Camino, puentes, calzadas, albergues, hospitales, iglesias, conventos, además de las abadías del Císter y del Cluny, construyendo grandes monasterios en los que se prestaba atención material y espiritual a los peregrinos.

Pero además de las infraestructuras, ambos poderes, civil y religioso, contribuyeron a la seguridad de los caminantes con una adecuada legislación.

La peregrinación resulta ideal para que se produzca una convergencia legislativa de ambos poderes, contribuyendo también a crear la convergencia política, religiosa y de valores ético morales comunes en Europa.

El Jurado de los Premios Príncipe de Asturias, que concede al Camino de Santiago el Premio a la Concordia, lo define como “*lugar de peregrinación y de encuentro entre personas y pueblos que, a través de los siglos, se ha convertido en símbolo de fraternidad y vertebrador de una conciencia europea*”.

La Comisión Europea, con ocasión de la apertura del Año Santo Jacobeo 2021, recordó la importancia del Camino de Santiago como Ruta histórica, con profundas raíces espirituales, que han favorecido el diálogo y la concordia, convirtiendo a Europa en el Continente de la Esperanza y de la unión para la paz, la libertad y la solidaridad.

Lo más trascendente del derecho eclesiástico y secular, impulsado por el fenómeno Jacobeo, es sin duda, la legislación de protección a los peregrinos, que constituye un *corpus iurídico* que bien podemos llamar Estatuto Jurídico del Peregrino.

Se produce una interrelación de normas civiles y eclesiásticas en la tutela al peregrino, normas apropiadas que suponen, por una parte, un privilegio para el peregrino y por la otra, agravación de la responsabilidad para quienes actuasen en contra de su persona o de sus cosas o intereses.

Los peregrinos recibían, por parte de los poderes públicos, un trato preferencial a través de una legislación supranacional, de aplicación uniforme en los distintos reinos, con independencia de su nacionalidad. Una legislación constituida por infinidad de normas civiles y eclesiásticas, armonizadas y complementadas.

La normativa de la peregrinación afecta al peregrino desde antes de la partida, a través del trayecto a Santiago, su estancia y en su caso, al fallecimiento in itinere, extendiendo sus efectos al momento posterior a la peregrinación.

Cabe preguntarse: ¿Cuáles son los peligros que acechan a los peregrinos y que justifican una legislación singular y específica para su protección?

Pues bien, junto a los orográficos, climatológicos y la patología de las propias peregrinaciones, los peregrinos se enfrentaban también al comportamiento de ciertos

nobles que tenían el control y potestad en determinados puntos de la Ruta, y finalmente a la acción de bandoleros, pícaros y falsos peregrinos, que actuaban a lo largo de la misma.

La peregrinación constituía también un elemento difusor de enfermedades, vía importación o exportación, por la gran concentración de peregrinos procedentes de los más diversos países, algunos de los cuales partían ya enfermos de sus casas, buscando la salud en la tumba del Apóstol.

En la mitigación de estos peligros tienen un papel importante las órdenes militares y religiosas: monasterios, hospitales, albergues civiles y eclesiásticos, dan socorro y cobijo a los peregrinos, incluyendo a los falsos peregrinos, para quienes se pide tolerancia y compasión.

Ya el Códice Calixtino, mandaba que *todo el mundo reciba con caridad y respeto a los peregrinos, ricos o pobres...., pues todo el que los reciba y hospede con esmero tendrá como huésped no solo a Santiago sino también al Señor.*

Esta situación de generosas atenciones y buen trato, la aprovecha la indigencia pícarasca para cometer en estos centros, excesos y fraudes; y para evitarlo se hace un marca en el bordón de cada peregrino como prueba de que ha recibido su rancho.

El Códice Calixtino, nos dice también que *los enfermos deben ser atendidos caritativamente hasta su muerte o hasta su recuperación completa.* Con la finalidad de evitar el cambio de hospital, albergue o convento dentro de la misma población, es decir, sin continuar la peregrinación, aparece la figura del controlador que evita los excesos en la estancia; y el echador, que pone en la calle a los que permanecen indebidamente en lugares de acogida.

Aun así, no se impide la existencia del peregrino pícaro, que en palabras del Abad Benito Feijoo *“está dando vueltas por España toda la vida”.*

Gentes avariciosas, que a decir del Códice Calixtino, *se comportan como auténticos mendigos, que al amparo de la no remediada pobreza ajena, obtienen beneficios propios.*

Disfrazados de peregrinos, se acogen al favor del Camino; pícaros, truhanes, mendigos ficticios, falsos devotos, holgazanes y vagabundos, para obtener limosna y beneficiarse de las ofrendas y la acogida en albergues y hospitales. Tal es así, que el vocablo bordonero, acaba identificándose con el de vagabundo que pide limosna por no trabajar, y el Diccionario de la Real Academia Española, define bordonería, como costumbre viciosa de andar vagando como peregrino.

En remedio de todo ello y garantía de la seguridad y buen trato de los auténticos peregrinos, se dotó a la peregrinación de una adecuada legislación.

Era una exigencia a los peregrinos, obtener salvoconductos y certificados de peregrinación o autorización expresa para peregrinar, expedidos por funcionario competente, abad u obispo, y ello con dos objetivos:

1º.- Como garantía para la aplicación de los numerosos privilegios y exenciones.

2º.- Como garantía de tutela de la autoridad civil y eclesiástica frente a los fraudes, la picaresca y los falsos peregrinos.

Se determina también la indumentaria tradicional e insignias que debe portar un peregrino para ser identificado. Atendiendo a la literatura Jacobea e incluida la definición de la Real Academia, el peregrino lleva dos prendas definitorias, bordón y esclavina. En el ámbito de las actas, es frecuente ver a los peregrinos con bordón, esclavina, zurrón, calabaza y concha venera que distingue a los peregrinos a Compostela.

Lo mismo la legislación civil que la eclesiástica, equiparaban inicialmente a peregrinos y mercaderes en determinados aspectos, y así, en el Concilio de Compostela de 1114, convocado por Gelmírez, se dice: *“Que a los negociantes, peregrinos y labradores se les deje en paz para que anden seguros por las tierras y que nadie les eche mano, ni a ellos ni a sus cosas”*.

Sin embargo, con posterioridad y en diversos Concilios celebrados en la Península Ibérica y otros lugares de la cristiandad, a partir de 1123, se ha dispensado un trato privilegiado a los peregrinos frente a los mercaderes, agravándose las penas por los delitos cometidos contra ellos y la responsabilidad de los comerciantes y mesoneros en atención a ser sagrada la persona del peregrino.

En 1133, se prohíbe en Compostela, que los posaderos, mesoneros, monederos, cambiadores y ciudadanos en general, tuvieran marcas, libras o pesos falsos; y siglos más tarde, las ordenanzas de la misma ciudad, regulan minuciosamente, entre otros aspectos, el fraude de los hospederos, los artículos alimentarios, disponiendo: *“que ningún mesonero venda ni pan ni vino, carne ni pescado a los peregrinos por mas precio que el señalado en las ordenanzas, so pena de que por la primera vez paguen 600 maravedíes, por las segunda 1000 y por la tercera 2000, y que esté 30 días de cárcel o que no use más del oficio”*.

La Iglesia mostró también su preocupación por los peregrinos, en los textos dictados por los Papas. En las Decretales de Celestino III, se refleja la voluntad del Papa de que todo peregrino, bien se dirija a Roma o a los lugares donde estuvieren sepultados los Apóstoles, gocen de la protección papal.

Si esto ocurría en el ámbito de la Iglesia, en el ámbito secular o civil, son también numerosos los privilegios y exenciones reconocidos a los peregrinos. Ya en el siglo XII, 1172, Alfonso VI de León, eximió a los peregrinos a Santiago de Compostela, de pagar portazgo en la entrada a Galicia, en el monte de Valcárcel. El Rey Sancho Ramírez, les exime de aranceles en Jaca y Pamplona; y Sancho III de Navarra, abrió una vía de penetración a lo largo de su reino y la limpió de maleantes y sarracenos para posibilitar la peregrinación a Santiago.

Disposiciones del Rey Alfonso X El Sabio, como El Fuero Real y las Siete Partidas, disponen la defensa y protección de los peregrinos a Santiago, distinguiendo entre romero y peregrino, eximiendo a los peregrinos de pagar portazgo, rentas, peaje o cualquier otro derecho por las bestias de estos viajeros, ordenando como deben comportarse los del país al paso de los peregrinos. Respecto a su trato en hospedajes, se establece la obligación de los jueces y empleados públicos de velar porque no sean engañados los peregrinos.

En El Fuero Real, se dice textualmente: *“bien facen y deben ser por nos defendidos e amparados en las buenas obras y que por ningún miedo que puedan tener dejen de cumplir su peregrinación”*.

Finalmente, la Nueva y Novísima Recopilación confirman, con pequeños matices, las disposiciones, relativas al peregrinaje contenidas en las Siete Partidas.

El delito de robo al peregrino aparece recogido, tanto en la legislación civil como en la eclesiástica, con severísimas penas para los robos cometidos durante el trayecto o en las posadas.

El Fuero General de Navarra y el Libro de los Fueros de Castilla sancionan, incluso con la horca el robo in itinere al peregrino. En el ámbito eclesiástico, estos hechos se sancionan con la pena de excomunión.

Como ya he adelantado, la legislación contempla también la picaresca a lo largo del Camino, que como luego veremos tiene reflejo en nuestra literatura del Siglo de Oro.

Pero, ¿qué es un pícaro? En palabras de nuestro Académico German Barreiro, *“pícaro es aquel tipo de persona, descarada, traviesa, bufona y de mal vivir, que figura en obras magistrales de nuestra literatura, a la que precisamente se la ha denominado tradicionalmente, literatura picaresca”*.

Los pícaros en general son protagonistas, en mayor o menor medida, de un subgénero literario genuinamente español, que hace que muchos pensadores se pregunten, ¿Qué ocurrirá realmente en tierra española, que haga que aparezca aquí este género literario? Un género literario, que narra la vida y desventura de los pícaros, en algunos casos, con referencias escritas a la peregrinación a Santiago.

Así, en la obra cumbre de nuestra literatura, Don Quijote de la Mancha, podemos leer: *“sucedió, pues que no habiendo alongado mucho de la ínsula de su gobierno, vio que por el camino por donde él iba, venían seis peregrinos con sus bordones, de estos extranjeros que piden limosna cantando, los cuales en llegando a él, se pusieron en illa (fila), y levantando las voces todos juntos, comenzaron a cantar en su lengua, lo que Sancho no puedo entender, si no fue una palabra que claramente pronunciaban **limosna**”*.

Más adelante en el mismo capítulo, podemos leer la conversación del caminante Ricote con Sancho Panza, en la que le dice: *“me fui a Alemania, junteme con estos peregrinos que tienen por costumbre de venir a España, muchos de ellos cada año...., andándola casi toda, y no hay pueblo ninguno de donde no salgan comidos y bebidos, como suele decirse, y con un real por lo menos en dineros, y al cabo de su viaje, salen*

con más de cien escudos de sobra, que trocados en oro, ya en el hueco de los bordones o entre los remiendos de las esclavinas, o con la industria que ellos pueden, los sacan del reino y los pasan a sus tierras, a pesar de las guardas de los puestos y puertos donde se registran”.

En la novela, de autor desconocido, *“La vida y hechos de Estebanillo González”*, publicada en 1640, se relatan episodios de arte bribiática o picaresca en la Ruta Jacobea. Dice Estebanillo: *“viéndome sin esperanza de librea y con posesión de sarna, traté de ponerme en figura de romero, aunque no me conociese Galván, por ir a ver a Santiago de Galicia, patrón de España, y por ver la patria de mis padres (Salvatierra de Miño), y principalmente por comer a todas horas y por no ayunar en todos tiempos.*

Dejé a mi amo, vestime de peregrino, con hábito largo, esclavina, bordón reforzado y calabaza de buen tamaño. Me partí en demanda del escurial (San Lorenzo del Escorial)... Partí de allí a Segovia, y habiendo descansado tres días en su hospital, pasé la ciudad de Valladolid. Junteme en ella con dos devotos peregrinos que hacían el propio viaje y eran, cuando no de mi cantidad, por lo menos de mi calidad y costumbres. Era el uno francés y el otro genovés y yo gallego romano, y todos tan diestros en la vida poltrona que podíamos dar papilla (timar) al más entendido gitano, y, en efecto, se escaparon muy pocos de nuestras garatusas.

Llegamos a la ciudad de Santiago, que porque no me tengan por parte apasionada por lo que tengo de gallego, me excuso de decir lo mucho que hay en ella que poder alabar. Ajustamos nuestras conciencias que bien anchas las habíamos traído, y cumpliendo con las obligaciones de ser cristianos y de ir visitar aquella santa casa, quedamos tan justificados que por no usar de nuestras mercancías andábamos lacios y desmayados. Por cuya causa y por ser muchos los peregrinos que acuden a la dicha ciudad y pocos los que dan limosna, me despedí de mis camaradas y, con deseo de ver y vivir con capa de santidad, caminé a la vuelta del reino de Portugal”.

Y esto es lo que puedo decir en 20 minutos, sobre picaresca y derecho en el Camino.

LA CAPILLA DE SANTIAGO DE LA CATEDRAL DE TOLEDO

THE CHAPEL OF SANTIAGO IN THE TOLEDO CATHEDRAL

ROGELIO SÁNCHEZ MOLERO

Abogado y Escritor

Escribano de la CIIT

INTRODUCCIÓN

El tema de estas jornadas es sugerente “De Toledo a Compostela. Aspectos diversos del Camino de Santiago”.

Pues bien, nuestra particular peregrinación comenzará con esta ponencia en la hablaré de la arquitectura religiosa que en la ciudad de Toledo toma como referente a Santiago Apóstol.

El tema daría para una larga y prolija conferencia. Por ello quiero desarrollar esta comunicación referida solo a la Capilla de Santiago de la Catedral de Toledo, la más grande de las capillas que alberga la Primada. Siquiera sea porque es esta capilla el lugar donde algunos de los capítulos y cofradías nos revestimos para participar en la procesión del Corpus Christi.

No obstante, no puedo dejar de citar que, con el *leitmotiv* de estas jornadas, en Toledo encontramos, además, otros dos claros ejemplos de esta arquitectura santiaguista.

La Iglesia de Santiago el Mayor, conocida por los toledanos como Santiago del Arrabal.

La iglesia de Santiago el Mayor o de Santiago del Arrabal está situada junto a la Puerta de Bisagra, en la zona norte del casco histórico de la ciudad; fue construida en la segunda mitad del siglo XIII, bajo el mecenazgo de Sancho II, rey de Portugal. Es uno de los más claros ejemplos de edificio de estilo mudéjar toledano por sus grandes dimensiones y líneas puras, construida en ladrillo y mampostería encintada.

Destaca en su interior el Retablo del Altar Mayor realizado por Juan de Tovar y Francisco de Espinosa entre 1545 y 1548, de estilo plateresco.

El Convento de Santa Fe, que fue primer monasterio de las Comendadoras de Santiago, hoy bajo titularidad de la Administración Autonómica en el que se ha instalado un museo.

Está construido sobre antiguas ruinas musulmanas, concretamente sobre el antiguo recinto de al-Hizam (también «Alficén» -el ceñidor-) y ha sido producto de sucesivas reformas y remodelaciones. El convento se construyó a lo largo del siglo XIII por la Orden de Calatrava entre 1253 y 1266. Presenta un ábside de estilo gótico-mudéjar. Hacia 1494 pasó a la Orden de la Concepción Francisca y en 1503 pasó a las Comendadoras de Santiago. Ya en el siglo XIX, en 1873, pasaría a ser ocupado por monjas «ursulinas» de la Sagrada Familia de Loreto y en 1973 quedaría abandonado, pasando el Estado a convertirse en propietario.

Cuenta con un espacio denominado «capilla de Belén», en la parte suroeste, con planta octogonal en el interior y cuadrada por fuera. Al parecer fue un pequeño oratorio musulmán que luego se cristianizó, aunque hay divergencias en cuanto a su uso originario. En esta capilla fueron enterrados Fernán Pérez hacia 1242 y Sancha Alonso, cuyo cuerpo se trasladó a la capilla en 1615.

Desde marzo de 2019, en el inmueble se exponen unas 250 obras del coleccionista de arte cubano-estadounidense Roberto Polo

Pero, tomando las palabras escritas por Gonzalo de Berceo, *tolguemos la corteza, al meollo entremos, prendamos lo de dentro, lo de afuera dejemos*. Entremos pues a la Catedral de Toledo.

ORIGEN DE LA CATEDRAL DE TOLEDO

La construcción de la denominada “dives toletana” fue iniciada en 1226, bajo el arzobispado de Jiménez de Rada y con la protección del rey Fernando III, el Santo. Jiménez de Rada fue el arzobispo que consiguió para Toledo la primacía de su episcopado y, en consecuencia, de la Catedral.

La de Toledo está levantada sobre el anterior templo visigodo y a su vez sobre la mezquita mayor de Toledo, que ocupaba parte de este mismo espacio. Grandes constructores y artesanos de diferentes épocas trabajarían en su fábrica. Las inscripciones encontradas en algunas lápidas nos hablan del Maestro Petrus Petri y del Maestro Rodrigo.

Desde su inicio la catedral fue creciendo poco a poco desde la cabecera hasta llegar a la fachada occidental. Se avanzó en la construcción de sus naves durante el siglo XIV, extendiendo el claustro sobre un viejo barrio judío, el alcaná, dedicado en gran parte al comercio.

A buen seguro podemos afirmar que la Catedral de Toledo es el edificio más grande iniciado en el siglo XIII en la península ibérica. Estamos hablando de un amplio templo con planta de salón de cinco naves, más ancha la central y crucero no saliente pero de gran anchura. Mide 120 m de largo por 60 m de ancho, sostenido por 88 columnas y 72 bóvedas, rematado en la cabecera con una magnífica doble girola, siendo que en la exterior podemos encontrar la capilla de Santiago de la que trata esta comunicación.

LA CAPILLA DE SANTIAGO O DE DON ÁLVARO DE LUNA

1. Breve reseña del condestable

Don Álvaro de Luna nació en Cañete (Cuenca) allá por 1390, era descendiente de estirpe aragonesa; fue sobrino del Papa Benedicto XIII y de don Pedro de Luna arzobispo de Toledo. Privado del Rey Juan II, quien le nombra Condestable de Castilla, Maestre de Santiago, Duque de Trujillo, Conde de San Esteban de Gormaz y Señor de multitud de ciudades y villas.

A las dotes gubernativas de Álvaro de Luna, hemos de incorporar su vasta cultura. Conocimiento y sabiduría determinante para ser el protagonista de su propia Crónica. Aparecer citado expresamente en la estrofa 235 (siendo el personaje principal sobre el que gira el poema) del *Laberinto de la Fortuna* de Juan de Mena, y a la vez receptor de textos tan heterogéneos como el *Compendio de medicina* de Gómez de Salamanca, la traducción del *Arbre des batailles*, realizada por Diego de Valera, el *Compendio de la Fortuna* de fray Martín de Córdoba y un *Regimiento de Costumbres* de fray Juan de Alarcón. Además, fue también promotor o protagonista, a través de su vida, de obras como *La Lamentación de don Álvaro de Luna*.

Todo ello sin olvidar su faceta de autor. A su pluma corresponde *El Libro de las Claras e Virtuosas Mugeres* (1446); un tratado en el que describe en clave laudatoria la vida de mujeres del Antiguo Testamento, el mundo greco-latino y la hagiografía cristiana.

Tanto poder, quizá ensoberbeció al personaje. Y las envidias tornaron la amistad del rey en odio, en gran medida alimentado por las insidias de los enemigos del condestable. Recordemos estos versos del Romancero:

*A don Álvaro de Luna,
condestable de Castilla,
el rey don Juan el segundo
con mal semblante le mira.
Dio vuelta la rueda varia,
trocó en saña sus caricias,
el favor en amenazas
privaba, mas ya no priva.*

De tal manera que fue hecho preso en Burgos y en 1453, tras un simulacro de juicio, fue decapitado en Valladolid. Nueve días permaneció la cabeza del cadáver expuesta en el cadalso. La cofradía de la Misericordia enterró su cuerpo en la capilla de San Andrés (que era el lugar de último descanso para malhechores y facinerosos). Poco después los restos fueron trasladados al convento de San Francisco.

De la muerte de Álvaro de Luna pidió absolución Juan II al Papa Nicolás V para sí y para cuantos intervinieron en ella. Así lo escribe Alonso Díaz de Montalvo del Consejo Real de Castilla, que dicen fue uno de sus jueces. El 21 de julio de 1454, algo más de un año después, muere el rey Juan II, consumido por los remordimientos de la traición a su amigo y consejero.

Unos años después, los consejeros de Isabel la Católica, Gonzalo Chacón y Gutierre de Cárdenas, evocaron la figura de don Álvaro como el ministro que más había trabajado por fortalecer el poder real.

Isabel restableció la memoria del valido, devolviendo todos los títulos y dignidades a sus descendientes. Y permitiendo que los restos mortales del condestable restos fueran trasladados a Toledo, a esta capilla de Santiago que don Álvaro de Luna había mandado construir, con la intención que fuera, como lo es, lugar de descanso eterno de él y su familia.

2. La capilla

El sitio que ocupa esta capilla fue el de tres anteriores, donadas al condestable por su pariente Juan Martínez de Contreras arzobispo de Toledo: la de Santo Tomás Canturiense (Tomás Becket, martirizado en 1170 y canonizado dos años después por el

Papa Alejandro III), que, curiosamente, fue la primera que se construyó en pleno siglo XIII bajo advocación de este santo fuera de Inglaterra; la capilla de San Eugenio (que es una pequeña capilla contigua a la puerta de los Leones); y la de Santiago, de la que la actual conservó la advocación.

Se trata de una capilla funeraria, diseñada arquitectónicamente por Alvar Martínez, maestro mayor de la catedral. La construcción se lleva a cabo entre 1435 y 1440 por Hanequín de Bruselas y fue costeadada por el condestable D. Álvaro de Luna, favorito de Juan II.

La Capilla de Santiago fue designada capilla general por el Cardenal Quiroga con el objeto de que en ella se pudiera celebrar misa, pero además que su sacristía sirviera para proveer a las demás del templo, de cera, hostias, vino, cálices etc.

Desde el exterior, por la calle de Sixto Ramón Parro, el aspecto de la capilla es el de una auténtica fortaleza, con sus matacanes, garitones y almenado de piedra berroqueña.

Desde el interior, la entrada a la capilla presenta tres hermosos arcos divididos por dos pilares de los ochenta y ocho que sujetan el templo. Los arcos son cerrados por verjas sencillas de doble hoja.

Presenta la capilla planta octogonal realizada en estilo gótico flamígero toledano con bóveda de nervadura estrellada. Ocho pilares son el nacimiento de esa nervadura. En las ochavas se observan varios angelotes que sujetan en sus manos el escudo de la casa de Luna. Y se suceden las conchas de peregrino. La luz le viene de ocho claraboyas y una ventana.

En el centro de la capilla los sepulcros, exentos, de D. Álvaro de Luna y Doña Juana Pimentel, su esposa.

El retablo gótico fue encargado por D^a María de Luna, hija del Condestable, en 1488, quien firma un contrato con los pintores Juan de Segovia y Sancho de Zamora. La escultura del apóstol Santiago, obra de Pedro Gumiel, ocupa el centro del retablo. Y alrededor, catorce tablas con pinturas:

- Las de la predela o banco del retablo, de izquierda a derecha son Santo Tomás Becket, San Francisco presentando orante a don Álvaro de Luna; un descendimiento o las lágrimas sobre Cristo muerto, en la tabla central; San

Antonio de Padua presentando arrodillada a doña Juana Pimentel y San Buenaventura.

- En la segunda fila de izquierda a derecha: San Andrés, San Juan Bautista, San Juan Evangelista y San Bartolomé.
- En la tercera fila: Santa Lucía, Santa Catalina, La Virgen de la Leche (Virgen con el niño) María Magdalena y Santa Inés.
- Por encima del retablo un bajorrelieve tallado en piedra y pintado con la imagen de Santiago en Clavijo, la espada desenvainada, atropellando y matando moros.

Es obra de Juan de Segovia.

No es ya cuestión controvertida que la batalla de Clavijo, en La Rioja, de 844 no fue una batalla real. Sino una historia legendaria incluida en las crónicas de Jiménez de Rada. Según la leyenda las tropas de Ramiro I de Asturias batallaban contra los musulmanes cuando apareció el Apóstol Santiago sobre su blanco caballo y, esgrimiendo su espada, acabó con los enemigos.

Pero como ha quedado dicho estamos en una capilla funeraria. Y el centro de la misma lo ocupan los enterramientos exentos del condestable don Álvaro de Luna y su segunda esposa Juana Pimentel.

Refiere Sixto Ramón Parro, en su “Toledo en la mano”, que según algunos autores, el sepulcro originario del don Álvaro era de bronce todo él. Con la figura yacente del condestable encima, activada por un resorte tal que cuando se oficiaba la misa la figura se levantaba y se arrodillaba, volviéndose a tender cuando terminaba el oficio religioso. Muchas han sido las discusiones acerca de cómo desaparece este sepulcro; para unos destruido por los soldados del Infante Don Enrique (hijo del rey Fernando de Aragón, el de Antequera) enemigo declarado del Condestable y que había librado guerra contra Juan II; para otros fue en 1449 en un tumulto contra el condestable; y para otros, en fin, fue orden de la reina Católica, algunos años después, quien consideraba irreverente ese espectáculo de una figura movable mientras se decía misa.

Lo cierto es que este primer sepulcro construido en vida del personaje se destruyó. Con su bronce se fabricó una pila bautismal y un púlpito. Se sustituyó por el que hoy vemos. Fue este mandado construir en 1498 por la hija del condestable doña María de Luna (casada con el segundo Duque del Infantado).

El mármol blanco de ambos sepulcros que guardan los cuerpos fue tallado por el Maestro Sebastián de Almonacid (o Sebastián de Toledo) y un tal Pablo Ortiz (escultor poco o nada conocido más allá de esta obra).

La figura de don Álvaro viste armadura, está envuelta por el manto de la Orden de Santiago, y ase en sus manos una espada. A sus pies llora un paje recostado en la cimera de su señor. Los frentes del túmulo se presentan decorados con los escudos heráldicos de los Luna.

En el borde de la urna donde reposa don Álvaro de Luna unas letras góticas talladas nos informan: “*Aquí yace el Ilustre Señor don Álvaro de Luna, Maestre de Santiago, Condestable que fue de Castilla. El cual después de haber tenido la gobernación de estos reinos por muchos años fenesció sus días en el mes de julio año del Señor de 1453.*” Digamos en este punto que dicha cartela presenta un error pues la muerte del condestable sucedió el 2 de junio de 1453.

Las cuatro esquinas del sepulcro presentan figuras orantes de caballeros de Santiago.

La figura de doña Juana Pimentel, la “triste condesa”, viste hábito monjil, lleva tocada la cabeza, está envuelta en un largo manto y sostiene un rosario en las manos. A sus pies, una muchacha con un libro abierto en la mano. También ornan los frentes del sepulcro escudos heráldicos de los Pimentel.

La leyenda del sepulcro de su esposa dice: “*Aquí yace la muy Magnífica Señora Condesa Doña Juana Pimentel mujer que fue del Maestre Don Álvaro de Luna la cual pasó de esta presente vida en seis días del mes de noviembre año del Señor de 1484*”. Las figuras orantes en las esquinas de este sepulcro, donde se tallaron escudos de armas de la familia Pimentel, son monjes franciscanos.

Otros enterramientos ocupan los laterales de la capilla ubicados en arcosolios decorados con esbeltos gabletes, de izquierda a derecha se halla los del hermanastro del Condestable, Juan de Cerezuela (†1442) y el tío de aquel, Pedro de Luna (†1404), ambos fueron Arzobispos de Toledo; y los de D. Juan de Luna y D. Álvaro, hijo y padre del Condestable, respectivamente.

Está también un enterramiento bastante posterior del cardenal arzobispo de Toledo Juan José Bonel y Orbe (1782 † 1857).

En el siglo XVIII esta capilla fue remodelada. Así en los ocho ángulos de la capilla sobre repisas góticas se sostienen esculturas de santos talladas por Mariano Salvatierra en 1791:

- Al lado del Evangelio desde la verja: San Nicolás de Bari, San Antonio Abad, San Francisco de Asís, San Pedro Nolasco

- Al lado de la Epístola, desde el altar a la verja: San Felipe Neri, Santa Bárbara, San Lorenzo y San Bernardo

Este Mariano Salvatierra, escultor toledano, fue el autor de muchas obras en la dives toletana: las esculturas de la puerta de los leones, la representación de la última cena de la fachada principal y otras muchas actuaciones.

Entre el altar y los sepulcros una verja acota la entrada a la cripta, actual enterramiento de los Duques del Infantado. Recuerden que son descendientes de Doña María de Luna, hija del Condestable y segunda titular del ducado del Infantado.

Fue mi deseo que esta ponencia haya sido una suerte de paseo virtual por una de esas joyas que guarda en su interior la Santa Iglesia Catedral Primada de Santa María.

XVII JORNADA DE REFLEXIÓN
TEOLÓGICA
“EL DISCERNIMIENTO ÉTICO
CRISTIANO”

Toledo, 6 de mayo de 2023

PULSIONES, PASIONES Y DISCERNIMIENTO MORAL*

DRIVES, PASSIONS AND MORAL DISCERNMENT

DR. D. ALFONSO FERNÁNDEZ BENITO

Profesor Catedrático de Teología Moral de la Persona

Instituto Teológico san Ildefonso de Toledo

SUMARIO: A. LA UNIDAD ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA HUMANA. B. EL AMOR HUMANO. 1. El “amor elemental” y sus cinco estadios. 2. Amor de benevolencia o amistad: los dos objetos del amor. C. EL TRIPLE DINAMISMO DEL AMOR Y LAS VIRTUDES NATURALES. 1. Dinamismo somático y pulsiones. 2. Dinamismo afectivo: pasiones afectivas, anímicas y virtudes de la templanza y de la fortaleza. 3. Dinamismo espiritual: razón práctica y virtudes de la justicia y de la prudencia. D. QUÉ SON LAS VIRTUDES. E. VIRTUDES TEOLOGALES Y DONES DEL ESPÍRITU SANTO. 1. Las virtudes teologales. 2. Virtudes, Dones y Frutos del Espíritu Santo. F. RAZÓN PRÁCTICA: RACIONALIDAD TÉCNICA Y LÓGICA ÉTICA. G. LA CONCIENCIA MORAL Y EL DISCERNIMIENTO ÉTICO. 1. El “sagrario” de nuestra conciencia. 2. Naturaleza de la conciencia moral y su división. H. NATURALEZA DEL “JUICIO DE ELECCIÓN” Y LABOR DE LAS VIRTUDES. I. LA FORMA CRISTIANA Y ECLESIAL DE LA CONCIENCIA. 1. Relación con la verdad en Cristo. 2. Apertura a la comunión en la Iglesia.

Los jóvenes actuales dan mucha importancia a los sentimientos. Ciertamente es que pulsiones y pasiones no constituyen las facultades operativas más altas en el ser humano, pero tienen repercusión decisiva en el campo práctico y gozan de gran importancia a nivel táctico, en orden al discernimiento ético del sujeto.

* **Nota de la editora:** Por cortesía del autor, está disponible [la presentación](#) PULSIONES, PASIONES Y DISCERNIMIENTO MORAL que acompañó a esta conferencia, así como un [resumen](#) de la misma.

A. LA UNIDAD ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA HUMANA.

El punto de partida para todo discernimiento moral constituye la antropología bíblica. En el segundo relato del Génesis (Gn. 2, 7-25) el ser humano *-adam-*, fue creado por Dios Alfarero¹ a partir de la *adamáh*, del barro de la tierra; de la *adamáh* procede *adam*, al igual que el resto de las criaturas; sin embargo, a diferencia de los “animalia”, recibió personalmente del Dios viviente el *nefes* en sus narices -aliento de vida-, y, entonces, el ser humano *-adam-* resultó un ser viviente. Se trata de una creación continua que lo mantiene en el ser: “envías tu aliento, Señor, y repueblas la faz de la tierra. Retiras tu aliento y las cosas vuelven a la nada” (*Salmo* 104, 29-30). Si en el primer relato sobre la creación del hombre el Génesis subrayaba que el ser humano había sido creado a imagen de Dios (Gn. 1, 26-27), *capax Dei* -capaz de entrar en relación personal de comunión con Dios, los ángeles y los hombres (el mundo de las personas)-, el segundo relato, más antiguo, subraya -igualmente- que el ser humano se diferencia de los “animalia” porque es capaz de relación personal con Dios. En definitiva, en este mundo, lo que no es persona, resulta secundario.

Sin embargo la antropología bíblica es tan profundamente unitaria que el hombre tiene *nefesh* o incluso *ruag*, pero también es *basar*, carne; de tal forma que, según convenga al hagiógrafo, unas veces subrayará que el hombre es *basar*, carne o cuerpo (*soma*), del mismo barro que el resto de la creación, y por eso es vulnerable; pero jamás olvida, al mismo tiempo, que tiene también *nefes* (*psigé*), alma-, e incluso *ruag -pneuma*, espíritu, dimensión más alta del alma con la cual puede unirse con Dios y con el mundo de las personas. Y viceversa. Cuando al hagiógrafo interesa subrayar la pertenencia del ser humano al mundo de las personas, jamás olvida que es vulnerable por el *basar* o carne. En definitiva, la antropología bíblica corrobora nuestra experiencia cotidiana que donde va el cuerpo, van también el corazón e incluso el alma; y viceversa. Esta antropología bíblica tan *profundamente unitaria* es lo que el pensamiento occidental intentó traducir con la *unidad sustancial*: la persona humana es “una en cuerpo y alma” (GS 14 a). De ahí que el ser humano constituya la criatura más original y rara de la creación, porque no solo pertenece a tres mundos tan dispares, sino también pertenece al mismo tiempo, en *unidad sustancial*: al mundo *material* en virtud de su cuerpo; al mundo al mundo *espiritual* por su alma; y al mundo *psíquico* e intermedio, por su corazón, una “y” griega o puente que

¹ En la portada de la *Biblia de san Luis* (vol. I) Dios aparece no como el Creador del mundo, sino más bien como su Artífice, con compás que modela la tierra: “en el principio Dios creó los cielos y la tierra”.

une dos mundos tan dispares a la vez. Tal y como se decía en la teología clásica Dios creó la naturaleza invisible -los ángeles-, la visible -la material-, y la *mixta* o *común*, “compuesta de espíritu y de cuerpo” (Dz. 428). He aquí la naturaleza de la persona humana y de su especie. A veces la antropología bíblica prefiere una división tripartita del ser humano, sin perder nunca de vista la uni-totalidad del hombre al completo: “Que el mismo Dios de la paz os consagre totalmente, y que todo vuestro *espíritu, alma* y *cuerpo*, sea custodiado sin reproche hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo” (I Tes. 5, 23).

B. EL AMOR HUMANO.

Consecuencia de que el ser humano ha sido creado a imagen de Dios es su libertad, para alcanzar su realización plena. De ahí el dicho: “quien actúa puede equivocarse; el que no actúa ya está equivocado”. El motor de la libertad es el amor, pues nadie como él sintetiza todas sus energías. Para comprobarlo, partiremos desde la experiencia más elemental del amor humano hasta llegar al amor específicamente personal -el amor de *benevolencia* o de amistad-.

1. El “amor elemental” y sus cinco estadios.

En su génesis toda especie de amor, en su estructura más elemental -*amor naturalis* o “amor de deseo” lo denomina Tomás de Aquino (*Sm. Th.*, I-II q. 26, a. 2)-, constituye una “*passio*”, una modificación que el sujeto “sufre” o “padece” ante la provocación exterior de un objeto (el/lo amado) (a). Ante la “*passio*” (*eros*) el sujeto -mediante el discernimiento ético- ha de dar una *respuesta (ágape)* adecuada -la *electio*- (b), procurando el bien integral e integrado del amado. Aún tratándose de un fenómeno simple, el Aquinate descubre *cinco estadios* en el “amor naturalis”. Nos limitamos a hacer su enumeración; la *passio* que el sujeto padece corresponde a los tres primeros estadios; mientras que la respuesta amorosa -la *electio*- lo forman los dos últimos, aunque integrando a los primeros:

1º. *Modificación* profunda del sujeto (el amante) por parte del objeto (el/lo amado) -*inmutatio*-, cuando el sujeto capta la presencia del objeto amado que lo atrae;

2°. La *armonía* que se establece entre el sujeto y el objeto amado, de profunda afinidad de sentidos amorosos entre el amante y el (lo) amado *-coaptatio-*. Amor que cuando surge no deja indiferente al amado;

3°. El *deseo o complacencia*: el amante desea al/lo amado, al sentirse atraído por él *-complacentia-*. De aquí toma el nombre global: amor de deseo o de (simple) *complacencia*;

4°. La *tendencia* o tensión del amante hacia la posesión del amado *-intentio-* (de *"tendere in"*); tendencia efectiva hacia la posesión del objeto deseado, ya bajo el discernimiento de la razón práctica;

5°. El *gozo* mediante el cual el amante disfruta de la posesión del/lo amado; de esta manera el gozo resuelve la modificación *-inmutatio-* sufrida inicialmente por el sujeto, y lo aquieta *-gaudium-*. Es la quietud que sigue a la posesión del amado o de lo amado. En una palabra, es la satisfacción por el bien moral realizado².

Sin embargo, para comprender mejor la riqueza del amor humano, hemos de añadir -de la mano del Aquinate- un segundo elemento: la distinción que él hace entre *"voluntas ut natura"* y *"voluntas ut ratio"*³. A la primera pertenecen los tres primeros estadios del amor -la *passio*- y al nivel de voluntad que se deja guiar por el juicio de la razón práctica corresponden los dos últimos estadios -la respuesta amorosa o *electio* del bien del amado-. A nivel de *voluntas ut natura* -voluntad *en cuanto* naturaleza- la estructura volitiva humana funciona tal y como Dios la ha creado; a ella pertenecen las inclinaciones básicas que conforman la ley natural en su contenido *material*: conocer la verdad, también religiosa (Preceptos 1°, 2°, 3°, y 8° del Decálogo); conservación y defensa de su vida (5° Precepto); la sexualidad (6° y 9° Mandamientos); la vida social (4°, 7° y 10° Preceptos). Mientras que *voluntas ut ratio* -voluntad *en cuanto* razón-, es decir, que se deja guiar en su respuesta amorosa por el juicio de la razón práctica, constituye la ley

² Cf. Angelo SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 1989, p. 9-43.

³ Con ello entramos en lo que podemos denominar el funcionamiento estructural de la *voluntad humana* y, más en concreto, en la *naturaleza de la razón práctica*. La voluntad racional de la persona humana no parte de una tabla rasa, ni de una "libertad de absoluta indiferencia" (Ockam) ante su objeto. En la génesis del amor el hombre no es indiferente ante el objeto, sino, al contrario, está estructuralmente abierto y es profundamente atraído por el ser, la unidad, verdad, la bondad y por la belleza de dicho objeto -lo que el sujeto aprehende como bueno y conveniente-. Existe en el ser humano un nivel previo de apetitos naturales ("inclinaciones naturales") del cual no podemos prescindir, que nos atrae o repele la *passio*-, y que precede en su génesis a toda *respuesta*, a todo discernimiento ético, a toda deliberación y acción humanas. La estructura apetitiva del ser humano funciona así *-passio* y *electio*-, y mentiríamos si la persona humana dijera que Dios, un amigo, una flor o un pastel, no le atrae, ni le gusta.

natural en su contenido *formal*, realización plena del hombre en cada una de sus inclinaciones esenciales, conforme a su dignidad personal⁴.

2. Amor de benevolencia o amistad: los dos objetos del amor.

No obstante, para describir toda la riqueza del amor humano, es preciso añadir un *tercer* elemento: la distinción entre el “*amor de simple complacencia* (amor concupiscible o de deseo)” y el “*amor de benevolencia o de amistad*” (*Sm. Th.* I-II q. 26, a. 3-4). Cuando el ser humano ha de dar respuesta a la provocación “sufrida” por la “*passio*”, él tiene ante sí *dos objetos* formales -no uno-, a la vez, y de forma inseparable. El sujeto ha de saber integrar armónicamente ambos objetos en su respuesta -ordenando lo accidental (1º) a lo sustancial (2º)-:

1º. *El bien que yo quiero*, en cuanto apetecible al sujeto, el bien que lo seduce a través del apetito concupiscible (por ejemplo: unas flores; las cuales me atraen con un *amor de simple complacencia o de deseo*); bien que quiero compartir con mi amado, con mi amigo.

2º. *La persona a la cual yo quiero bien* (*amor de benevolencia o amistad*); siguiendo el ejemplo: amo a las flores no sólo en el sentido en que me gustan; sino las amo *en tanto en cuanto* gesto que expresa mi amor personal con el cual amo -con un *amor interpersonal*-, por sí mismo, al amado; y por ello se las regalo. Por consiguiente, según este segundo objeto -la persona para la cual yo quiero dicho bien-, amar es querer *el bien* del amado, querer bien a la persona amada, querer y procurar, no solo desear, su bien

⁴ El primer movimiento originario del amor (la “*passio*”) (a) exige a la persona dar una respuesta adecuada (b), guiada por el discernimiento del lazarillo de la razón (ya que la voluntad es facultad ciega). *Tomás* denomina a este segundo momento imprescindible “*voluntas ut ratio*”, voluntad que se deja guiar en su elección por el juicio de la razón práctica -el discernimiento ético-. La voluntad humana, propiamente dicha, es facultad *racional*, que debe guiarse por el juicio de la razón práctica; no obstante la *voluntas ut natura* también es humana, pero por extensión (cf. *Sm. Th.*, I q. 83, a. 4; III q. 18, a. 3). La concepción “romántica” del amor tuvo el mérito de subrayar el primer elemento (*voluntas ut natura*), aunque minusvaloró el segundo; mientras que la concepción “racionalista” del amor subrayó este último (*voluntas ut ratio*), si bien ignoró el primero. Es necesaria una interpretación *personalista* de la ley moral natural, gracias a una metodología interdisciplinar que integra incluso las inclinaciones a nivel biológico (1), dentro de la antropología (2), y así brotan criterios éticos (3), tal y como hace la metodología interdisciplinar de la bioética. “*Esta ley se llama natural, no por relación a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza del hombre*” (VS 42; CCE 1955). En definitiva, “*la ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar. Esta luz o ley Dios la ha dado en la creación*” (CCE 1955).

integral o moral⁵. He aquí *la circularidad del amor* -eros y ágape- para que el motor no se pare, aquel sol que mueve el cielo y las demás estrellas, según la *Divina Comedia*⁶.

C. EL TRIPLE DINAMISMO DEL AMOR Y LAS VIRTUDES NATURALES.

En correspondencia a los dos o tres mundos tan dispares de los que la persona humana participa en unidad sustancial, podemos distinguir fundamentalmente un *triple dinamismo*⁷, a través del cual el sujeto actúa mediante una gran diversidad de facultades operativas que lo conforman. Distinguimos un primer dinamismo *espiritual* (1), con dos facultades: la voluntad racional; otro de carácter *somático* (3): con las pulsiones; y, finalmente, existe un *dinamismo intermedio o psíquico*, el cual participa a la vez de ambos mundos -espiritual y corpóreo- (2), y que denominamos dinamismo *afectivo*, instalado en la zona psíquica del ser humano, y cuyas facultades operativas las denominamos *pasiones*. Este triple dinamismo no son principio de operaciones; sólo el sujeto, a través de la diversidad de sus facultades, es *responsable* de sus actos. De su naturaleza múltiple y a la vez profundamente unitaria nace en el hombre una vocación primordial que denominaremos el “*deber de integración*”, tarea que el sujeto realiza a través de las *virtudes*.

1. Dinamismo somático y pulsiones.

Existe un *primer dinamismo* que denominamos *somático o dimensión pulsional* - en la persona humana propiamente no hay “instintos”, sino “pulsiones”-, ante la comida, la bebida, la atracción sexual, la defensa y conservación de la vida. Por ejemplo, si lo aplicamos a la sexualidad, la denominamos *dimensión genital*. Ya desde la atracción

⁵ El Aquinate subraya *tres características* que especifican el “amor de amistad”; la primera es que el amor de benevolencia quiere, se centra y procura el verdadero *bien del amigo*, el bien del amado (“*bene-volere*”), no se dirige directamente al bien de sí mismo. La segunda es que ha de haber *reciprocidad* entre ambos amigos, de forma mutua; en caso contrario el amor “se constipa”, sufriendo un enfriamiento paulatino; por eso, si el otro sabe que hacemos cosas buenas por él, mejor. Finalmente, la verdadera amistad nos *transforma* en buenos y mejores. Dos ladrones no son amigos, sino cómplices en el mal que comparten. Dos amigos comparten el bien moral que les transforma en mejores, óptimos y excelentes, según la progresión de las virtudes. También el amor con Cristo -la caridad teologal- actúa a modo de amistad (cf. *Summa Theologiae*, I-II q. 65, a. 5); cf. Paul J. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Ed. Palabra, Madrid 2002, p. 121-144.

⁶ Dante ALIGHIERI, *La divina comedia. El Paraíso*, XXXIII, v. 145.

⁷ Cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, “Las pasiones, pulsiones y el amor humano” en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La novedad de la vida en Cristo. Moral fundamental*, vol 19/04, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 94-101; vol. 19/11, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 392-395.

pulsional más básica en el cuerpo, el varón y la mujer entrevén su finalidad y destino originario para el encuentro interpersonal de amor mediante el lenguaje del cuerpo, inscrito por Dios en la naturaleza de la persona humana, cada cual según su estado y vocación propias⁸. Algo análogo sucede respecto a pulsiones tan vehementes como la comida, la bebida, la conservación y defensa de la vida (propia y ajena). El ser humano no come, ni se defiende sin medida, como hacen los animales.

2. Dinamismo afectivo: pasiones afectivas, anímicas y virtudes de la templanza y de la fortaleza.

Existe un segundo *dinamismo afectivo* o de los sentimientos, compuesto por emociones, sentimientos y tendencias (en terminología de *Max Scheler*)⁹. Se denominan genéricamente *pasiones*, y participan a la vez de ambos mundos, el espiritual y el corpóreo, situadas en la zona psíquica o intermedia. No en vano la antropología clásica hablaba de “*passiones animae*” (pasiones *anímicas* o del *apetito irascible*) y, a veces, de “*passiones corporis*” (pasiones *corpóreas*, *afectivas* o del *apetito concupiscible*). La razón es obvia: porque las pasiones, ni sólo pertenecen al mundo espiritual de la persona

⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plan divino*, Madrid 2000, Catequesis nn.1-72; 114-119.

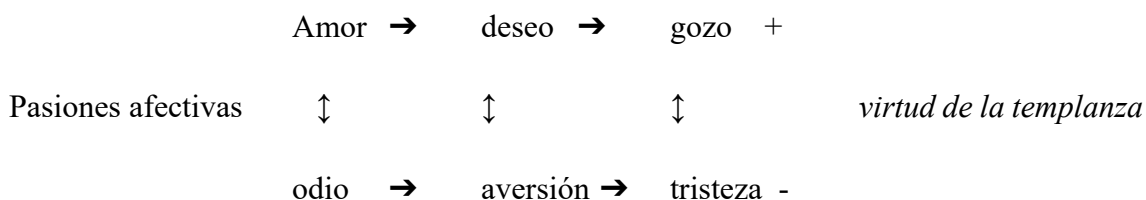
⁹ Cf. Max SCHELER, *Le pudeur*, París 1952, p. 31; cf. Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, en *Oeuvres*, París 1962, vol. III, p. 486; cf. Gian Francesco ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Ed. Città Nuova, Roma 1991. Max Scheler, con motivo del estudio del pudor, ha descrito el contenido de las pasiones, desde un punto de vista psicológico: emociones, respecto al presente; sentimientos respecto al pasado, y tendencias respecto al futuro. Para Max Scheler *el pudor* se manifiesta en *emociones* (a), respecto al presente (nerviosismo, sonrojo, sudores), cuando detectamos un peligro ante el descubrimiento de la intimidad de nuestra persona, a través de su cuerpo; es un mecanismo natural de autodefensa. Pero estas experiencias de emociones dejan huella en el pasado, los *sentimientos* (b), una especie de poso que se archiva en nuestra memoria y que nos ayuda a ponernos en guardia, antes de dar una respuesta positiva o negativa, en la cual nuestra intimidad y toda nuestra persona está involucrada a través del cuerpo. El pudor no surge cuando una modelo se muestra como objeto de arte para que los alumnos de una clase la dibujen en sus cuadernos. Ella se muestra como objeto y los alumnos la miran como *cuerpo-objeto* de arte. Pero si un muchacho mira por la ventana, mostrando interés personal por ella, surge el pudor; la modelo se pondrá nerviosa, porque entonces no coincide su forma de mostrarse -como simple modelo- y la forma de contemplarla que tiene el intruso -quizás la mira con interés noble-. Supongamos que esta modelo está casada, y no surge el pudor cuando expresa la vida conyugal íntima con su marido a través del lenguaje del cuerpo en su entrega de amor (*cuerpo-sujeto*). Pero si sospecha que el esposo pretende obtener unilateralmente el placer venéreo, reduciendo intencionalmente su cuerpo a mero objeto instrumental (*cuerpo-objeto*), entonces surgirá de nuevo el pudor en ella. Conclusión: el pudor es un mecanismo de “stop” que no surge cuando la forma en que nosotros queremos mostrarnos (como objeto, en una clase de arte; como sujeto, en el lenguaje íntimo matrimonial), coincide con la forma en que creemos que el otro nos contempla; mientras que surgirá en toda situación ambigua, cuando la forma en que queremos mostrar el cuerpo no coincide con la forma en que estimamos que el otro nos recibe. Por consiguiente, el pudor, más que un mecanismo defensivo, se sitúa sobre todo a nivel de *tendencias -tendere in- hacia el futuro* (c) ante la promoción del amor interpersonal, con gafas contra la miopía personalista ante la opacidad de la carne o de los sentimientos, para no ser “cosificada” en el lenguaje del cuerpo. Por eso el pudor es la “conciencia del amor”. El pudor puede ser educado cuando se integra en la virtud de la pureza y de la continencia, parte integrante de la virtud de la castidad.

humana, ni sólo pertenecen a su dimensión corpórea: son, a la vez, corpóreas y espirituales. Participan de ambos mundos a la vez, situándose en la *zona psíquica o intermedia*, unas veces más cerca del alma -pasiones anímicas- y otras veces más próximas al cuerpo -pasiones corpóreas-. En realidad, las pasiones hacen de *punte de unión*, verdadera cremallera, bisagra entre los dinamismos corpóreos y los espirituales, entre dos mundos tan diferentes y unidos tan frágilmente por una “y” griega: alma “y” cuerpo. Las pasiones “traducen” en la práctica la *unidad sustancial* de la persona humana¹⁰. Con ello no pretendemos afirmar que las pasiones constituyan la dimensión más importante en el ser humano, pero sí queremos destacar su *importancia práctica y táctica*, dado que a través de esta zona intermedia se baja rápidamente al cuerpo y se sube al alma; pero todo pasa a través del corazón, el “centro” del campo, en términos deportivos (el fútbol, por ejemplo). Los jóvenes dan mucha importancia al mundo de los sentimientos o de las pasiones, ciegas en su origen. Así pues, aprovechemos su interés y enseñemos a no ignorarlos, ni reprimirlos, sino a integrarlos, mediante la labor que realizan las virtudes en la estructuración moral del sujeto y, singularmente, para el discernimiento moral.

En primer lugar, veamos las *pasiones afectivas* o del *apetito concupiscible*. Si simplificamos el esquema anterior del Aquinate sobre los cinco estadios del amor humano, e incluimos sus contrarios, vemos que, atraídos por un objeto que nos parece bueno -un bien futuro a conseguir (+)-, experimentamos el amor; si lo *amamos*, sentimos una profunda *afinidad* de sentidos amorosos, y deseamos poseer al/lo amado; entonces el sujeto, realizada un discernimiento ético gracias a su razón práctica; si lo vemos bueno y conveniente (*Sm. Th.* I-II, q. 9, a. 2), nos moveremos interiormente hacia su posesión (*tendencia*) con la esperanza de hacerlo nuestro; y si hemos logrado poseer al/lo que amamos -el bien presente-, experimentamos *gozo o alegría*. Si, por el contrario, algo nos parece malo o dañino -un mal futuro (-)-, lo *odiamos* o lo despreciamos; por eso no tendemos hacia él con el deseo, sino que nos apartamos de él con *aversión*; y si no podemos escapar del mal presente, entonces no experimentaremos gozo, sino *tristeza*. En resumen, *seis* son las pasiones afectivas. Estas emociones del apetito concupiscible están

¹⁰ En esta zona psíquica del “corazón” es donde el amor de amistad “echa raíces”. Mediante el dinamismo afectivo, tanto en el amor matrimonial como en la vocación consagrada, amante y A/amado se “polarizan” mutuamente el uno hacia el otro, como si de un imán con otro de polos opuestos se tratara. De ahí que el Vaticano II insistiera en que el amor de benevolencia estriba en un hábito de la voluntad, pero voluntad “afeccionada” por sentimientos de amor (cf. GS 49 a; cf. *Relatio ad Textum Recognitum*, n. 53 A, p. 7, lin. 22).

agrupadas en *tres parejas* que se oponen a su vez entre sí y que están moderadas por la virtud de la templanza:



El discernimiento ético sobre las *pasiones afectivas* para educar a los jóvenes comienza pedagógicamente en este preciso momento. El joven ha de preguntarse qué es lo que siente en el inicio, si amor u odio, deseo o aversión ante el objeto que tiene delante; y, una vez obtenido dicho objetivo, si él siente gozo o tristeza. *San Ignacio de Loyola* aprendió así los comienzos del *discernimiento de espíritus*. Convaleciente por las heridas de guerra, leía novelas de caballería, porque inicialmente se sentía atraído por ellas; pero, al concluir las, experimentaba tristeza; mientras que cuando leía vidas de santos, sentía, al final, gozo o alegría, con deseos de imitarlos: “si ellos fueron capaces, con la primacía de la gracia, ¿por qué no yo?”, se preguntaba.

En tiempos recientes se ha marcado como objetivo pedagógico para los jóvenes la *educación en valores*. Cuando una persona realiza un acto bueno, ciertamente realiza algo bueno -un valor- que antes no existía y que va transformando al sujeto en bueno, singularmente respecto a dicho valor. Sin embargo, ante un riesgo de excesiva atomización moral, quienes realmente educan moralmente al sujeto, de forma integral e integrada, son las virtudes, hábitos buenos que transforman al sujeto de forma permanente y estable *para* la acción, cierto que mediante la elección de actos buenos (valores); en una palabra, las virtudes son hábitos operativos o electivos buenos. Veremos por qué. Comencemos por las cuatro virtudes naturales, llamadas *cardinales* -hacen de eje o *cardo* respecto a otras-: prudencia, justicia, fortaleza y templanza (CCE 1805).

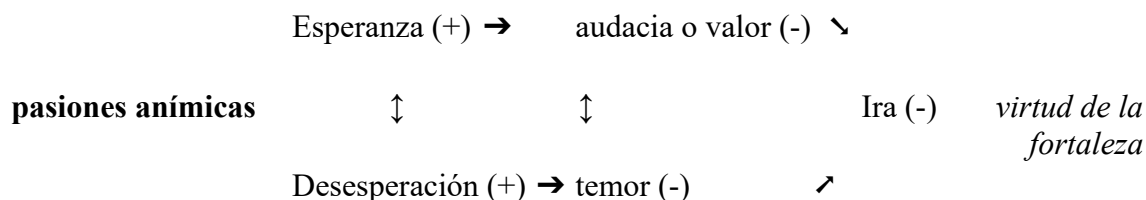
La *templanza* es aquella virtud moral que *modera* (“*temperare*”) las pulsiones y las *pasiones afectivas*, es decir, la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados. En el Nuevo Testamento se la denomina genéricamente “moderación” o “sobriedad” (Tit. 2, 12; CCE 1809). La virtud de la templanza se aplica

a campos muy diversos: en la comida y la bebida, en cuanto cantidad, se denomina “abstinencia” (lo contrario es el vicio de la glotonería); en cuanto bebidas alcohólicas se la denomina “sobriedad” (lo contrario es estar “ebrio”); en la moderación de la sexualidad se llama virtud de “la castidad”, que conlleva dos tareas complementarias, según Juan Pablo II: *autodominio* de sí, en cuanto ausencia de toda coacción interna y externa -libertad de-, que capacita al sujeto para la madurez de la autodonación -libertad para-, en lo que consiste el amor -la entrega de sí, según el amor de benevolencia-. Nadie que no sea dueño de sí, puede enriquecer al amado con su entrega, pues permanece en una adolescencia inmadura que lo desintegra e incapacita para el amor interpersonal. Vicio contrario a la castidad es la lujuria. De la castidad, a su vez, forma parte la virtud de “la pureza” (vicio contrario es la impureza); el grado máximo de la castidad constituye, a su vez, para el Aquinate, una virtud nueva, denominada “virginidad” consagrada. La virtud de la templanza en la moderación de la ira se denomina “mansedumbre” (lo contrario es la iracundia) y en de la imposición de penas se denomina “clemencia” (lo contrario es crueldad, que viene de alimento “crudo”); ante la valoración de sí mismo la templanza se llama “humildad” (lo contrario es la soberbia); en el ansia de conocer y experimentar cosas nuevas se denomina “estudiosidad”, contraria a la “curiosidad” malsana -también por uso indebido de internet- que produce la *evagatio mentis*, al descentrar al sujeto en cosas secundarias que lo disipan de lo realmente importante; finalmente, la templanza en el vestido se denomina “modestia” (lo contrario es inmodestia)¹¹ .

En segundo lugar, sufrimos contratiempos y desalientos, que a veces pueden llevarnos hasta la desesperación. Por eso el Creador ha capacitado al ser humano con un segundo grupo de emociones, las pasiones del apetito irascible o *pasiones anímicas*, que ayudan al sujeto cuando encuentra dificultades en la consecución del bien -en cuanto es un bien *arduo* para conseguirlo- y le resulta difícil evitar el mal (*Sm. Th.*, I-II q. 23, a. 1). Hay *cinco* pasiones anímicas: si deseamos algo bueno (+), pero arduo de conseguir, surge la *esperanza* para vencer las dificultades en conseguirlo; por el contrario, sentimos *desesperación* cuando la dificultad parece insuperable. En el corazón experimentamos *temor* ante el *mal futuro* que nos acecha (-); pero surge la *audacia* o el *valor* para hacerlo

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sm. Th.*, II-II q. 141-170.

frente. La última emoción es la *ira*, a la cual no se opone pasión alguna, y que brota cuando vemos amenazado -por el *mal ya presente*- el bien que queremos¹² :



Las *pasiones anímicas* se sitúan en la zona intermedia del psiquismo humano -el “corazón”-, pero -por decirlo así- más cerca del alma que del cuerpo. Sin embargo, ellas están subordinadas a las *pasiones afectivas*, porque están al servicio de la consecución del bien en el sujeto, cuando la adversidad prolongada, el infortunio -las desgracias no vienen solas-, el desaliento o la tentación, lo hacen peligrar. Por eso las pasiones *anímicas* se sitúan en una posición *intermedia*. Describamos el fenómeno al completo: todo comenzó con la *passio* en la cual el sujeto “padeció” la transformación amorosa por parte del objeto bueno que lo atraía (+); tuvo el *deseo* de poseer al/lo amado (dos primeras *pasiones afectivas*); entonces, el sujeto *discierne* con su razón práctica que se trata de un bien verdadero y que le conviene en su caso (*Sm. Th.*, I-II, q. 9, a. 2). Antes de dar paso alguno para su obtención, intervienen las pasiones *anímicas*: *esperanza* de alcanzar dicho bien arduo (+), que engendra *valor* en él ante el mal futuro de no conseguirlo, y, si el mal ya ha llegado en el presente (-), el sujeto recurre a la *ira* para seguir luchando contra él; o bien, en el camino opuesto, ante el bien a conseguir (+), surge en el sujeto la *desesperación* por las dificultades; lo cual, a su vez, engendra *temor* ante el temor futuro (-), que paraliza su libertad, hasta el punto de caer en la falta de *ira*, cuando el mal ya está presente en su vida. Así pues, las pasiones *anímicas* tienen su *principio* y *fin* en las pasiones afectivas, pues, aún siendo superiores, están a su servicio en el sujeto¹³ .

¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 23, a. 4: “Respecto del bien aún no conseguido -bien futuro-, están la esperanza y la desesperación. Respecto del mal aún no presente -mal futuro-, están el temor y la audacia. Pero respecto del bien ya conseguido -bien presente-, no hay pasión alguna en el irascible; porque ya no implica razón alguna de arduo. Sin embargo, del mal presente se sigue la pasión de la ira. Así pues, se manifiesta que en la parte concupiscible hay tres pares de pasiones: el amor y el odio, el deseo y la aversión, el gozo y la tristeza. Igualmente hay tres en el irascible: la esperanza y la desesperación, el temor y la audacia, y la ira, a la cual no se opone ninguna pasión”.

¹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 25, a. 1. Las pasiones del irascible nos *fortalecen*, entran en acción en momentos de duda o de tentación, cuando empezamos a sospechar que el fin escogido no merece la lucha necesaria para alcanzarlo, superando las tentaciones. El Aquinate sabe que una

El apetito concupiscible y el irascible se diferencian en que, mientras cada una de las pasiones *afectivas* constituye una respuesta frente algo bueno o malo y la emoción que experimentamos -gozo o tristeza- depende de si lo que está ante nosotros es amable u horrible, en cambio, el objeto formal de las *emociones anímicas* contempla dicho bien en cuanto *arduo*, es decir, en cuanto difícil y costoso de conseguir, ante adversidades y repugnancias¹⁴. Nos falta añadir que el ser humano no tiene sobre las pasiones afectivas y anímicas un dominio “despótico”, sino “político” -un cierto dominio de equilibrio inestable-; razón por la cual también han de existir virtudes que predispongan establemente al sujeto hacia bien (cf. *Sm Th.*, I-II, q. 56, a. 4, ad 3).

Nuestro amor progresa hacia su plenitud gracias a la *esperanza*, situada a medio camino entre el amor inicial y el gozo final. Por eso, “en algunos momentos de la vida, la esperanza llega a ser más vital que el amor”¹⁵. Sin hacer acopio de esperanza probablemente llegaríamos a perder hasta el amor. Su importancia se acrecienta en nuestra situación de viandantes o peregrinos, en camino hacia una promesa en plenitud que intuimos y que ya poseemos en germen. Hace falta saber aprovechar “las energías” de las pasiones; para lo cual son imprescindibles *las virtudes*, “estrategias del amor”.

Las pasiones anímicas están reguladas por la *virtud de la fortaleza*. Podemos definirla como la predisposición habitual del sujeto ante el temor en conseguir el bien arduo y difícil. Ella reafirma la resolución de resistir a las tentaciones y de superar los

adversidad excesiva puede matar el deseo y sin él, todas las virtudes peligran. La persona necesita sentir pasión por algo, pero la pasión se debilita frente al infortunio y la tragedia. Por eso necesitamos las pasiones anímicas. Cuando todo parece que se ha vuelto en contra nuestra, y “vamos perdiendo el partido por cuatro a cero”, hay que saber acabarlo con dignidad, sin tirar la toalla. Una adversidad excesiva nos desmorona, pone en tela de juicio hasta nuestras más sólidas convicciones. Entonces hay que hacer acopio de esperanza y echar mano de la *ira* buena, el celo por el bien. El exceso de ira en las formas se llama *iracundia*, uno de los vicios capitales; sin embargo, para el Aquinate es más grave el *defecto de ira*, que no tiene nombre específico. Además la iracundia tiene dos características que lo hacen menos grave: la razón del sujeto padece una ceguera paulatina y se da cuenta cuando la última gota ha colmado el vaso y ya no tiene solución -en cambio, quien roba se da cuenta perfectamente de lo que está haciendo-, dando una imagen desarbolada del sujeto ante un mundo que hoy sobrevalora la imagen; y, segunda, suele manifestarse ante personas allegadas, que nos duele más a nosotros que a ellos (cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, *La templanza y sus virtudes en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino*, Ed. ISET San Ildefonso, Toledo 2006, p. 129-141).

¹⁴ Cf. *Summa Theologiae*, I-II q. 23, a. 1; cf. Paul J. WADELL, *op. cit.*, p. 167-183.

¹⁵ Paul J. WADELL, *op. cit.*, p.180. Un sacerdote cuenta que, en un retiro, una mujer mostró preocupación por su hijo. Se habían cambiado de ciudad para que el hijo superara su adicción a las drogas. Le contestó: ¿tienen esperanza de vencerla? Sí, contestó la mujer, aunque tenemos momentos de desesperación en no conseguirlo. Muy bien, dijo el sacerdote, añadiendo nueva pregunta: Ante el miedo posible a recaer, ¿tienen ambos valor para luchar contra ello? La mujer contestó: sí, aunque también tenemos nuestros temores. Suponga -dijo el sacerdote- que vuelva su hijo a caer en la droga ¿tirarán Vdes. la toalla y dejarán de luchar contra el mal presente? La mujer respondió con un “no” rotundo: seguiremos luchando. He aquí el elogio de la ira. La ira es moralmente indiferente (no tiene contrario), es buena si lucha por el bien; es mala, si lucha en favor del mal.

obstáculos para *perseguir* el bien. En realidad la fortaleza realiza *dos tareas complementarias*: *modera* las acciones atrevidas y audaces para conseguir el bien (con la pasión anímica de la esperanza -pasión de ataque-, sin caer en la desesperación); y *resiste* el temor del mal -pasión defensiva-. De esta forma la fortaleza se ocupa del miedo y de la audacia o valentía, impidiendo el primero e imponiendo equilibrio a la segunda¹⁶. Esta virtud predispone al sujeto para vencer el temor al mal, incluso a la muerte -su analogado principal-: “fuerte es el que sabe morir”- y no regatea el sacrificio (CCE 1808). El hombre es fuerte cuando lucha ante la enfermedad, pero mucho más cuando, habiendo luchado, acepta la muerte con fortaleza, tal y como hicieron los mártires.

3. Dinamismo espiritual: razón práctica y virtudes de la justicia y de la prudencia.

Existe un tercer *dinamismo espiritual, voluntario y racional que especifica* al amor en el ámbito interpersonal (*amor de benevolencia o de amistad*). El amor, propiamente dicho, sólo es posible cuando llega a este nivel personal del sujeto, capaz, primero, de contemplar o *conocer*, mediante su razón práctica, la preciosidad, singularmente irreplicable, la veneración de la persona amada, y, segundo, de elegir deliberadamente su bien, cueste lo que cueste¹⁷. Solo el amor interpersonal es capaz de integrar armónicamente y bajo el primado racional (*voluntas ut ratio*) el triple dinamismo del amor humano, con todas sus facultades¹⁸.

Con ello entramos en la *naturaleza de la razón práctica*, lo cual equivale al establecimiento adecuado de la relación de ayuda mutua entre las dos facultades

¹⁶ Cf. Romanus CESSARIO, *Las virtudes*, Edicep, Valencia 1998, p. 206.

¹⁷ Cf. C. CAFFARRA, *Ética General de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 1995, p. 51-66. Si aplicamos esta doble tarea complementaria a una virtud concreta, por ejemplo, la castidad, podemos comprobar la labor de integración en esta virtud. Hay una primera tarea de “artillería” -si recurrimos a un símil militar-, una intencionalidad permanente en el sujeto para discernir el bien moral, en cada situación y circunstancia. Cada una de nuestras facultades operativas -en el triple dinamismo del amor- tiende directa e inmediatamente en su génesis a dar respuesta inmediata por su cuenta, para apropiarse unilateralmente del bien particular que atrae al sujeto. La virtud de la castidad hace que cada uno de estos dinamos estén predisuestos con docilidad y orientados habitualmente a ser introducidos dentro de un orden que les supera -bajo la razón práctica-, para discernir por connaturalidad el bien integral e integrado del sujeto, evitando ser engañado por una respuesta parcial y desintegrada de cada facultad por separado. Una segunda tarea de “infantería” -si seguimos el símil-, en cuanto el sujeto, al ser dueño sus pulsiones y pasiones, hace que no solo no estorben, sino que capaciten al sujeto para la elección y realización efectiva del acto casto singular, en toda circunstancia, por heroica que sea, con la perfección y excelencia de dicha virtud (cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, “Virtud de la castidad, antesala del amor” en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La novedad de la vida en Cristo. Moral de la persona*, Vol. 19/11, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid, 2022, p. 396-401

¹⁸ En el Concilio Vaticano II los Padres conciliares manifestaron su satisfacción porque se había expresado con precisión que el amor conyugal radicaba en un hábito y acto de la *voluntad racional* -sin descuidar la afección amorosa a nivel de las pasiones-, ya que va dirigido de la persona del amado a la del amante, buscando su bien integral (el bien moral), pues amar es querer el bien del amado (cf. *GS 49 a*).

superiores del hombre -razón y voluntad- para el dinamismo de la acción. Ambas facultades se mueven y son movidas en el sujeto, aunque de forma diferente. La *facultad racional* mueve a la voluntad en cuanto a la *libertad de especificación* (causa *formal*) para discernir un bien verdadero, de otro aparente; mientras que la *voluntad* mueve a la razón en cuanto a la *libertad de ejercicio* (causa *eficiente*; *Sm. Th.*, I q. 82, a. 2), pues la voluntad constituye la única facultad que se mueve a sí misma y al resto de las facultades humanas, en el orden de la acción; pero es ciega y necesita el discernimiento del “lazarillo” de la razón práctica. La edad moderna y contemporánea ha exaltado la libertad de *ejercicio* -causa eficiente-; basta con ir a un centro comercial para comprobarlo. Pero no ha hecho lo mismo con la libertad de *especificación* -causa formal-, que se deje guiar por la seducción y el “esplendor de la verdad” -*veritatis splendor*, definición clásica de belleza-, al proponer atractivamente a la voluntad del sujeto lo que es bueno y conveniente (*Sm. Th.* I-II q. 9, a. 2).

La *justicia* es virtud cardinal que regula a la voluntad en este campo, sobre todo en cuanto a su *libertad en ejercicio*; la prudencia discierne, la justicia ejecuta. Podemos definirla como una predisposición habitual en la constante y firme voluntad del sujeto para dar a cada uno lo que es suyo, a Dios lo que es de Dios, y al hombre lo que le pertenece. Si damos al César lo que es del César, mucho más a Dios lo que es de Dios (Mt. 22, 21). ¡Cuántas veces adolescentes y jóvenes se quejan de que les falta “fuerza de voluntad” para el sacrificio y el esfuerzo, porque desean obtener todo de inmediato! Además, la justicia para con Dios se llama “virtud de la religión”, parte “potencial” o “virtual” de la virtud de la justicia, porque en realidad el hombre jamás puede dar a Dios todo lo que le debe: “¿Cómo pagaré al Señor, todo el bien que me ha hecho?” (Sal 115, 3). En relación a los hombres, la justicia predispone al sujeto para respetar los derechos de cada uno y establecer en las relaciones humanas la armonía que promueve la equidad respecto a las personas y al bien común de la sociedad (CCE 1807)¹⁹.

Con todo, la virtud cardinal más importante en el ámbito de la razón práctica, máxime respecto a la *libertad de especificación*, es la *prudencia*, pues, al ser virtud

¹⁹ Esta virtud se divide en *justicia general o legal*, que predispone el grado de contribución de cada individuo e institución al bien común de la sociedad; y *justicia particular*; ésta última, a su vez, se subdivide en *justicia conmutativa*, que regula las relaciones entre iguales (personas e instituciones), según una igualdad aritmética; y la *justicia distributiva*, que regula las relaciones entre superiores e inferiores, según una igualdad proporcional o geométrica -en proporción a lo que aporta al bien común y al estado involuntario de necesidad-. La justicia superior es la *justicia general*, pues vela directamente por el bien común, y corrige a las demás especies de justicia (cf. *Sm. Th.*, II-II q. 58, a. 5-8).

intelectual, está necesariamente presente en el resto de las tres virtudes morales (justicia, fortaleza y templanza). Mediante ella predispone al sujeto, de forma habitual y estable, a discernir y querer en toda situación su verdadero bien o fin (“*volitio*”) -lo que es *bueno y le conviene* (*Sm. Th.*, I-II q. 9, a. 2)- y a elegir los medios proporcionados para realizarlo (“*electio*”). Por tanto, prudente no es sólo quien procura medios adecuados o proporcionados para conseguir un fin -un bien verdadero, no aparente-, sino también quien elige fines o bienes en sí mismos que merezcan la pena. La virtud de la prudencia es la sabiduría práctica para discernir en cada situación de la vida *qué* bien hemos de elegir y *cómo* conseguirlo. Ella es la que guía directamente al sujeto en el “*juicio de conciencia*” y en el “*juicio de elección*”; dada su importancia para nuestro tema, su estudio lo afrontaremos más adelante. La prudencia es la “regla recta de la acción” (*Sm. Th.*, II-II q. 47, a. 2. *recta ratio agibilium*). Es llamada “*auriga virtutum*”: conduce a las otras tres virtudes capitales, indicándoles regla y medida. Gracias a esta virtud aplicamos sin error los principios morales a los casos particulares y superamos las dudas sobre el bien que debemos hacer y el mal que debemos evitar con la mediación de la conciencia (CCE 1806)²⁰.

Finalmente, si anteriormente dijimos que lo más original no es que el ser humano pertenezca a dos o tres mundos tan dispares, sino que pertenece a *un mismo tiempo* y de forma *inseparable*, ahora podremos comprobar en la práctica las *consecuencias* que la unidad antropológica tiene, al realizar entre estos tres dinamismos su primer deber ético, propio de las virtudes: *el deber de integración*. El concepto “*integrum*” no indica, pues, una realidad simple, sino compuesta: una *diversidad o multiplicidad* que debe ser reducida a unidad mediante el respeto de un *orden jerárquico*; y *viceversa*: el despliegue de la unidad sustancial de la persona -única responsable de sus actos- a través de sus

²⁰ Apoyándonos de nuevo en la analogía deportiva del fútbol, desde el centro del campo, necesitamos algunas pulsiones y pasiones, moderadas por sus virtudes correspondientes, de ataque para conseguir el bien, con gol en el campo adversario, y unas cuantas para defenderse de los ataques del contrincante, que asedia y amenaza nuestra portería. Pero todo el juego, estratégicamente, *pasa por el centro del campo*, tanto para el ataque en la consecución del bien, como para la defensa del sujeto ante el temor del mal. Normalmente quien domina el centro del campo gana el partido. En esto consiste, precisamente, el papel de las virtudes en la estructuración moral del sujeto. Hay que aprender a amar a Dios y al prójimo, hasta con el cuerpo (pulsiones), de forma apasionada (pasiones) y con la recta razón (la razón práctica), pues, tal y como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica, es más perfecto que el hombre no sea movido al bien sólo por la voluntad racional, sino que también integre en su respuesta pulsiones y pasiones, mediante el ejercicio de las virtudes (CCE 1770). Hagamos, pues, un elogio de las pulsiones y de las pasiones, si están al servicio del bien y de un amor apasionado por la virtud.

diversos dinamismos y facultades operativas. La integración implica, pues, tres elementos: *multiplicidad, unidad, orden jerárquico*²¹ .

Carlo Caffarra ilustra el deber de integración en el triple dinamismo del amor recurriendo a una imagen. No nos encontramos ante un montón de piedras, sin orden ni concierto; sino ante un *edificio* armónicamente ordenado. El amor humano posee unos cimientos en el sujeto: la *dimensión pulsional* -las pulsiones corpóreas- (3); unas columnas y muros, la *dimensión afectiva* -las pasiones afectivas y anímicas- (2); un techo, los *dinamismos voluntarios y racionales* -la razón y la voluntad-(1). No podemos prescindir de los cimientos, pues con la lluvia y la nieve el edificio se hundiría. Tampoco los cimientos se pueden situar por encima del techo, porque no soportaría su peso. En cada una de las tres partes del edificio se percibe además las proporciones que tiene el resto de la edificación, y su *vocación originaria* a ser integrada dentro del conjunto global del que forma parte -en un orden superior que le supera, como un organismo humano-, si es que pretende realizarse incluso de forma parcial.

D. QUÉ SON LAS VIRTUDES.

Antes de proseguir en nuestro tema conviene pararnos para hacer una reflexión global sobre la naturaleza de las virtudes. En el campo actual de la ética civil nos encontramos con un retorno a las virtudes (*Alasdair MacIntyre*), ante los límites de una moral del deber, de inspiración kantiana. En *primer* lugar, me gustaría partir de la concepción aristotélica en la *Ética a Nicómaco*. La virtud “hace bueno al que la posee y lo que hace”²² , hace bueno lo que hace y, sobre todo, al sujeto que hace, al sujeto que actúa. La definición genérica de virtud consiste en una inclinación estable y poderosa -un hábito para la acción- del sujeto hacia al bien -libertad de *especificación*-, en toda circunstancia y situación, sin anular el ejercicio de su libertad -libertad de *ejercicio*-, imprevisible, por definición²³ . Las virtudes son hábitos *electivos*, que hace que el sujeto

²¹ Cf. Carlo CAFFARRA, *La castità coniugale*, en: VARIOS, *La procreazione responsabile. Fondamenti filosofici, scientifici, teologici*, Roma 1984, p. 175-176.

²² Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro IIº, cap. IV.

²³ Es “un hábito electivo bueno por el cual se vive rectamente y del cual nadie usa mal”; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 55, a. 4: “*bona qualitas mentis qua recte vivetur et qua nullus male utitur*”. Esta definición está tomada de Pedro Lombardo, en el Libro de las Sentencias (cf. *Sent.* 1, 2 d. 27 c. 5), que, a su vez, recoge diversos textos de San Agustín: la virtud es una buena cualidad de la mente (cf. San Agustín, *Contra Iulianum* I.IV c. 8), por la cual se vive rectamente (bien), de la cual nadie usa mal (cf. *De libero arbitrio*, I. II c. 19).

esté predispuesto establemente *en sus facultades operativas* (pulsiones, pasiones, voluntad y razón) para discernir, primero, y elegir -que es preferir una cosa respecto a otras-, después, lo que le es *bueno y conveniente*, en cualquier situación, por difícil o heroica que fuere: “lo que mueve al sujeto como su objeto es lo que es bueno y conveniente” (*Sm. Th.*, I-II q. 9, a. 2). Menos mal que el Aquinate ha unido estas dos condiciones al describir el objeto del acto -bueno y conveniente-. Hay tantos bienes que no llaman la atención del sujeto -no ve cierta conveniencia- (el bien *individual*), en su situación y circunstancias; además la percepción de cierta conveniencia puede cegar al sujeto sobre lo que es bueno para todos (el bien *universal*). Pero al sujeto siempre le mueve el bien, y si elige el mal es precisamente, “sub ratione boni”, bajo algún aspecto de bien -no el mal por el mal-, porque ve *cierta conveniencia*, que lo confunde -es solo un bien aparente-. Por todo ello, se afirma que las virtudes constituyen como una “segunda naturaleza” mediante la cual el sujeto se va apropiando anticipada y progresivamente de la *excelencia*, propia de cada virtud, transformándose en bueno, en excelente y virtuoso, en cada una de las inclinaciones fundamentales del ser humano, que constituyen su fin último.

En *segundo* lugar, las virtudes son hábitos *permanentes y estables* para la acción; y en esto se distingue de quien realiza esporádicamente un acto bueno y aislado porque hoy se siente inspirado y “ha sonado la flauta por casualidad”; su acierto será más casual que habitual. Virtuoso no es quien se limita a realizar actos buenos aislados -valores-; en tal caso se trataría sólo de una virtud imperfecta o gérmenes de virtud -en términos del Aquinate (*Sm. Th.*, I-II, q. 65, a. 1; I, q. 61, a. 3-4)-. No obstante, la virtud necesita la mediación imprescindible de los actos buenos. Sin embargo, nada más lejos de pensar que la virtud es una mera costumbre adquirida o acrecentada mediante la repetición mecánica de actos²⁴.

En *tercer* lugar, a veces podemos creer que el sujeto puede tener una virtud, sin poseer el resto; pero esto solo es un espejismo, pues todas las virtudes han de estar presentes en el sujeto, al menos de forma virtual e implícita. Las virtudes, o se dan juntas, “en racimo”, como las uvas, o no son más que gérmenes de virtud. No obstante, es posible que en el momento histórico de la vida de un ser humano o en determinadas sociedades

²⁴ Cf. Servais PINCKAERS S., *Le renouveau de la morale*, cap. 4, Ed. Tequi, París 1964, p. 144-164; Giuseppe ABBA, *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiuinsa, Barcelona 1992, p. 171-177.

se subraye más una virtud que otra, sin olvidarse por ello del resto²⁵. La *unidad* de todas las virtudes constituye una de las consecuencias de la moral bíblica y uno de los postulados irrenunciables de la moral cristiana. La profunda unidad entre virtudes cardinales y teologales viene garantizada, por la *caridad*, forma y madre de todas ellas²⁶: “se dice que la caridad es forma de las demás virtudes porque las *dirige* [orienta y ordena] hacia su fin propio [fin último]. Y puesto que una madre es la que concibe en sí misma a otro, en ese sentido se llama a la caridad *madre* de las demás virtudes, ya que, por el apetito del fin último, concibe los actos de las otras virtudes *imperándolos* [orienta y manda]”²⁷.

Una *imagen* puede valer más que mil palabras, para ilustrar la *unidad* entre las virtudes recurriendo a un cierto *símil* con las galaxias del universo²⁸. Lo más original es que podríamos considerar a cada virtud como una galaxia que contiene y genera multitud de estrellas más pequeñas -otras virtudes-, en torno a las cuales se organiza el resto de la vida de un universo (interior) en expansión. El universo virtuoso de la persona humana está formado por *siete galaxias* principales. Tres son *teologales*: fe, esperanza y caridad; las cuales a su vez integran otras cuatro galaxias menores, aunque *capitales*: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. A diferencia del mundo sideral más frío, en la vida moral entre las galaxias de virtudes no hay grandes distancias, sino que todas están estrechamente unidas, gracias a la virtud teologal de la caridad.

En conclusión, la virtud es una *disposición habitual y firme* en el sujeto para hacer el *bien* en toda circunstancia y situación, con todas sus fuerzas sensibles y espirituales (CCE 1803). Consecuencia de la virtud es que el sujeto hace con *prontitud, sin vacilación, y con alegría*, el bien moral (CCE 1804). El conocimiento moral es por connaturalidad o por inclinación afectiva. Las virtudes no tienen sólo una función ejecutiva, capacitando al sujeto para realizar el bien en toda situación; sino que también tienen *relevancia epistemológica* para *discernimiento* del bien, mediante una *semejanza por connaturalidad*: “al virtuoso le parece bueno lo que también es bueno en realidad”²⁹.

²⁵ Cf. Aslaidair MACYNTIRE, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona 1987, p. 46-49.

²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 23, a. 7: “con propiedad la virtud verdadera es la que se ordena al bien principal del hombre; como afirma el Filósofo diciendo que la virtud es ‘la disposición de lo perfecto hacia lo óptimo’. No puede, por lo tanto, haber ninguna virtud verdadera sin la caridad” (cf. WADELL P. J., *op. cit.*, p. 238-239).

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 23, a. 8 ad 3.

²⁸ Cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, *La templanza y sus virtudes, en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Ed. ISET San Ildefonso, Toledo 2006.

²⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea* (ed. L. Bywater, Oxford 1979), libro III, 4, 1113a 28-1113 b 2.

Puesto que nos movemos en el campo del conocimiento práctico, el error moral en el sujeto no se debe a la incapacidad racional en cuanto tal, sino a las *interferencias* producidas por los actos malos y por los vicios -que desintegran las *pulsiones* y *pasiones*- en su razón práctica (*razón* y *voluntad*), hasta tal punto que pueden llegar paulatinamente a la “*ceguera mental*” o “*ceguera de espíritu*”³⁰ . Las virtudes realizan precisamente el camino contrario. Si, al principio nos cuesta tanto adquirir una virtud humana o crecer en ella es porque se opone al vicio correspondiente³¹ .

E. VIRTUDES TEOLOGALES Y DONES DEL ESPÍRITU SANTO.

Sin embargo, las virtudes capitales son insuficientes, máxime ante la situación histórica del hombre herido por el pecado y redimido posteriormente por Cristo. Es preciso participar en todas las virtudes de Cristo, hombre perfecto (san Buenaventura); tanto en las virtudes humanas -que acabamos de ver-, como en las virtudes teologales, perfeccionadas por los Dones del Espíritu Santo³² .

1. Las virtudes teologales.

La gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone, cura, perfecciona y eleva. Aplicado este principio fundamental al campo de las virtudes significa que ellas las virtudes humanas son integradas -no ignoradas-, curadas -dada la herida del Pecado-, *perfeccionadas* y *elevadas* por las virtudes teologales. Se trata de una nueva *integración* armónica. Las virtudes teologales son *hábitos operativos o electivos*, en sentido análogo y superiores a las virtudes humanas; de índole *sobrenatural e infusas* gratuitamente por Dios en el hombre justificado, mediante las cuales es capacitado para actuar en su vida de filiación divina. Tienen como *origen, motivo y objeto inmediato* la comunión directa con Dios, inicialmente ya desde esta tierra (CCE 1812). Son tres: la fe, esperanza y caridad (I Cor. 13, 13) (CCE 1813).

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 153, a. 5.

³¹ Así como un avión para que despegue necesita mucha potencia y velocidad en poco tiempo y espacio escaso, así son los inicios de la virtud -todavía imperfecta-. En este primer momento, en el cristiano, aunque gracia y libertad están actuando conjuntamente, sobresale el esfuerzo y la fuerza de voluntad en el agente. Una vez realizado el despegue, el sujeto experimenta el gozo de la libertad y la gracia (virtudes), casi sin esfuerzo, porque el avión -siguiendo el símil- es capaz de navegar impulsado por el viento del Espíritu Santo.

³² Cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, “Las virtudes y los Dones del Espíritu Santo” en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La novedad de la vida en Cristo. Moral fundamental*, vol. 19/06, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 167-181.

La *fe* es aquella virtud teologal mediante la cual creemos a Dios -“sé de *quién* me he fiado” (II *Tim* 1, 12)- y aceptamos todo *lo que El nos ha revelado* en Cristo -su Evangelio-, y que la santa Iglesia nos propone. Son las dimensiones *subjetiva -fides qua-* y *objetiva* de la fe *-fides quae* (o mejor, *fides quam*)-, que no debemos separar en exceso. Adhesión del sujeto, singularmente en su *razón y voluntad*, a Dios que se nos revela (DV 5), porque Él es bueno y no quiere engañarnos -dimensión *subjetiva*-, y porque es Dios Omnipotente y todo lo conoce -contenido *objetivo* de la fe-. Hemos de pasar de una *fe dogmática* -recibida inicialmente en el Bautismo- a una *fe gigante*, capaz de mover montañas y de trasladar árboles hasta en medio del mar. *Fides* y *ratio* son dos fuentes complementarias para la *razón práctica* del sujeto.

La *esperanza* es el deseo posible y confiado de alcanzar un bien arduo -la felicidad y salvación eterna-, ya inicialmente en la tierra, y plenamente en la visión beatífica. A través de la esperanza teologal amamos a Dios en cuanto da respuesta plena a la sed de felicidad, en todas las inclinaciones esenciales del hombre, sin mezcla de mal alguno, singularmente el pecado (CCE 1818). En esta etapa *peregrina* a veces la esperanza sobrenatural es más urgente que incluso la fe, para que el motor del amor en el sujeto no se pare.

Mediante la *caridad*, participación del amor de Cristo en nosotros, amamos a Dios y amamos al prójimo -dentro del cual yo soy el más próximo- con el amor con que Cristo nos ama (CCE 1822). Quizás la mayor novedad en la concepción escolástica sobre la gracia no estribe en la gracia de unión hipostática, que es la *gracia santificante* o común -gracia *ontológica* en el nuevo ser del cristiano-, aquella mediante la cual Dios nos hace gratos o justos (gracia *gratum faciens*) -hijos suyos-; sino en la *gracia habitual*, un hábito electivo para la acción del sujeto -la elección-, mediante la participación del sujeto en la virtud teologal de la *caridad*. Es decir, se trata de una gracia en la capacidad habitual para *actuar* filialmente, viviendo como hijos en el Hijo.

La *analogía de la amistad* fue una de las claves interpretativas en la primera Escolástica para explicar la caridad como un amor recíproco entre dos amigos -Cristo y cada discípulo- (cf. *Sm Th.* II-II q. 23, a. 1)-, un Amigo con “A” mayúscula y otro con “a” minúscula; y viceversa. La “caridad significa no sólo el amor de Dios, sino también cierta *amistad* con Él” (*Sm. Th.* I-II, q. 65, a. 5). El amor no comienza con que nosotros amemos a Dios, sino en que Él nos ha amado primero, cuando todavía éramos pecadores, y nos

hizo amigos de Dios. Al comprobar cuánto nos regala Dios cada día, “amor saca amor”³³, lo amamos con un *amor de complacencia* porque es realización plena de nuestros anhelos legítimos (virtud teologal de la esperanza). Pero llega un momento, en que no amamos a Dios por lo que nos regala, sino que -como dice San Bernardo, en su segundo grado de contemplación- amamos a Cristo en sí mismo³⁴, con un *amor de benevolencia* o amistad, “por ser vos quien sois, bondad infinita” (Acto de contrición), de tal forma que, como dice el soneto: “aunque no hubiera cielo yo te amara, y aunque no hubiera infierno te temiera”. De ahí que la principal novedad no está sólo en que Dios sea Amigo del hombre, sino en que también el hombre -gracias al regalo sobrenatural de la caridad divina- es capaz de *corresponder* de forma recíproca en la aventura de amistad con Cristo, según la escuela de los grandes amantes. Si algo hay de novedoso en el cristianismo es el mandamiento nuevo del amor: “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones gracias al Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rom 5, 5). Jesús hace de la caridad teologal el mandamiento nuevo -corazón del Espíritu Santo en el creyente, la Ley Nueva-, amando a los suyos hasta el extremo (Jn. 13, 1). Por último recordemos que las tres características del amor de benevolencia se realizan con plenitud en la caridad sobrenatural: procura el bien del Amado; es recíproco entre los dos amigos; es transformante.

Existe una *articulación* entre las virtudes teologales entre sí, a la cual hemos de añadir una segunda *integración* entre virtudes naturales y teologales. Las virtudes teologales son las que informan y capacitan a las virtudes humanas, para que sean enteramente verdaderas, participación de las virtudes de Cristo, el Hijo del hombre perfecto. Pero las virtudes naturales hacen posible que las virtudes teologales funcionen en un ser humano, pues la redención de Cristo ha de llegar hasta el último rincón del cuerpo (pulsiones), del corazón (pasiones) y del alma (razón y voluntad). El ser humano necesita una virtud que connaturalice al sujeto de forma *sintética, habitual y estable* hacia el bien. Nada como el amor es capaz de realizar sintéticamente dicha tarea. De ahí que la caridad sea *forma y madre* de las demás virtudes (naturales y sobrenaturales). Cada acto procede de su virtud *inmediata* correspondiente -es un acto *elícito* de dicha virtud-, pero

³³ TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, cap. 22, n. 14.

³⁴ Cf. SAN BERNARDO, “Sermón 5 sobre diversas materias”, 4-5, en: *Opera omnia*, ed. cisterciense 1970, 6,1.

imperado de forma *remota* por la caridad, síntesis de la vida cristiana -es acto imperado de la misma-.

2. Virtudes, Dones y Frutos del Espíritu Santo.

Las virtudes naturales y sobrenaturales necesitan una última perfección en el sujeto cristiano, aportada por el *Espíritu Santo* a través de sus Dones. La Ley nueva es el Espíritu Santo que inhabita en el creyente por la fe en Cristo: “Lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es *la gracia del Espíritu Santo*, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente la ley *nueva* principalmente es la gracia misma del Espíritu Santo, que se da a los fieles por la fe en Cristo” (*Sm. Th.*, I-II q. 106, a. 1, corpus). Es principalmente *interior* (*Sh. Th.*, I-II q. 106, a. 1-2), ley infusa y obra a modo de *instinto de la gracia* (I-II, q. 108, a. 1, ad. 2); *secundariamente* es *exterior* y *ley escrita*, pues necesita algunos elementos, pero cuantos menos mejor, parece insinuar el Aquinate: algunas *verdades* que creer, resumidas en el Credo; siete signos sensibles (externos) - *Sacramentos*-, instituidos por Cristo, para comunicarnos eficazmente la gracia invisible e interior (I-II q. 108 a. 1); y algunas *normas* morales -resumidas en el Decálogo bajo la plenitud del mandamiento nuevo del amor-. Por consiguiente que un prelado no se empeñe en multiplicarse por dar leyes, porque si la ley antigua se explicitó en *numerosos* preceptos para aplicar mejor el Decálogo a las situaciones del Pueblo y eran pocas las determinaciones que dejaba a la libertad de los hombres, en cambio la Ley Nueva es breve (se resume en el mandamiento doble del amor) (*Sm. Th.*, I-II, q. 108, a. 1), y deja al *Espíritu Santo* -su protagonista principal- que sea quien conduzca con docilidad al cristiano a través de sus Dones, inspiraciones y mociones. La razón que da el Aquinate causa sorpresa: porque toda ley, inclusive “*la letra del Evangelio mataría, si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana*” (*Sm. Th.*, I-II, q. 106, a. 2), pues -como dice el Apóstol- “*la letra mata, pero el Espíritu da vida*” (II Cor. 3, 6).

Los *Dones* del Espíritu Santo son siete (cf. Is. 11, 2-3): Sabiduría, Entendimiento, Consejo, Fortaleza, Ciencia, Piedad y Temor de Dios. Ellos también son hábitos electivos, superiores, pero análogos a las virtudes teologales y, a su vez, a las virtudes naturales. Se distinguen por dos características fundamentales en la nueva predisposición del sujeto cristiano para la acción; la primera es que el *protagonista* es el Espíritu Santo, no el hombre, una criatura. Mediante las virtudes teologales el cristiano adquiere gratuitamente una disponibilidad permanente para que el sujeto se adapte a la vida teologal en Cristo. Con todo sigue siendo un hombre que se adapta a obrar filialmente en el Hijo. Mientras

que a través de los Dones es el Espíritu Santo quien adapta al sujeto para que el Espíritu Santo -no el hombre- sea el verdadero protagonista y agente principal, de tal forma que el sujeto se limite a secundar con docilidad sus inspiraciones y mociones (CCE 1830-1831), a modo de *instinto espiritual*³⁵ .

La *segunda* característica es que el Espíritu Santo concede al sujeto una capacidad nueva para un *obrar sobre-humano*, en un estilo que podemos denominar predominantemente con eficacia divina: “hágase la luz, y la luz se hizo” (Gn. 1,3); “yo te perdono los pecados”, y quedan perdonados; “levántate y anda”, y el paralítico recupera la movilidad (Lc. 5, 17-26). Siendo los Dones del Espíritu Santo hábitos superiores, en sí mismos, a las virtudes -incluidas las teologales-, sin embargo los Dones perfeccionan a las virtudes, no al revés. No representan otro tipo de virtud distinto, sino su última configuración, por *integración*, de nuevo. La razón se intuye: el cristiano, aun siendo instrumento dócil al Espíritu Santo, sin embargo nunca deja de ser criatura, un ser humano; ni puede abandonar su forma propiamente humana de obrar. Por último los Dones del Espíritu no son una ocurrencia tardía; están implícitos desde el momento en que descubrimos que la raíz de la virtud es el amor³⁶ .

Tomás de Aquino relaciona los Dones con las virtudes naturales y teologales en la estructuración moral del sujeto cristiano. La *caridad* teologal está vinculada con el *Don de Sabiduría*, participación anticipada de la visión matutina de los ángeles -con la cual contemplan las cosas cómo están en Dios-, y desde aquí, lo juzgan todo -con su mirada vespertina-. Los hombres, en la visión beatífica, mediante la luz de la gloria experimentarán en plenitud un “amor sapiente” o “una sabiduría amante”. Pero esta experiencia no podemos relegarla al cielo, sino que ya en la tierra, el ser humano es capaz de *saborear anticipadamente* -don de *Sabiduría*- el amor de Dios; “sabiduría” proviene precisamente de “saborear”. No nos comemos la tarta del cielo -cierto-, pero tampoco nos quedamos fuera en el escaparate, sino que entramos en la pastelería y la pregustamos anticipadamente -al menos con el dedo-.

Mediante el don de Sabiduría el Espíritu Santo hace partícipe al cristiano de un conocimiento por cierta *connaturalidad* sobrenatural con las cosas divinas en su Causa suprema, para, a su vez y de forma secundaria, juzgar rectamente de todo. Sin embargo

³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

³⁶ Cf. Paul J. WADELL, *op. cit.*, p. 233.

el Don de Sabiduría no regula directamente la acción humana; por eso el cristiano necesita del Don de Consejo, que, a su vez, perfecciona a la virtud de la *prudencia* -“ministra de la Sabiduría”- para que sea buena consejera suya y lo guíe en su acción práctica.

La *fe* es perfeccionada por los Dones de *Entendimiento*, el de *Ciencia* y el Don de *Consejo* -que, a su vez, se refiere de nuevo a la *virtud de la prudencia*-. Así como el entendimiento natural capacita a la mente humana para comprender los primeros principios de la razón, así -análogamente- el Don de *Entendimiento*, mediante un conocimiento divino, por *connaturalidad* espiritual y mística en la razón práctica, ayuda al sujeto a profundizar, con luz sobrenatural, en las verdades contenidas en los artículos de la fe teologal, sin anular cierta oscuridad de quien cree en aquello que todavía no ve. A su vez, el Don de *Ciencia* es hábito del Espíritu que mueve al sujeto, no con una luz directa, sino a través de una experiencia por *connaturalidad afectiva* con la verdad, mediante la cual puede aprehender sobrenaturalmente las realidades *creadas* sobre las que juzga, y de ahí, remontarse al conocimiento de Dios; y, a su vez, desde aquí, en perspectiva descendente, juzga con verdad sobre los bienes creados. De esta forma el don de Ciencia escruta la composición de un determinado artículo de fe y la analogía con otros misterios (“*nexo mysteriorum*”), pero siempre a partir de las causas *creadas*.

La *esperanza* teologal es perfeccionada mediante el Don del *Temor de Dios*, pero un *temor filial* -no servil-, por el cual tememos ofender a Dios, que propiamente es más amor que temor: “cuando Cristo se manifestó a los mortales, apareció como un niño pequeño, más amable que terrible. Puesto que vino a salvar y no a juzgar, prefirió la vía de incitarnos al amor en vez de infundir terror”³⁷. Así mismo el don de *Fortaleza* perfecciona cualitativamente a la virtud de la fortaleza en su lucha por superar los miedos al mal. Finalmente, el Don de *Piedad* filial es la realización plena de aquella gratitud justa con que la cual nos sentimos hijos agradecidos de nuestros padres naturales. Esta misma experiencia, propia de uno de los actos puramente internos de la virtud de la religión, perfeccionada por el Don de *Piedad* filial, es la que el cristiano experimenta con este Don respecto a Dios, su Padre celestial, participación de la piedad filial de Jesucristo.

Junto a los Dones hemos de mencionar a los *frutos* del Espíritu Santo (CCE 1832). San Pablo afirma que cada obra buena, realizada por todo ser humano, es un *fruto* del Espíritu Santo (Gal. 5, 22). De ahí que el hombre necesite una *gracia actual* o puntual -

³⁷ GUERICO DE IGNY, *Sermón primero para la Navidad*.

una inspiración intelectual y una moción afectiva- para realizar cada acto bueno. La Iglesia ha definido que no todo lo que hace el pecador -sin la caridad- es pecado (Dz. 817; 1025; 1027); es decir, que el pecador, aunque suene la flauta por casualidad -su acierto sea más casual que habitual-, puede hacer actos en sí mismos buenos (por su objeto), “ordenables” al fin último del hombre, aunque le falte su ordenación efectiva, mediante la gracia santificante y la caridad teologal³⁸. En este caso, su obra buena está precedida por una gracia actual del Espíritu Santo.

Si miramos hacia atrás en el camino recorrido, partíamos de la sensibilidad actual con el mundo de las pasiones naturales, integradas por las virtudes naturales; hemos llegado a la docilidad del sujeto cristiano a los Dones, inspiraciones intelectivas y mociones afectivas del Espíritu Santo, que elevan e integran las facultades sobrenaturales de las virtudes teologales. Una vez más comprobamos las posibilidades del Creador y del Redentor para educar en el discernimiento moral del hombre, si se deja guiar con docilidad en este camino pedagógico de integración virtuosa.

F. RAZÓN PRÁCTICA: RACIONALIDAD TÉCNICA Y LÓGICA ÉTICA.

Razón y voluntad son las dos facultades superiores en el ser humano, comunes al mundo de las personas. La razón humana constituye una única facultad, pero con *dos funciones*: la función *especulativa* y la función *práctica*. En su función especulativa la razón estudia las cosas en sí mismas, tal y como hace la ciencia. Por ejemplo, un alumno de arquitectura ha de estudiar en la universidad dibujo lineal, cálculo matemático y resistencia de materiales. En el campo moral difícilmente cumpliremos los mandamientos o cuáles son las virtudes si no lo aprendemos en catequesis. Se trata de un conocimiento en campo todavía *especulativo* de la *ciencia moral*. Sin embargo, la razón se hace *práctica* por aplicación, es decir, para ayuda del sujeto en la acción, guiándole en su comportamiento y en sus elecciones. A su vez la función práctica de la razón se subdivide en dos campos diferentes, a la luz de lo que se ha denominado la *lógica técnica* y la

³⁸ Cf. Carlo CAFFARRA, *Vida en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1988, p. 168-169. Pío V condenó uno de los errores de Miguel de Bayo (n. 25): “Todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos son vicios” (Dz. 1025). Por ejemplo, aun en el caso impropio e hipotético, en que los dos contrayentes acudieran al sacramento del matrimonio sin estado de gracia santificante, no recibirán aumento de esta gracia común, ni tampoco la caridad conyugal, junto a las demás virtudes de Cristo -gracia habitual-; pero sí recibirán al menos el compromiso eficaz de Cristo en ir dándoles las gracias actuales que necesitarán a lo largo de su vida para ir viviendo sus tareas matrimoniales y familiares. Sólo que en este caso, el beneficiario son los otros -el cónyuge e hijos- y no directamente ellos (cf. Dionigi TETTAMANZI, *La famiglia, via della Chiesa*, Ed. Massimo, Milano 1991, p. 110).

*racionalidad ética*³⁹ . Para entender la lógica o racionalidad técnica, sigamos con el ejemplo del arquitecto, que consiste en que, una vez terminada su carrera, ha de aplicar todos los conocimientos especulativos para diseñar y construir un edificio en este terreno con sus características concretas de inclinación y de firmeza; nos encontramos ya en el campo *práctico* de la razón. La lógica técnica exige emplear toda la imaginación posible en el arquitecto para inventar el proyecto sobre este edificio. El criterio objetivo fundamental es el de eficacia técnica, consiguiendo los máximos resultados posibles con el mínimo esfuerzo, mediante el criterio de eficacia y del mal menor (o del “bien posible y mejor”). La relación que se establece entre el arquitecto y la obra a realizar -este edificio- es casi de absoluto dominio; hasta tal punto que, si no me satisface, puedo retocar y hasta romper este proyecto y sustituirlo por otro. Este tipo de acción se centra y luce en el resultado conseguido, hasta tal punto que podremos exclamar: ¡que buen arquitecto es -no qué buena persona-! Es un tipo de obrar “transeúnte” que queda plasmado en el edificio bien construido, con un obrar de “tercera persona”, según una lógica tecnológica, al aplicar los conocimientos científicos y técnicos al obrar humano de producción. El hombre actual siente admiración y atracción por este tipo de lógica, que está acostumbrado a emplear en su vida diaria.

Mientras que en la función práctica de la razón en el *campo ético*, propio de las virtudes, no cabe este tipo de lógica; precisamente la suplantación indebida de la lógica ética por la racionalidad tecnológica ha supuesto una grave confusión; además en la *lógica ética*, desde el principio, por tratarse del *campo práctico* de la razón humana, interviene toda la estructura apetitiva-volitiva del ser humano, es decir, la razón práctica (la razón y la voluntad), con el resto de facultades operativas del sujeto -pulsiones y pasiones-, reguladas por la *virtud de la prudencia*. En esta lógica, el proyecto ya está inventado, al inscribirlo el Creador en la naturaleza humana, conocida por nuestra razón -Ley moral natural-, a través de la mediación de la conciencia y por la fe, según un conocimiento práctico por connaturalidad: en la medida que tenemos experiencia de ello se comprende; lo cual supone en el sujeto cierta resistencia inicial porque son verdades que comprometen su vida. Además, el criterio referencial objetivo en la racionalidad virtuosa es de adecuación a la verdad conocida -aquí no vale la lógica de eficacia, ni el principio del mal

³⁹ Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, n. 38-41; cf. Carlo CAFFARRA, *Ratio techica, ratio ethica* en *Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia*, año V, n. 1 (1989), p. 129-146; Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, en: VARIOS "Enseñame tus caminos para que siga en tu Verdad", Edicep, Valencia 1993, pp. 179-181.

menor (HV 14 c)-. La relación que se establece entre el sujeto y la obra buena que puede realizar es de absoluto respeto -no de un dominio absoluto o casi absoluto- ante la verdad conocida. Este tipo de acción es un obrar *inmanente*, pues hace bueno no solo lo que hace, sino sobre todo al que lo hace, según el papel de las virtudes. Además, en la lógica ética o virtuosa de la razón práctica es preciso distinguir dos grados sucesivos: el *juicio de conciencia* y el *juicio de libre arbitrio*, tal y como vemos a continuación.

G. LA CONCIENCIA MORAL Y EL DISCERNIMIENTO ÉTICO.

Una de las dificultades de la moral actual consiste en identificar y confundir indebidamente el papel de la conciencia moral y el del discernimiento ético en el momento de la elección. Según algunos teólogos, basándose en un pretendido progreso que se ha dado recientemente desde la Encíclica *Humanae vitae*, de Pablo VI, a la Exhortación postsinodal *Amoris laetitia* (AL 37; 306-308), del Papa Francisco, abogan por un concepto de conciencia como aplicación hermenéutica o interpretativa del valor simbólico, escondido en toda norma moral -sin distinguir entre formulación negativa o positiva de la misma-, en orden al juicio práctico del sujeto sobre el “bien posible” y mejor, a elegir en cada situación y circunstancias⁴⁰.

⁴⁰ Cf. Vincenzo PAGLIA (cord.), *Etica Teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide prtiche. Atti del Seminario di studio promosso dalla Pontificia Accademia per la vita*, Libreria Editriche Vaticana 2022, n. 103 (p. 153-154); n. 128-130 (p. 193-195); p. 323; n. 172 (p. 304-305): “172. A la luz de esta alianza generadora, que expresa amor y responsabilidad, se comprende la instancia irrenunciable, escrita en las fórmulas expresadas por *Humanae vitae* 10-14. La *norma* envía siempre a un bien que la precede y supera. Su verdad no es reducible al enunciado literal, puesto que, mientras designa un imperativo moral, envía y testimonia a la experiencia de un bien que se nos notifica para ser querido. La verdad de la norma, incluso de la *Humanae vitae*, contiene más aspectos: ella envía más allá de la *observancia literal* de una ley y de una ley que sería puramente física, pidiendo que los esposos unan el misterio de la generación con su respuesta a tal don. La responsabilidad en la generación requiere un *discernimiento práctico* que no puede coincidir con la aplicación automática y la observancia material de una norma, como es evidente en la práctica misma de los métodos naturales. En efecto hay condiciones y circunstancias en las cuales sería irresponsable la elección de procrear, tal y como el magisterio eclesial mismo reconoce, precisamente al admitir los métodos naturales. Por esto, tal y como suceden en estos métodos, hay situaciones en las cuales los dos esposos, que han decidido y decidirán acoger a los hijos, pueden realizar un *sabio discernimiento* en el caso concreto, que, sin contradecir su apertura a la vida, en aquel momento no la prevean. La *elección sabia* será realizada al valorar oportunamente *todas* las técnicas posibles respecto a su situación específica y excluyendo obviamente los abortivos. Esta elección está lejos de la mentalidad contraceptiva y antinatalista, criticada justamente por *Humanae Vitae* y por *Familiaris Consortio*. En la perspectiva que hemos dibujado se supera así la alternativa entre métodos naturales y artificiales: la cuestión fundamental se juega entre las formas *concretamente posibles* de una responsabilidad, generosa y comprometida, respecto al don del generar”. En el número 173, p. 305, también se plantea la aceptación de la fecundación *in vitro* homóloga, en la cual se excluye toda donación de gametos que no sean exclusivamente los de los dos esposos. Tal y como hemos afirmado es preciso distinguir el papel de la razón práctica en las normas morales, en su formulación positiva (HV 11), que admite un discernimiento prudente mayor sobre el valor a promover, que en las normas morales en su formulación negativa (HV 14 b), en

A nuestro parecer, la *clave* estriba en determinar con exactitud y sin confusión estos dos juicios complementarios, que se dan sucesivamente en el campo de la razón práctica, moderados por la virtud de la prudencia: el *juicio de conciencia* y el *juicio de libre arbitrio*. En segundo lugar, es preciso distinguir el papel de la conciencia moral, mediadora imprescindible entre las normas y la realización de los actos voluntarios, en su formulación *negativa*, que no admiten excepción -obligan *semper et pro semper*-, y, por otra parte, en su formulación *positiva*, que obligan siempre, pero no en todos los casos. Cuando la conciencia humana se encuentra ante una norma moral, en su formulación *negativa*, que indica el mínimo que jamás puede ser querido deliberadamente para cualquier circunstancia y motivaciones añadidas (existencia de actos intrínsecamente ilícitos), cabe poco más en el sujeto que reconocer que él se encuentra ante dicho caso y acatar la norma moral; en esto consiste inicialmente el *acto prudente*. Mientras que cuando se encuentra ante una norma moral, en su formulación *positiva*, de máximos, más imprecisa y amplia, que indica y fomenta el bien o *valor* que subyace, la razón práctica admite un más y un menos en su ejercicio *prudente*, en orden a discernir cuál es la voluntad de Dios para él, en su situación.

1. El “sagrario” de nuestra conciencia.

La *dignidad moral* de la conciencia proviene de su vinculación a la verdad, más aún, a la Verdad plena sobre el hombre, que es Jesucristo (VS 53; 64), “Ley viviente y Personal” (VS 15), a quien debe imitar todo discípulo suyo⁴¹. La Encíclica *Veritatis Splendor* insiste con firmeza en incluir entre la ley de Dios y la libertad humana la *mediación* imprescindible de la conciencia moral -el hombre interior o corazón bíblico- (VS 54). Por eso la conciencia es *norma próxima y última, pero no única, ni suprema*, para la acción del sujeto.

donde el discernimiento prudente consiste en aperebirse que el sujeto está en dicha situación y que le obliga sin excepción. Además el Concilio Vaticano II distingue dos momentos diferentes -sin confusión- en la paternidad responsable: ética de la decisión (GS 50), en la cual los dos esposos, en conciencia y ante Dios interpretan la Voluntad de Dios, quien habla también ante las circunstancias, sobre el número de hijos, que atañe más directamente al juicio de conciencia moral -recta intención en base a las circunstancias-, y la ética de la ejecución (GS 51), o de los medios a emplear (en virtud de su *objeto ético*) -tanto si se ha de tener o no un nuevo hijo-, que se refiere más directamente al *juicio de elección*, y que se determina explícitamente en la doble formulación -positiva y negativa- de la norma moral de la Encíclica *Humanae vitae* (HV 11; HV 14).

⁴¹ Cf. Livio MELINA, “Conciencia y verdad en la Encíclica *Veritatis Splendor*”, en: Gerardo DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, BAC Madrid 2002, p. 623-625; cf. Alfonso FERNÁNDEZ BENITO, “La conciencia moral” en: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La novedad de la vida en Cristo. Moral fundamental*, vol. 19/05, Colección *Sapientia Amoris*, Edice, Madrid 2022, p. 115-138.

En *primer* lugar, la *manualística postridentina* concebía a la conciencia moral como una mera aplicación lógica (pasiva) de la ciencia ética *especulativa* al acto, con el olvido de que nos encontramos ya en el campo de la razón práctica. Hasta el siglo XX se presentaba un combate a muerte: el peso de la ley contra la conciencia. Hubo épocas en que triunfó el primero -la *ley*- (su máxima expresión fue el rigorismo jansenista); pero hubo otras más recientes en donde ha prevalecido la *libertad* absoluta de conciencia. Era preciso superar este planteamiento erróneo. El Concilio Vaticano II supuso una profunda *renovación*, con un cambio de rumbo, gracias a una cita indirecta de Pío XII⁴² : la conciencia constituye el núcleo más íntimo y secreto -el *sagrario*- del hombre; en el cual el hombre, no a solas, sino a solas con Dios, escucha su voz que resuena en su interior, comunicándole cuál es su voluntad respecto a él. Se subrayaba así la dimensión profundamente *religiosa y responsorial* de la conciencia, de inspiración agustiniana:

“En lo más profundo de su *conciencia* el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una *ley escrita en su corazón*, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente (Rom 2, 14-16)... Es la *conciencia* la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo” (GS 16; VS 54).

En *segundo* lugar, conviene realizar un *discernimiento crítico sobre algunas tendencias* actuales. La primera consiste en una *concepción “autónoma”* de la conciencia, en la cual se deja al arbitrio de la conciencia la decisión *creativa* de lo que es bueno o malo (VS 32); verdad y rectitud de conciencia se confunden; por eso la conciencia nunca puede equivocarse. Para esta tendencia, el único pecado es obrar contra conciencia (Abelardo⁴³). La *segunda* promueve la *libertad absoluta de la conciencia sobre la naturaleza humana* (VS 55; 46-50). La naturaleza del ser humano solo indica inclinaciones *genéricas* que la persona *determina* según su proyecto, mediante *decisiones* de conciencia. La *tercera* tendencia fue la conciencia moral *situacionista*, en la cual las normas universales son puramente *especulativas*; mientras que la conciencia determina la verdad *práctica* a seguir (*soluciones pastorales*), en conformidad con la recta intención y circunstancias (VS 56). Un comportamiento objetivamente malo puede ser

⁴² Pío XII, *Discurso radiofónico*, 23 marzo 1952: AAS (1952) 270-278.

⁴³ Cf. Pedro ABELARDO, *Scito te ipsum seu Ethica XIII* (PL 178, col. 653 C).

subjetivamente defendible en conciencia (interpretación forzada *del Caso Washington*; 1976). La *cuarta* tendencia es la conciencia moral en el *teleologismo* moderno (*consecuencialismo y proporcionalismo*) con dos niveles comunicados entre sí: a nivel *trascendental* -respecto a su relación con Dios- la conciencia se juega la *bondad* o malicia; mientras que a nivel *categorial* -obrar intramundano- se juega solo la *rectitud* o equivocación -por fallo de cálculo-, en base a las circunstancias y ponderación de bienes pre-morales (consecuencias posibles) ante las diversas posibilidades de elección; puesto que el nivel categorial no influye de forma decisiva en la bondad del sujeto -según esta concepción-, al ser una decisión con mero error de cálculo, puede ocurrir que tal decisión se incorrecta pero, al mismo tiempo, buena. Ante semejante panorama llegamos a una alternativa: “una de dos, o la conciencia proviene del bien y la conciencia es conciencia del bien, o el bien procede de la conciencia y es el bien de la conciencia”⁴⁴, por el mero hecho de ser recta; no por esta afianzada en la verdad (VS 60).

En *tercer* lugar, si queremos evitar todos estos escollos en la relación entre *verdad* y *conciencia* hemos de tener en cuenta *tres dimensiones* constitutivas de la misma. La *primera* es la relación entre *inmanencia* y *trascendencia*, en seguimiento de la visión agustiniana sobre el *hombre interior* que busca la verdad, pero que le *trasciende* -*trascendere te ipsum*-; la conciencia ha de venerar a la Verdad, más que *disertar* sobre ella⁴⁵; la conciencia no es “creadora” de la verdad -por eso, en la concepción creativa de la conciencia se prefiere hablar de *decisiones*-, sino que participa de esta chispa de la verdad -mediante *juicios*-. La *segunda* dimensión imprescindible es el carácter *práctico* de la verdad moral y del *conocimiento por connaturalidad* que posibilitan y fomentan las virtudes, es decir, nos movemos en el campo del conocimiento práctico; el amor es nueva fuente transformante de conocimiento (VS 64): la conciencia, más que *conocer* la verdad, la *re-conoce* y por eso siente su naturaleza *obligatoria*. La *tercera* dimensión de la conciencia es la *apertura a la comunión*; aun siendo personal e intransferible, el término conciencia proviene de “*cum-scientia*”, que indica la comunión con otros que poseen el mismo conocimiento experiencial del bien; la comunión en la verdad hace amigos a los virtuosos (es transformante)⁴⁶.

⁴⁴ Carlo CAFFARRA, *La Chiesa e l'ordine morale: L'Osservatore Romano*, 16 de Enero 1976.

⁴⁵ Cf. John Henry NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878, p. 357.

⁴⁶ Cf. Livio MELINA, *op. cit.*, p. 636-639.

2. Naturaleza de la conciencia moral y su división.

Llegamos así a la *naturaleza de la conciencia moral*. La conciencia moral tiene dos funciones complementarias (Rm. 2, 14-15; VS 57-59): ser *testigo* de la Verdad sobre el hombre pleno (el “Hijo del hombre”), que resuena en el sagrario de su conciencia, a solas con Dios; y, segunda, ser *juez* de nuestros actos -juzga la bondad o malicia de nuestros actos-, aprobándolos o desaprobándolos. Estas dos funciones se hacen eco de la distinción clásica entre conciencia *habitual* (el hábito de los primeros principios éticos, a partir del cual se origina el conocimiento ético de la Ley moral natural: *sindéresis*, *syneidesis* o *sintéresis*); y la conciencia *actual* (*conscientia*). La razón práctica del ser humano es capaz de diversas funciones; no sólo elabora *conceptos* (definición de actos humanos en virtud de su objeto ético), sino que también hace *juicios* que, a nivel lógico, consiste en afirmar una cosa respecto a otra. La conciencia moral es un juicio de la razón práctica que *juzga* la bondad o malicia de nuestros actos ya realizados -conciencia *consecuente*-, y los aprueba o rechaza, los que estamos realizando -conciencia *concomitante*-, o los que vamos a realizar (VS 59), aquí y ahora -conciencia *antecedente*-

En la manualística se concebía a la conciencia como una *aplicación*; se trata de la aplicación de la ley objetiva a un caso particular, en situación y circunstancias concretas, mediante un juicio moral; pero no de un *mero* silogismo lógico, ni automático. Es preciso articular correctamente conciencia, verdad y libertad, para salvar la mediación imprescindible del papel de la conciencia entre norma y libertad del sujeto; en seguimiento del principio agustiniano, podríamos formularlo: *in necessariis, veritas; in dubiis, libertas; in omnibus, conscientia*. Además, hablar de *ley natural* y de *conciencia moral* en su función hermenéutica de la misma, son dos cuestiones relacionadas. El conocimiento de la ley natural en sus primeros principios constituye el origen de la articulación de la estructuración moral del sujeto y de su conciencia. En el fondo la conciencia consiste en un juicio práctico de conocimiento *doble*: en *universal* -sabe que esto es bueno en sí mismo y para *todos*- y en *dicha situación* -sabe que es *conveniente* para mí, en mis circunstancias y situación concreta- (*Sm. Th.*, I-II q. 9, a. 2); por eso debo o no hacerlo (VS 52; 67; 71).

Si importante es precisar la naturaleza de la conciencia, también lo es su *división*. La conciencia puede ser *cierta* o *dudosa*; nunca se puede obrar con conciencia dudosa -riesgo de ofender a Dios-: o nos abstenemos de actuar, si podemos; o hemos de salir previamente de dicha duda, si hemos de actuar. Los *sistemas éticos* -probabilismo,

equiprobabilismo, probabiliorismo, tuciorismo o rigorismo jansenista- se inventaron a partir del siglo XVI para seguir una opinión moral no aclarada por el Magisterio eclesial, defendidas según el parecer de diferentes Universidades, para intentar salir de las dudas de conciencia. La *segunda* división consiste en que la conciencia puede ser *recta* (si obra en conformidad al juicio de su conciencia: coherencia formal) o *incorrecta* (torcida), en caso contrario. Sin embargo, la *principal división* de la conciencia es si es *verdadera o errónea*. La dignidad de la conciencia moral no le viene tanto de ser recta (coherencia formal con ella misma en su juicio moral), cuanto de estar afianzada en la *verdad*; sólo la verdad nos capacita para ser libres (Jn. 8, 32) y así también lo quiso fundamentar el Concilio.

Resulta paradójico que *Tomás de Aquino* redujera su estudio sobre el papel de la conciencia a tan solo dos artículos, ni siquiera a dos cuestiones. Podría parecer un fallo en el Aquinate; sin embargo, no es así. Él determina con precisión cuál es el papel de la conciencia en la articulación ética del sujeto y le da la importancia que debe. El Aquinate estudia los cuatro casos más importantes, que anticipamos de forma esquemática:

A. Conciencia *verdadera*.

1º. Si no la sigo, hago mal. Ejemplo: mi conciencia me dice que he de asistir a misa el Domingo. 2º. Si la sigo, hago bien. B. Conciencia *errónea*.

3º. Si no la sigo, hago mal. Ejemplo: creo que es Domingo, pero hoy es lunes (*error de hecho*).

4º. Si la sigo, distingue -pero cambia de ejemplo-:

a) conciencia *culpablemente* errónea: hago mal. Ejemplo: desconozco que el adulterio es malo (*error de derecho*).

b) conciencia *inculpablemente* errónea: hago mal, pero no se me imputa. Ejemplo: me confundo involuntariamente de mujer y realizo el acto conyugal con otra diferente -algo improbable- (*error de hecho*).

Veamos el caso de la voluntad que no sigue el juicio erróneo de su conciencia (*caso 3º*)⁴⁷. La respuesta de Tomás es tajante y original en la teología medieval, diferenciándose de la escuela franciscana -que se multiplicaba en distinciones- e incluso mostrando mayor firmeza que su propio maestro, san Alberto Magno. La voluntad que no sigue el juicio erróneo de la conciencia es *siempre* mala, tanto si está en la verdad como en el error. Santo Tomás utiliza el adverbio “*semper*” y “*simpliciter*”, sin paliativos, calificando duramente de “irracionales” a quienes defiendan lo contrario (*Sm. Th.*, I-II, q. 19, a. 5, *corpus*). La razón fundamental es que Dios no tiene otro cauce para hacer conocer su Voluntad al sujeto, sino siempre a través de la mediación del juicio práctico de conciencia. En esto se fundamenta la *objeción de conciencia* y el *derecho de libertad religiosa*, según el cual nadie puede impedir por la fuerza que alguien actúe conforme a su conciencia (*recta*), ni puede obligarle coercitivamente a que actúe contra ella.

A la luz de una afirmación tan rotunda -actuar en contra del dictamen de nuestra conciencia, sea verdadera o errónea, *siempre* es malo (Abelardo)-, podríamos concluir entonces que, cuando el sujeto actúa conforme a un juicio erróneo de conciencia moral, haría sencillamente el bien⁴⁸. Nada más lejos en su respuesta. Si seguimos el dictamen verdadero de nuestra conciencia moral, efectivamente hacemos bien (*caso 2º*). Pero, en el caso en que sigamos un dictamen erróneo (*caso 4º*), santo Tomás *distingue* si el error en el cual ha caído la conciencia es moralmente imputable (*culpable o vencible*) o no al sujeto (*inculpable o invencible*). Si el error es culpable e imputable al sujeto mismo (*conciencia venciblemente errónea*) -por ejemplo, sostener que el adulterio no es malo; algo que pertenece a los primeros estadios de la ley moral natural-; entonces la voluntad que actúa con conciencia culpablemente errónea es *mala* (*caso 4º a*). En cambio si el error no es culpable (*conciencia inculpablemente errónea*), la voluntad sigue siendo *mala*, el individuo no realiza el bien, ni, por tanto, contribuye a la auto-realización de su personalidad moral; pero está *excusado*; por esto *no será condenado* (*caso 4º b*)⁴⁹. Resulta curioso el ejemplo puesto por el Aquinate en este último caso -algo improbable-; se trata de un *error de hecho* en el acto conyugal, al confundir un esposo en la vida íntima matrimonial a su esposa con otra mujer distinta; en este último caso no podemos

⁴⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 19 a. 5: si la voluntad en desacuerdo con la razón errónea es mala; *De Veritate* q. 17, a. 4.

⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q. 19, a. 6: si la voluntad conforme con la razón errónea es buena.

⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 19, a. 6, *corpus*.

concluir que el sujeto hace bien, sino el *mal* -aun cuando no se le *impute accidentalmente*. Es la diferencia entre fuentes de *moralidad* -objeto, fin y circunstancias- y fuentes de *imputabilidad* -materia grave o leve; conocimiento suficiente y deliberado consentimiento- (CCE 1857). De esta forma si la cuestión anterior se resumía en saber si la conciencia errónea *obliga* (*Sm. Th.*, I-II, q. 19, a. 5), la presente equivale a preguntarse si la conciencia errónea excusa (*Sm. Th.*, I-II, q. 19. a. 6).

No todo pecado que, por su materia sea grave -por ejemplo, los pecados de lujuria (6º Precepto)-, es siempre pecado mortal, pues puede haber factores que disminuyan e incluso anulen el conocimiento suficiente del sujeto o el carácter deliberado del acto. Es la diferencia entre *fuentes de moralidad* -objeto, fin y circunstancias- y *fuentes de imputabilidad* -materia grave o leve; conocimiento suficiente y deliberado consentimiento-. El Catecismo lo recoge en dos números (CCE 1857; 2352), y a ellos se refería también *Amoris Laetitia* (AL 301-305): “Para emitir un juicio justo acerca de la responsabilidad moral de los sujetos y para orientar la acción pastoral, ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros *factores psíquicos o sociales que pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad moral*” (CCE 2352)⁵⁰.

⁵⁰ La Exhortación tiene una frase que ha supuesto la mayor polémica sobre la misma, susceptible de ser bien interpretada -si tenemos en cuenta lo afirmado con anterioridad sobre las *circunstancias atenuantes en la responsabilidad* del sujeto- (AL 301-304), pero también puede de ser tergiversada por posturas extremas (a favor o en contra de la Exhortación): “*A causa de los condicionamientos o factores atenuantes, es posible que, en medio de una situación objetiva de pecado -que no sea subjetivamente culpable o que no lo sea de modo pleno- se pueda vivir en gracia de Dios, se pueda amar, y también se pueda crecer en la vida de la gracia y la caridad, recibiendo la ayuda de la Iglesia*” (AL 305). Lo repito, parafraseándola: es posible que algunos divorciados vueltos a unir civilmente -por ejemplo-, aun viviendo una situación *objetiva* de estado de pecado *grave*, sin embargo, por los factores atenuantes respecto al *conocimiento suficiente -error de hecho-* o al *deliberado consentimiento*, no se les pueda imputar, al menos, como pecado *mortal*. Siguiendo el ejemplo del Aquinate (*Sm. Th.*, I-II, q. 19, a. 5), podría darse un caso de conciencia inculpablemente errónea, por un *error de hecho* (4º b), en el cual el sujeto no hace bien, pero no comete pecado mortal o incluso no comete pecado personal alguno, por error involuntario de hecho. Sin embargo, la frase de la Exhortación parece sugerir que los divorciados vueltos a unir pueden vivir en gracia en dicha situación y crecer en ella, recibiendo la ayuda de la Iglesia, y en la nota 351 de este número (AL 305) se añade que esta ayuda podría ser incluso mediante el recurso a los Sacramentos. En realidad, en tal caso, la ayuda sacramental solo sería posible si ellos desconocen que su situación no está involucrada dentro de este precepto fundamental de Ley moral natural -*un error de hecho*-, formulado por el Decálogo -ilicitud del adulterio en cuanto acto y mucho más en cuanto estado permanente-. Se trataría de un error de hecho; ya que un *error de derecho*, sobre el conocimiento de este Precepto de ley natural es muy difícil de sostener, puesto que Dios ha dotado muy bien al ser humano en el conocimiento práctico para discernir el bien del mal; es muy difícil que la conciencia no les remuerda en nada, aun cuando cada vez estamos asistiendo a una conciencia “increíblemente” errónea. Entonces el confesor debería enseñarles la verdad sobre su situación y ellos tendrían que hacer propósito de abstinencia absoluta en las relaciones sexuales de ahora en adelante, o bien marchar cada cual por su lado, que sería lo deseable (FC 84). En este caso la ayuda de la Iglesia llegaría incluso a la posibilidad de recibir la absolución sacramental de la Penitencia, porque hay propósito de enmienda suficiente de vivir como hermano y hermana, y de recibir la comunión Eucarística

Entonces, ¿cuándo somos *culpables* de un error en el juicio de conciencia moral? Son *tres* los capítulos principales: -primero- cuando haya habido *negligencia* en la búsqueda de la verdad, desconociendo algo que deberíamos saber; -segundo- cuando hay tal *obstinación, presunción, orgullo* en el hombre que le impide escuchar a alguien que le pueda guiar a la verdad; -tercero- cuando hay un *rechazo* de querer saber algo, porque nos dificultaría seguir obrando impunemente en el mal, prefiriendo seguir en la oscuridad del error antes que complicarnos la vida con la luz de la verdad -la “blasfemia contra el Espíritu”-. En resumen, el error es vencible “cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien, y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado” (GS 16)⁵¹.

Además, hemos de deducir *tres consecuencias inmediatas*: 1ª) “No juzguéis y no seréis juzgados”, es precepto del Señor. 2ª) La naturaleza de la obligatoriedad de la conciencia *en cuanto recta y verdadera* (se afianza en la verdad y hace el bien), no es la misma que simplemente en cuanto *recta* o en cuanto “conciencia” (no peca). 3ª) La *conciencia perpleja* -hagas lo que hagas, siempre pecas- es en realidad un caso de conciencia venciblemente errónea: por tanto, vuelve a la verdad mediante la conversión.

Desde Trento hasta el Vaticano II ha existido una preocupación, típica de la edad moderna, por la salvación del hombre, por no pecar mortalmente y por no condenarse. Sin embargo, tanto si soy culpable o no de dicho error de conciencia, persiste la obligación -sin prisa, pero sin pausa, también para los pastores- de salir del error y no conformarnos con un planteamiento minimalista de no pecar -no condenarnos-, sino de afianzar la conciencia en la verdad que nos hace libres y santos. Esta labor se realiza positivamente con la educación o formación progresiva de la conciencia moral.

en secreto y en discreto, para evitar peligro próximo de escándalo. El discernimiento pastoral debe ayudar a encontrar posibles caminos de respuesta a Dios en medio de los límites; no todo es blanco o negro; pero es urgente articular un camino de conversión gradual para que estas situaciones irregulares a nivel matrimonial lleguen a la plenitud del Evangelio (AL 305).

⁵¹ El desconocimiento de Cristo y de su Evangelio, los malos ejemplos recibidos, la esclavitud de las pasiones afectivas y pulsionales, una comprensión inexacta de la autonomía de la conciencia, el rechazo de la autoridad y del Magisterio de la Iglesia, la falta de conversión y de caridad, pueden conducir a desviaciones de la conciencia moral (cf. CCE 1792).

H. NATURALEZA DEL “JUICIO DE ELECCIÓN” Y LABOR DE LAS VIRTUDES.

Tomás de Aquino estudió el instante previo ante el cual el hombre elige misteriosamente e imprevisiblemente el bien o el mal, a través de lo que él denominó el *juicio de elección* -juicio que precede a la elección- o *juicio de libre arbitrio*. El *juicio* en el cual, en definitiva, consiste nuestra *conciencia* y el *juicio de elección* son dos grados diferentes y sucesivas de la razón práctica para ayuda del sujeto en el discernimiento ético. En definitiva, para santo Tomás de Aquino el *juicio de elección* consiste en una “*applicatio cognitionis ad affectionem*”⁵² -una aplicación del conocimiento a la *afección* humana-, es decir, un juicio en el cual intervienen, en grado máximo y decisivo, todas las facultades operativas del triple dinamismo del amor en el sujeto, sin olvidarnos de la influencia positiva o negativa, según el caso, de *pulsiones y pasiones* en el conocimiento práctico del sujeto, *integradas* -por las virtudes- o, en caso contrario, *desintegradas* -por los vicios-. Una vez más comprobamos la importancia del cuerpo y del corazón en la razón práctica, para *discernir* primero y *elegir*, después, el bien, regulado por la virtud de la prudencia.

En el *juicio de elección* o de libre arbitrio el sujeto analiza, en primer lugar, las diferentes posibilidades de actuación ante el juicio de su conciencia previo, que le dice lo que debe de hacer, aquí y ahora, mediante la elección prudente de un bien moral determinado (un fin); algo bueno y conveniente (*Sm. Th.*, I-II q. 9, a. 2). Ya dijimos que la *virtud de la prudencia, ministra de la Sabiduría*, que regula el discernimiento práctico, ayuda al sujeto a saber qué bienes elegir. En un segundo momento, *ordena los medios al fin* que se propone, es decir, elige los medios adecuados para realizar dicho bien, es decir, *cómo* alcanzarlo. Finalmente, el sujeto percibe una *preferencia* -pues en esto estriba la elección: preferir algo respecto a otro- por connaturalidad virtuosa que lo invita hacia la elección de dicho bien, antes que el mal, cueste lo que cueste y a la luz de su experiencia ética del pasado (virtudes o vicios; actos buenos o actos malos; según el caso).

Toda la estructuración moral del sujeto -incluidas las pulsiones y pasiones, integradas de forma habitual (por las virtudes) o desintegradas (por los vicios)- está presente en esta inclinación preferente que parece hasta animar *afectivamente* al sujeto.

⁵² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II q. 13, a. 1; q. 14, a.1; *Quest. Disputate de Veritate*, q. 17, a. 1, ad 4.

De ahí que las virtudes, necesariamente a través de la mediación de actos buenos, inclinan por connaturalidad y de forma habitual, al sujeto en esta preferencia o conveniencia hacia el bien moral (libertad de especificación), en toda circunstancia, pero *sin anular jamás la libertad* (libertad de ejercicio), a fin de que el sujeto esté predispuesto a elegir el bien (el acto bueno y virtuoso), antes que el mal, aun cuando la libertad humana en su ejercicio es siempre *imprevisible, por definición*.

Pero ¿cómo influyen las virtudes en la razón práctica del sujeto en este momento previo a la *electio*? Para comprender la preferencia o conveniencia habitual que el sujeto experimenta inmediatamente antes de la elección, pensamos que la clave de solución la encontramos en lo que el Aquinate denomina “*semejanza por connaturalidad*”. En la campo de las virtudes, aunque se trata de una preferencia poderosa y habitual al bien, sólo es posible que “*A*” (elegir lo bueno y conveniente) está *en potencia* de ser como “*B*” (en acto, al elegir efectivamente el bien y hacerse bueno el sujeto), en cuanto que “*A*” *tiende* por connaturalización estable hacia “*B*”⁵³ ; pero no porque “*A*” sea igual a “*B*”, mediante un paso automático, ya que el salto imprevisible de “*A*” a “*B*” depende exclusivamente de la libertad del sujeto a través de su voluntad -libertad de ejercicio-. Es *lo máximo* que el hombre puede alcanzar a través de la predisposición habitual de las virtudes. Además, puesto que nos movemos en el campo del conocimiento práctico de índole moral, el error en el *juicio de conciencia*, y sobre todo, en el *juicio de elección*, no se debe a la *incapacidad* racional en cuanto tal del sujeto, sino a las *interferencias* producidas por los pecados y por los vicios -que desintegran a las pulsiones y pasiones- en su razón práctica (razón y voluntad) -una mala vida-, hasta tal punto que pueden llegar paulatinamente a la “*ceguera mental*” (total) o “*ceguera de espíritu*”⁵⁴ .

Quizás quien mejor ha profundizado en el misterio de la libertad, en relación con la predisposición habitual de las virtudes en el juicio de elección, haya sido san Ignacio de Loyola. Al final de la segunda semana de Ejercicios, cuando el ejercitante ha de elegir estado de vida, una vez que el candidato ha sido purificado con la ascética y mística de las dos primeras semanas, y que está en situación de “santa indiferencia”, el “militante” ha de estar *dispuesto a preferir* imitar a Cristo pobre, virgen y obediente, que fue tenido por loco en la Cruz por parte de sus paisanos, si con ello imita de modo más perfecto a

⁵³ Cf. Carlo CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, Eiuinsa, Barcelona 2005, p. 74-75.

⁵⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 153 a. 5; *De Malo* q. 14, a. 4.

Cristo -si así es la voluntad del Señor-, para llegar a su vida resucitada⁵⁵. En realidad, esta *predisposición preferente* y habitual del ejercitante es fruto de las virtudes naturales y de una *connaturalidad sobrenatural* por la gracia y las virtudes teologales, perfeccionadas por los Dones del Espíritu Santo, pues a nadie le atrae la cruz en sí misma. En conclusión, las virtudes no tienen sólo una función ejecutiva, capacitando al sujeto en su voluntad para elegir lo que es *bueno y conveniente* para él en toda situación (segunda tarea); sino que también, previa y complementariamente -primera tarea-, tienen *relevancia epistemológica* habitual para discernimiento del bien.

I. LA FORMA CRISTIANA Y ECLESIAL DE LA CONCIENCIA.

La posibilidad del error persiste en el hombre redimido, no sólo por ser pecador y sus consecuencias -la triple concupiscencia: lujuria, avaricia, soberbia (I Jn. 2, 16-17)-, sino también por ser criatura, limitada. En seguimiento del pensamiento agustiniano, Paul Riccoeur afirmó que el hombre es *capaz y falible*⁵⁶, capaz de lo mejor, pero también falible porque existe la posibilidad de error. De ahí la obligación de *formar nuestra conciencia*: apropiarnos de la misma conciencia filial de Cristo, a través de la mediación de la Iglesia, es decir, que cada cristiano posea la conciencia de la Iglesia para cada época, expresada por el Magisterio y, complementariamente, en los santos.

1. Relación con la verdad en Cristo.

En Cristo la conciencia moral alcanza su forma definitiva⁵⁷. La verdad sobre el hombre es Jesucristo, el hombre pleno (VS 64). La Cristología es una antropología incoada, en el sentido, que lo que Jesucristo ha experimentado en su conciencia y discernimiento también todo ser humano está llamado a hacerlo suyo de forma progresiva. En nuestro caso, se trata de apropiarnos de la conciencia filial de Cristo en nuestras circunstancias históricas, diferentes a las suyas. En realidad, el momento originario de la conciencia cristiana es el acto de fe, mediante la cual el hombre acoge a Cristo como Verdad plena. El acto de la fe en Cristo es el juicio supremo de conciencia (la *elección*

⁵⁵ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n. 167, Madrid 1994, Ed. Edapor, 5ª ed., p. 45.

⁵⁶ Cf. Paul RICCOEUR, *Philosophie de la volonté, vol. II: finitude et culpabilité, 1. L'homme faliblie*, Aubier, Paris 1960, p. 101-161.

⁵⁷ Cf. Livio MELINA, *op. cit.*, p. 644-650.

fundamental de la fe), con contenido concreto, porque aceptar y adherirse a Cristo y a su evangelio, implica un cambio absoluto de vida.

De lo visto hasta el momento, hemos de concluir con rotundidad que la formación principal de la conciencia moral y para el discernimiento moral es *indirecta*, a través de la participación de las virtudes de Cristo en nosotros, dado que nos encontramos en el campo del conocimiento práctico, un conocimiento por connaturalidad ética⁵⁸. No obstante, tradicionalmente también se ha insistido en otros medios, más *directos*, pero menos decisivos, aunque necesarios: lectura de la Palabra de Dios, con capacidad ínsita de aplicación inmediata y directa a la vida, máxime si es asimilada por la oración; examen de conciencia; la confesión frecuente y la dirección espiritual; la asimilación personal del Magisterio de la Iglesia, avalado por el testimonio ejemplar de los santos (CCE 1785). Los *santos* son expresión *canónica* de la imitación de Cristo en su situación histórica; por eso, también son “*canon*” -medida- y modelo ejemplar de conciencia para los cristianos de todos los tiempos, en la medida que expresan la imitación proporcionada de Cristo en sus circunstancias históricas. Si Cristo actuó así en una situación, los santos hicieron lo propio en su situación diferente, y pueden iluminarnos ejemplarmente para imitar a Cristo en nuestras circunstancias, también diferentes, en tanto en cuanto ellos son imitadores de Cristo (I Cor. 11,1; Fil. 3, 17). En numerosas ocasiones los santos han dado testimonio heroico de fidelidad a su conciencia, sobre alguna verdad evangélica, a veces años antes que el Magisterio de la Iglesia se pronunciara al respecto. Hemos de recuperar el género narrativo de leer y ver la vida de los santos.

2. Apertura a la comunión en la Iglesia.

La formación de la conciencia moral es tarea individual, pero no solitaria. Recordemos una vez más que los cristianos forjan su conciencia moral, al compartirla con otros que poseen una conciencia similar. No estamos solos en dicha tarea; la Iglesia, madre y maestra, acompaña a sus fieles, pues la apropiación de la conciencia de Cristo hoy tiene como mediación ordinaria la “eclesialización” de la misma. La Iglesia es madre que engendra a sus hijos mediante la fe y el bautismo; que los genera en su seno, que les alimenta con la gracia de los sacramentos y que les enseña a vivir; es un tema muy querido para san Ildefonso de Toledo. La conciencia del cristiano posee “un lugar donde vivir”,

⁵⁸ Cf. José Luis GALÁN MUÑOZ, *Razón práctica y virtudes en el Comentario del cardenal Cayetano al Tratado de virtudes de la Summa Theologiae (I-II, qq. 55-57)*, Instituto Teológico san Ildefonso, Toledo 2016.

que genéticamente va configurado progresivamente su conciencia: “*Quien quiera vivir, tiene en donde vivir; tiene de donde vivir. Que se acerque, que crea, que se deje incorporar para ser vivificado. No rehúya la compañía de los miembros*”⁵⁹ .

La conciencia, sin la transmisión eclesial de la verdad, estaría asediada continuamente por el error; la transmisión eclesial, sin la conciencia, estaría incompleta, pues el papel del Magisterio no es otro que interiorizar la verdad revelada en cada discípulo de Cristo. La función del Magisterio no termina con la promulgación de las verdades sobre fe y costumbres, mediante normas morales que guíen a sus fieles. Necesitan la mediación de la conciencia moral de cada cristiano para que asimile interiormente dichas normas.

La Encíclica *Veritatis splendor* recurre a *dos imágenes eclesiológicas* para ilustrar la relación entre Iglesia y la formación de la conciencia moral: la Iglesia es *esposa* fiel de Cristo; pero también es *madre* nuestra (VS 95)⁶⁰ . La primera imagen sitúa a la Iglesia, *Esposa*, en relación inmediata y vertical con Jesucristo, el Esposo. La figura anticipada y plena realización de la Iglesia es Santa María, la Virgen de la *Anunciación*, totalmente dócil al Espíritu Santo (VS 120). San Ignacio de Loyola, en sus Ejercicios espirituales, define la actitud fundamental del hombre ante la Verdad con el término de *vergüenza*: “temor reverencial”, que es consciente de la grandeza de un don, cuya dignidad teme ofender. Surge aquí la primera indicación para la formación de la conciencia: la conciencia cristiana accede a la Verdad plena sobre el hombre que es Jesucristo, únicamente *en virtud de su comunión con la Iglesia*, en virtud de su interior “*forma mariana*” de dócil disponibilidad ante el Espíritu, *fiándose de su Esposo*. Es más, la Encíclica *Veritatis splendor* llega a afirmar que la forma mariana de la conciencia es el *secreto formativo* de la Iglesia, pues ella mira cada día con incansable amor a Cristo, su Esposo, plenamente consciente de que sólo en Él está la respuesta definitiva a la cuestión moral, singularmente ante los interrogantes nuevos de cada tiempo (VS 85). Pero la Iglesia es inseparablemente *madre* y maestra; por eso enseña autorizadamente y vela por sus hijos, para que suplan, con amor *filial*, lo que les falta a su amor *esponsal*, de forma semejante a como los padres suplen con su amor paterno y materno hacia los hijos lo que

⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *Comentario al Evangelio de san Juan*, XXVI, 13.

⁶⁰ Cf. Livio MELINA, “Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza morale cristiana”: *Antropotes* (1992), vol. 2, p. 182-197.

les falta a su amor esponsal. San Ignacio así lo recomienda en la regla decimotercera para el discernimiento, en sus Ejercicios Espirituales:

“Debemos siempre tener este principio para acertar en todo: *lo que yo veo blanco, creer que es negro* si la Iglesia jerárquica así lo determinara; creyendo que entre Cristo, nuestro Señor, Esposo, y la *Iglesia, su Esposa*, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salvación de nuestras almas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra santa *Madre Iglesia*”⁶¹.

John Henry Newman en su *Carta al Duque de Norfolk* afirmó: “Ciertamente, si me viera obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa -algo que no parece cosa muy probable-, brindaría, con mucho gusto, por el Papa. Pero primero por la conciencia; después por el Papa”. Confiemos en la conciencia moral de cada ser humano; verdad que pertenece al orden de la Creación, formada por las virtudes naturales y teologales, en aras del discernimiento prudente del sujeto. Brindemos por nuestra conciencia, brindemos también por el Papa Francisco.

⁶¹ IGNACIO DE LOYOLA, *Regla 13ª para el cristiano militante; Ejercicios Espirituales*, n. 365. *Fides et ratio* son los dos cauces principales y complementarios de conocimiento para el cristiano. Pero san Ignacio de Loyola, en esta regla para sentir con la Iglesia, afronta una “hipótesis límite”, en la cual plantea un posible conflicto entre dos niveles diferentes de las dos máximas infalibilidades: la de nuestros sentidos, cuya expresión más inmediata es la vista (“ver” blanco) -la certeza de la razón-; y la certeza superior del conocimiento por la fe (“creer” que es negro -aunque lo sigamos viendo blanco-). Nuestra conciencia ha de estar dispuesta a sacrificar su juicio propio, en algunas cuestiones difíciles al menos, y ceder ante la superioridad del conocimiento por la fe, fiándose de la Iglesia (cf. Gaston FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, vol. II: *Fondament - Peché - Orthodoxie*, París 1965). Este ejemplo (blanco / negro) fue tomado de Erasmo de Rotterdam, aunque Ignacio lo utiliza en un sentido de un posible conflicto real. Erasmo empleaba el negro y el blanco como símbolo de su condenación o inocencia, respecto a las acusaciones de un tal *Bedda*, ante el Papa reinante, amigo personal suyo: “lo blanco no será jamás negro, ni siquiera si el Papa lo define así, cosa que estoy seguro que no hará jamás”. En cambio, Ignacio toma la hipótesis de Erasmo para darle un sentido más comprometedor y real, empleando -no sin cierta ambigüedad- el verbo *determinar* con connotación de tiempo futuro, para llevar más al extremo el realismo de la hipótesis límite, no sólo sobre verdades pasadas o presentes, sino también de cara a nuevas enseñanzas del Magisterio en el futuro.

EL DISCERNIMIENTO ÉTICO-CRISTIANO SOBRE LA REALIDAD SOCIAL: VER, JUZGAR Y ACTUAR

THE ETHICAL-CHRISTIAN DISCERNMENT ON THE SOCIAL REALITY: SEE, JUDGE AND ACT

FERNANDO LÓPEZ RODRÍGUEZ

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales.

Doctor en Ingeniería Eléctrica, Electrónica y de Control.

Doctor en Filología.

fmfbla@gmail.com

RESUMEN:

El discernimiento ético cristiano sobre la realidad social: ver juzgar y actuar surgió como una metodología de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), en la consciencia de enfrentarse a decisiones para decidir, sabiamente con habilidad, entre varias opciones, sabiendo que Dios nos ayudará, aun siendo impulsados por fuerzas contradictorias o contrarias entre sí, a analizar las situaciones de injusticia, sus causas y sus consecuencias, interpretando qué es y qué no es proyecto de Dios en el hombre y la Tierra, para comprometerse en actuaciones concretas.

ABSTRACT:

Christian ethical discernment about social reality: seeing, judging and acting emerged as a methodology of the Social Doctrine of the Church (DSC), in the awareness of facing decisions to decide, wisely with skill, among various options, knowing that God will help us, even if being impelled by forces that are contradictory or contrary to each other, to analyze situations of injustice, its causes and its consequences, interpreting what is and what is not God's project in man and on Earth, to commit to concrete actions.

PALABRAS CLAVE: Discernimiento. Método. Realidad. Social. Dios. Compromiso.

KEY WORDS: Discernment. Method. Reality. Social. God. Commitment.

PRESENTACIÓN

Priostes 1ºy 2º, miembros de la Junta Directiva de la Cofradía Internacional de Investigadores, autoridades eclesíásticas, Ilustrísimos. Cofrades, distinguidos todos que nos acompañan con su presencia:

Deseo agradecer en esta casa, donde se hilvanan esperanzas y sueños y el humanismo es el valor que se necesita ejercer, por encima de cualquier otro interés que no sea el de la fraternidad, para un fin común, el haber sido llamado para estas décimo séptimas Jornadas de Reflexión Teológicas, no como teólogo, porque no lo soy, más bien como un peregrino que inicia cada día el camino en busca de las señales que me hace Jesús. Sigo estando sorprendido y honrado, pero heme aquí, sin arredrarme y dispuesto al servicio de todos.

Muy agradecido por el honor y reconocido por la deferencia.

1. EL DISCERNIMIENTO

El tema me parece clave, pero en estos momentos, propio por el desaliento que nos invade y a la vez ilusionante.

«El mundo al servicio de la humanidad». Con esta frase el P. Arrupe se preguntaba: «¿*Qué significa el mundo si no se le pone al servicio de la humanidad?*»¹.

Participar en la humanización del mundo significa educar, pero transformar a las personas en cosas, explotándolas, dominándolas y aprovechándose de ellas para satisfacer nuestras necesidades es deshumanización y egoísmo, por parte del que así lo realiza, convirtiéndolo en un egoísta que se guía por ciegos deseos diseñados por la razón instrumental.

Es en esta inviabilidad racional, en la que comenzamos a entender lo difícil que es el compromiso por la justicia y el proceso del discernimiento como el plan que Dios nos tiene preparado para elegir el mayor bien para nosotros y las personas afectadas por nuestras decisiones.

¹ MARGENAT, J.M., *Competentes, Conscientes, Compasivos y Comprometidos. La educación de los jesuitas*, Madrid, 2010, pág. 73.

En uno de sus poemas, Herbert sintetizó este proceso:

*«Pero si el corazón se conmoviera,
aunque algo desmañado sea el verso,
la falta suple Dios.
Si el corazón suspira, ¡Si yo amara!
y se detiene: escribe Dios, Amaste»².*

De san Ignacio comparto de sus Ejercicios Espirituales:

«Todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo, que a condenarla»³.

Y de la Palabra según san Juan asumo:

«Si quiero que se quede aquí hasta que yo vuelva, ¿a ti qué te importa? Tú sígueme»⁴.

2. REFLEXIÓN

Pero ahora se nos plantea otra reflexión como esposos, padres, hijos, profesionales al servicio de los demás: ¿escuchamos cuando nos hablan antes de ponernos a aconsejarles, rectificarles o reñirles

Con los dones que se nos han dado, podemos hacer mucho más de lo que pensamos. La dificultad está en el método que empleemos, porque habitualmente lo que deseamos es que nos atiendan a nosotros y cumplan lo que les proponemos, sin que previamente escuchemos sus necesidades.

El discernimiento es la clave para entender la alegría del amor por el bienestar del otro, en la consciencia de enfrentarse a decisiones para juzgar sabiamente escogiendo con habilidad entre varias opciones, sabiendo que Dios nos ayudará, aun siendo impulsados por fuerzas contradictorias o contrarias entre sí.

Cualquiera de nosotros ha vivido esta experiencia profesional, familiar o socialmente en múltiples ocasiones dirigidos por ideas egoístas contra generosas, o libres contra opresoras. Aquí discernir es la habilidad de ver, ponderar, juzgar y en definitiva elegir, cuáles de esas fuerzas nos alinean más con los deseos de Dios para nosotros y para el mundo.

² G. HERBERT, *Un himno verdadero* en “Antología poética”, Ed. Animal sospechoso, Barcelona 2014, pág.103.

³ S. Ignacio, EE. 22

⁴ Jn. 21, 21.

No se debe permanecer indiferente ante las acciones de los demás. No siempre una madre, un padre o un educador tienen que callar y consentirlo todo, ni desentenderse cuando alguien se desorienta, porque hay que sentirse, respetando la libertad de cada uno, corresponsables de su bien. Ser respetuosos ya que nos importa la persona, pensando en cristiano, al caminar juntos hacia Dios.

3. EL PERDÓN

¡Ojo!, con los que te digan ante una decisión de perdón o ponderación que vas a tomar:

- ¿No quedarás como un blando?
- ¿Te vas a prestar a eso cuando lo deberían de hacer otros?

Descalzarse, para entrar en el otro, es comenzar a caminar con el Señor descubriendo alternativas y distinguiendo lo positivo, porque se mostrará algo nuevo en cada paso. No obstante, se observará que se escapan muchas cosas del interior de los demás. Los desconoces y tienes la mirada puesta en ti o dispersa en múltiples cuestiones, que con frecuencia te llevan no a pensar qué huellas dejaste en el otro, porque lo que deseabas era que quedase un *aquí estuve yo*.

Ante una acción de perdón y no de egoísmo, de comprensión y no de soberbia, planteémonos que nuestra condición real de seres humanos consiste en aceptarla con humildad perdonándonos a nosotros mismos y al otro para no auto esclavizarnos, perdonando hoy, porque no tenemos la culpa.

Ese perdón es la base de toda sanidad en la mente, la conciencia y el corazón, como clave de nuestra libertad espiritual para poder cruzar la barrera que nos permite ser libres en nuestro interior y vivir sin dolor, rencor, amargura y resentimiento.

4. ¿CÓMO DISCERNIR?



Autor: José Ramón. 1982. Título: Imprenta. Col. Particular.

Las preguntas ahora surgen en cómo se discierne:

En primer lugar, se discierne siendo libre de todo lo que te retiene ante los deseos de Dios, porque algo te estará impidiendo realizar un bien.

Esto me llevaría a hablar largo y tendido sobre algo que está muy ligado con el discernimiento, nuestra humildad y la realidad social de los que nos rodean cada día como fin de nuestra misión.

Disculpadme, pero mi vivencia personal y mi vocación me traicionan y me hacen compartir y reflexionar sobre la coevaluación, en todos los ámbitos, pero por deformación profesional me inclino por el educativo en todos los niveles, recordando que la educación está en la formación del corazón, hasta en los que se olvida algunas veces, por creerla innecesaria, como es el universitario.

De esta evidencia se desprende que el discernimiento en una evaluación formativa implicará la identificación de competencias y capacidades motivadoras de la interiorización de adquisiciones conceptuales y procedimentales que influyan en las actitudes personales.

No debemos caer en el autoengaño confundiendo el discernimiento con la conveniencia, por nuestros propios intereses, o como dice san Ignacio en los Ejercicios: «*Tener una recta intención*»⁵, siempre mantener la suficiente distancia frente a los propios intereses y deseos, evitando el autoengaño, mediante una clara opción por la voluntad de Dios, sea cual sea; es lo que se denomina la indiferencia ignaciana.

En segundo lugar, pide ayuda. El discernimiento no se alcanza solo, y ¿quién te tiene siempre la mano tendida? ¡Ánimo! ¡Te está esperando!

En tercer lugar, sopesar las ideas que fluyen para analizar cuáles están en la línea de Jesús y cuáles se alejan o son parte del egoísmo o autoengaño enunciado anteriormente.

En cuarto lugar, ante la duda plantéate qué consejo le darías a una persona que se encontrase en tu situación. Seguro que esto te ayudará a desplazar las ideas inconvenientes.

5. LA DSI Y EL DISCERNIMIENTO ÉTICO-CRISTIANO

La problemática social ha sido, por parte de la Iglesia, una de sus principales preocupaciones debido a las situaciones económicas, políticas, sociales y culturales que se están viviendo a todos los niveles y esferas.

El gran problema, al que se enfrenta, estriba en su desconocimiento por parte de numerosos cristianos y en general por la sociedad, que desconocen su aportación, sus planteamientos y preocupaciones, pero sobre todo sus actuaciones reales en relación con los principios básicos de la dignidad de la persona, la sociedad, el bien común, la justicia social y la caridad.

La dignidad humana es el principio de toda la Doctrina Social de la Iglesia por su origen creatural como ser digno, libre y solidario con derechos y deberes inalienables, inviolables, obligatorios, anteriores y superiores a las leyes, los acuerdos y convenios, frente al materialismo y tecnosistema fomentado en la actualidad.

⁵ S. Ignacio, Principio y Fundamento, en los *Ejercicios Espirituales*, N° 23.

El discernimiento ético cristiano sobre la realidad social es el método de la Doctrina Social de la Iglesia definido en tres pasos:

VER: Consiste en analizar, individualmente o en equipo organizadamente, con la ayuda de las ciencias humanas y sociales, desde distintos puntos de vista, una misma realidad social, las situaciones de injusticia, sus causas y consecuencias.

JUZGAR: Es interpretar la realidad y discernir qué es y qué no es proyecto de Dios sobre el hombre, la mujer y el mundo. En este paso cuentan mucho los principios, los valores permanentes y los criterios de juicio.

ACTUAR: Implica comprometerse en acciones concretas para eliminar las barreras de las desigualdades, las estructuras y mecanismos injustos; y crear condiciones para una transformación social desde la justicia, la verdad, la libertad y la paz.

Como reflexión para el análisis del método de la Doctrina Social de la Iglesia, se nos brinda, en estos textos, la posibilidad de analizar los aspectos del discernimiento ético cristiano sobre la emigración y los refugiados: VER, JUZGAR Y ACTUAR.

«Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis»⁶.

VER, en relación con los que huyen dejando su hogar en busca de uno nuevo, por causa de la guerra, las persecuciones y la miseria, abandonando a su familia con el objetivo de encontrar un hogar mejor y reunificar posteriormente a sus seres queridos. Es un problema social y humano que tenemos en nuestro entorno cotidiano.

Después que ellos se retiraron, el Ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo:

«Levántate, toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto; y estate allí hasta que yo te diga. Porque Herodes va a buscar al niño para matarle»⁷.

JUZGAR, su desprotección que al interpretarla implica la ejecución del proyecto de Jesús *«[...] humilde y gran Apóstol emigrante, evangelizador de pueblos y culturas»*, que nos muestra como *«el ejercicio de la caridad constituye el culmen de toda la vida cristiana»⁸.*

⁶ Mateo, 25,35

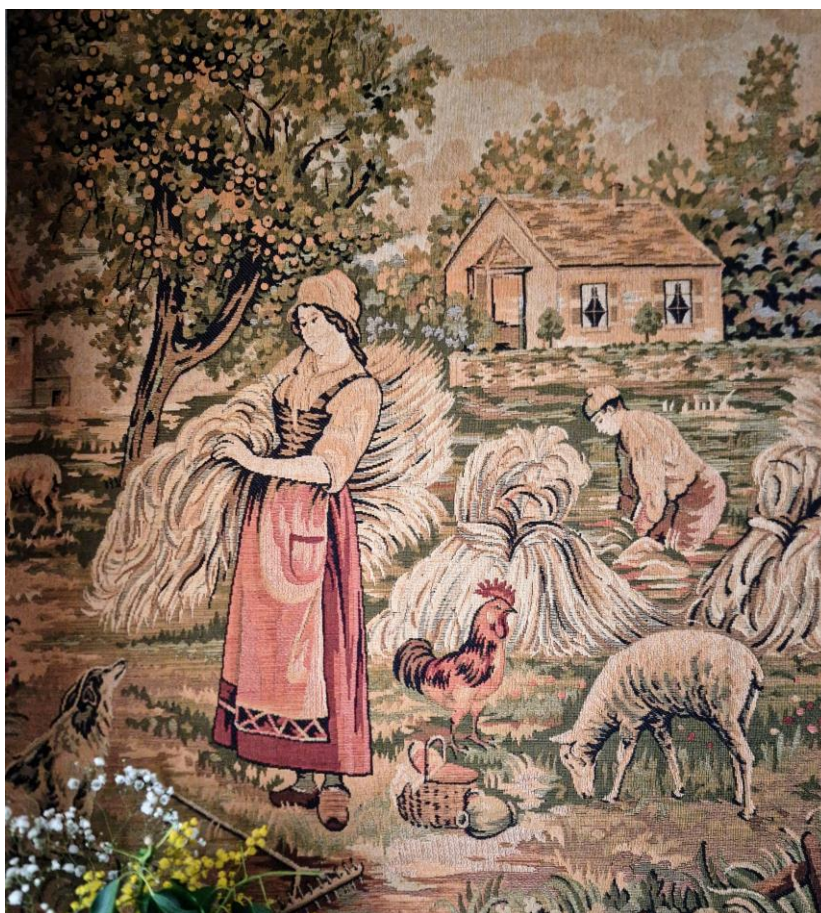
⁷ Mateo 2, 13-15

⁸ Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la (nonagésima quinta) 95ª Jornada Mundial del emigrante y del Refugiado (18 de enero de 2009)

ACTUAR, ejerciendo la caridad, como compromiso social de la Iglesia, solidariamente y con amor fraterno.

El objetivo debe ser el de Jesús, como bien decía san Pablo: Cristo ha hecho de los pueblos «*una sola cosa, derribando con su cuerpo el muro que los separaba*»⁹.

«*Id vosotros a mi viña*»¹⁰.



Tapiz: Siega. S. XIX. Col. Particular.

En esta expresión, del evangelista Lucas, se nos presenta una oportunidad de reflexionar sobre el paro que incumbe a todas las sociedades occidentales sin discriminación y acentuado por la crisis económica y de valores morales.

Tratemos de mostrar cómo nos alejamos del amor egoísta:

VER, la gran herida que significa, no solo individualmente, sino globalmente, la precaria situación de numerosas familias, tanto económica como síquicamente, al sentirse

⁹ Pablo Ef. 2,14

¹⁰ Lucas 20,7

inútiles en la sociedad a la que pertenecen, sumergida en la indiferencia y la insensibilidad hacia su prójimo.

Dijo Juan Pablo II:

«[...] de un paro prolongado nace la inseguridad, la falta de iniciativa, la frustración, la irresponsabilidad, la desconfianza en la sociedad y en uno mismo»¹¹.

JUZGAR, la autoestima personal que supone el trabajo como elemento de autorrealización espiritual, sentimiento de utilidad y aceptación por parte de todos.

«[...] el estar sin trabajo durante mucho tiempo, o la dependencia prolongada de la asistencia pública o privada, mina la libertad y la creatividad de la persona y sus relaciones familiares y sociales, con graves daños en el plano psicológico y espiritual»¹².

ACTUAR, desde el compromiso en acciones concretas que favorezcan el reconocimiento de la dignidad humana desde la concepción del trabajo como valor.

Realizada la reflexión y la decisión de un cambio en nuestro **VER**, **JUZGAR** y **ACTUAR** con los que nos rodean de forma más próxima, en la familia, el barrio, la parroquia o el trabajo, se propone: *«[...]un responsable discernimiento personal y pastoral de los casos particulares»¹³.*

Iniciemos el desarrollo, de estas relaciones de afecto, empezando por escuchar sin juzgar realmente, antes de aconsejar, comprender y compartir sinceramente, para poder decir palabras motivadoras y estimulantes, y así cuanto más escuchemos y comprendamos, mayor fuerza tendremos para festejar sus alegrías.

Consecuentemente, el objeto del discernimiento no es la ley ni un conjunto de principios, porque su cometido es la búsqueda de la voluntad de Dios¹⁴. Esta búsqueda demuestra su autenticidad en la transformación efectiva del sujeto¹⁵.

El discernimiento ético se refiere a los medios que conducen al fin de un yo en relación con mi prójimo en una situación precisa de un entorno social.

¹¹ Juan Pablo II, Barcelona (11/1982)

¹² Benedicto XVI, *Caritas in veritate*.

¹³ Francisco, *Amoris laetitia*, N° 300.

¹⁴ Rom 12, 2.

¹⁵ Rom 12, 2: no se amolden; Fil 1, 10 - 11: sinceridad.

En la práctica diaria de nuestras decisiones éticas no tenemos tanto que optar entre un bien y un mal, sino más bien, en posibilitar el bien en un hecho concreto de una circunstancia compleja, y eludir el mal.

Existe un discernimiento dúplice que se utiliza con frecuencia:

¿Y si...? / Si... ¿Y si me contagio? ¿Y si se burlan de mí? ¡Si lo hubiera hecho antes!; Si no hubiese jugado!

Se nos están poniendo impedimentos pensando en el pasado y este es un callejón sin salida, porque el pasado no se cambia. También algunas veces pueden ayudarnos a sentir pesar o a soñar.

6. CONCLUSIÓN

Cuando te sientas agobiado por el trabajo, una circunstancia determinada, un conflicto, a la hora de discernir será mejor aplicar lo que decía san Ignacio: *«En tiempo de desolación nunca hacer mudanza»*¹⁶, porque estás más propenso a que te dirijan fuerzas negativas en tu pensamiento. No tomes decisiones, medita, reflexiona, ora, se humilde contigo mismo y ten paciencia, resiste para recobrar fuerzas y alcanzar lo que te llevará a abandonar el estrépito y sentir la consolación de una buena decisión al encontrar un nuevo rumbo.

Jesús encomendó a los apóstoles la responsabilidad de hacer discípulos en todas las naciones y al dejarlos les dijo:

*«Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de este mundo»*¹⁷.

¹⁶ S. Ignacio. EE (318-322)

¹⁷ Mateo 28,19-20



Imagen: Jesús Nazareno. Autor: Mateo de Zúñiga. Cofradía Jesús Nazareno y Santo Sepulcro. Parroquia de s. Ginés de Padriñán. Sangenjo.

El discernimiento es sencillo. Encuentra lo que te vaya bien, te aproxime a Jesús y te sirva para tomar decisiones buenas, pero no pierdas la confianza en que Él siempre te acompaña en las elecciones que realizas de tus caminos en la vida.

**FAMILIA ACTUAL, CRISIS SOCIAL Y DISCERNIMIENTO
ÉTICO CRISTIANO**
*CURRENT FAMILY, SOCIAL CRISIS AND CHRISTIAN ETHICAL
DISCERNMENT*

DR. FRANCISCO JAVIER SEDANO PÉREZ
Instituto Psicoanalítico de Salamanca

RESUMEN

Este artículo enumera los diferentes tipos de familia actual, los conflictos sociales a los que se enfrenta, la crisis de valores y el aumento de los suicidios de jóvenes, en oposición a los valores de la familia cristiana como iglesia doméstica. El discernimiento nos lleva a preguntarnos: ¿Qué nos pide la ética cristiana respecto al sufrimiento de los jóvenes y cómo podemos curarlo desde la psicología? Y una posible respuesta puede estar en el diseño y puesta en acción de unas nuevas Comunidades y de acogida terapéutica que, a imitación de la familia cristiana, restablezcan valores fundamentales y proporcionen un espacio temporal de acogida afectiva segura y estimulante para curar las heridas del alma y aprender a meditar.

ABSTRACT

This article lists the different types of family today, the social conflicts it faces, the crisis of values, and the increase in suicides of young people, as opposed to the values of the Christian family as a domestic church. Discernment leads us to ask ourselves: What does Christian ethics ask of us regarding the suffering of young people and how can we heal it from psychology? And a possible answer may lie in the design and implementation of new Communities and therapeutic welcomes, which, in imitation of the Christian family, re-establish fundamental values and provide a temporary space of safe and stimulating affective welcome to heal the wounds of the soul and learn to meditate.

PALABRAS CLAVE: Exhortación Apostólica “Familiaris Consortio”, Exhortación Apostólica “Amoris Laetitia”, tipos de familia, crisis de valores.

KEY WORDS: Apostolic Exhortation “Familiaris Consortio”, Apostolic Exhortation “Amoris Laetitia”, kinds of families, crisis of values.

INTRODUCCIÓN

La exhortación apostólica “Familiaris Consortio” escrita por el papa San Juan Pablo II y promulgada el 22 de noviembre de 1981, define con claridad y precisión la misión de la familia cristiana en el mundo actual, advierte las amenazas que la acechan, funda la familia en el matrimonio como comunidad de amor conyugal, abierta a la vida y a la educación de los hijos. Por otra parte, el Papa Francisco, en la exhortación apostólica “Amoris Laetitia” La alegría del amor, del 19 de marzo de 2016, se refiere al matrimonio en estos términos: La alegría se encuentra dentro del matrimonio cuando se acepta que este es una necesaria combinación "de gozos y de esfuerzos, de tensiones y de descanso, de sufrimientos y de liberaciones, de satisfacciones y de búsquedas, de molestias y de placeres" (AL 126). Estas dos exhortaciones apostólicas servirán de trasfondo para abordar una situación social compleja, en la que junto a familias cristianas también abundan parejas disfuncionales, familias desestructuradas, violencia doméstica, niños abandonados o víctimas de abusos, adolescentes con daño psicológico, fracaso escolar, adicciones; en una sociedad consumista y desnortada, con una profunda crisis de valores.

LA FAMILIA ACTUAL

Una forma de desvirtuar una realidad puede ser multiplicarla. Se pierde el concepto de familia cuando se llama familia a cualquier tipo de convivencia, como también se llama impropriamente matrimonio a cualquier unión civil. Desde el respeto y distancia con otras ideologías, contrarias al cristianismo, y en total desacuerdo con la elección y confusión de géneros, enumeramos los 14 tipos de familia actuales que se reconocen en la sociedad española actual:

1. Familia nuclear: se compone de padres e hijos.
2. Familia monoparental: uno de los padres se encarga de la crianza de los hijos.
3. Familia homoparental: la familia está formada por dos padres o dos madres.
4. Familia reconstituida: se compone de padres con hijos de relaciones previas.
5. Familia extensa: coexisten varias generaciones bajo el mismo techo.
6. Familia ampliada: se incluyen otros miembros de la familia como tíos, primos o abuelos.

7. Familia adoptiva: los padres adoptan a los hijos.
8. Familia de acogida: los padres proporcionan cuidado temporal a los niños.
9. Familia de crianza: padres que ofrecen cuidados a niños abandonados o en situación de vulnerabilidad.
10. Familia de padre soltero: un solo padre que cuida de los hijos.
11. Familia de madre soltera: una sola madre que cuida de los hijos.
12. Familia sin hijos: parejas o personas que no tienen hijos.
13. Familia inmigrante: familias que se han establecido en un país diferente a su lugar de origen.
14. Familia intercultural: miembros de diferentes culturas y orígenes étnicos

CONFLICTOS SOCIALES DE LA FAMILIA ACTUAL

La familia actual en España se enfrenta a varios conflictos sociales, entre los que se pueden destacar los siguientes:

1. Conciliación laboral y familiar: La difícil tarea de combinar el trabajo y la vida familiar sigue siendo uno de los principales conflictos de la familia. Las largas jornadas laborales, la falta de permisos remunerados y la escasa flexibilidad por parte de las empresas son algunos de los principales obstáculos para una conciliación real, que puede producir en los hijos una sensación de abandono y desinterés.

2. Cambios en los roles de género: Aunque cada vez hay más avances sociales en cuanto a la equiparación de derechos entre el varón y la mujer, la vida privada de la pareja sigue siendo una gran fuente de desigualdad, con una sobrecarga de las tareas femeninas y el cuidado de mayores y enfermos. Los roles tradicionales de género siguen estando muy arraigados en la sociedad y esto puede generar conflictos en la familia.

3. Separaciones y divorcios: Las separaciones y los divorcios son cada vez más comunes en España, lo que puede tener un gran impacto en la familia. El proceso de ruptura puede generar conflictos entre los cónyuges, así como también afectar negativamente a los hijos y al resto de la familia. Frecuentemente es preferible acudir a una terapia de pareja, para darse una nueva oportunidad, antes de formalizar la ruptura

4. Problemas económicos: La crisis económica de los últimos años ha generado muchos problemas económicos para las familias españolas. El desempleo, la precariedad laboral y la falta de recursos pueden generar conflictos en la familia, así como también afectar la calidad de vida de sus miembros.

5. Envejecimiento de la población: España es uno de los países más envejecidos de Europa, lo que puede generar conflictos en las familias. El cuidado de los ancianos y la falta de recursos para atender sus necesidades son algunos de los principales desafíos para las familias actuales en España.

6. Dolor y daño psicológico de los adolescentes. No estamos preparados para comprender el profundo dolor, para identificar, acoger y restaurar el daño psicológico que puede afectar a más de un 10% del total de la población escolar española.

CRISIS DE VALORES

Crisis social de valores y aumento de la tasa de suicidios después de la pandemia COVID-19 que ha afectado a cientos de miles de personas en todo el mundo. La propagación del virus, las medidas implementadas para controlar sus efectos y el impacto económico resultante han significado un gran desafío para muchas sociedades.

Uno de los efectos más significativos de la pandemia ha sido el aumento de la tasa de suicidios. A medida que las noticias negativas de la pandemia se propagaban en todo el mundo, la ansiedad y el estrés se dispararon, lo que llevó a un aumento de las enfermedades mentales, especialmente la depresión.

Pero esta no es una crisis sin precedentes. Según los expertos, la sociedad ya estaba en una crisis social de valores antes de la pandemia. La crisis se manifestó en un aumento de la desesperanza y el aislamiento social, así como en la falta de propósito y sentido de la vida de los individuos. Muchos jóvenes se sienten perdidos y confundidos sobre su futuro, mientras que muchos adultos mayores experimentan una sensación creciente de inutilidad, lo que también los lleva a la depresión.

La crisis social de valores se ha incrementado debido a la pandemia COVID-19. El desempleo, la soledad, el abuso doméstico, el estrés laboral, el miedo a la enfermedad, la incertidumbre económica y el aislamiento son ejemplos de cambios que la pandemia ha traído consigo.

La OMS espera que la tasa de suicidios aumente a medida que las semanas, los meses y los años pasen después de COVID-19. Muchos expertos sugieren que una de las mejores maneras de prevenir el suicidio es abordar la crisis social de valores. Esto requiere una inversión a largo plazo en el apoyo psicológico y emocional, así como en la educación y la formación de una sociedad resiliente que tenga en cuenta el valor de la vida de cada persona.

En resumen, la pandemia COVID-19 ha exacerbado una crisis social de valores que ha llevado a un aumento de la tasa de suicidios en muchas partes del mundo. Para salir de esta situación, se necesitan iniciativas para abordar la crisis de valores y apoyar a las personas que necesitan ayuda emocional y psicológica. La inversión en la salud mental y la educación para construir una sociedad más resiliente, solidaria y compasiva, podría ser la clave para prevenir la pérdida de vidas, incluso después de la pandemia.

ÉTICA CRISTIANA EN LA FAMILIA

La ética cristiana en la familia como iglesia doméstica se basa en el amor, la obediencia y el respeto mutuo entre los miembros de la familia. Algunas de las características específicas de esta ética incluyen:

1. Amor y cuidado: Los miembros de la familia deben amarse y cuidarse mutuamente, tal como Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella.

2. Obediencia y respeto: Los hijos deben obedecer y respetar a sus padres, y los padres deben respetar y cuidar de sus hijos.

3. Comunidad y servicio: La familia como iglesia doméstica debe ser una comunidad que se preocupa por los demás y que sirve a los necesitados, tanto dentro como fuera de la familia.

4. Fe y oración: La familia debe fomentar la fe y la oración, y enseñar a sus miembros a confiar en Dios y a buscar su voluntad en todo momento.

5. Disciplina y perdón: Cuando sea necesario, la familia debe ejercer la disciplina, pero también debe estar dispuesta a perdonar y reconciliarse cuando se produzcan conflictos.

En resumen, la ética cristiana en la familia como iglesia doméstica se centra en el amor, la obediencia, el respeto, la comunidad, el servicio, la fe, la oración, la disciplina y el perdón, y busca reflejar los valores y principios de Jesucristo en la vida familiar.

DISCERNIMIENTO

El discernimiento de la ética cristiana nos lleva a preguntarnos:

-Qué nos pide la ética cristiana en la situación actual de las familias?

-Cómo podemos identificar el daño psicológico de los adolescentes?

-Cómo podemos curarlo?

La primera pregunta es teórica, la segunda técnica y la tercera práctica.

La pregunta teórica requiere una respuesta teológica: Fe y oración.

La fe es la respuesta al amor de Dios. Es una virtud intelectual porque implica la creencia en alguien, Jesucristo, más allá de lo que se puede experimentar o entender completamente.

La fe puede ser vista como una forma de conocimiento que va más allá de los límites de la razón y la experiencia, y que se basa en la confianza en la verdad de una sapiencia que no se puede demostrar de manera objetiva. En este sentido, la fe puede ser vista como una forma de ampliar nuestro entendimiento del mundo y de nosotros mismos, y como una forma de tener una perspectiva más profunda y significativa sobre la vida.

Además, la práctica de la fe puede llevar a una mayor humildad y apertura mental, ya que implica reconocer que hay cosas que no podemos entender o explicar completamente. La fe también puede fomentar la paciencia, la perseverancia y la resiliencia, ya que requiere un compromiso de fidelidad en el tiempo.

En resumen, la fe puede ser considerada una virtud intelectual porque implica una forma de conocimiento sapiencial que va más allá de la razón y la experiencia, y que puede fomentar la humildad, la apertura mental y la resiliencia.

La oración es una práctica espiritual común en muchas religiones y culturas, y ha sido valorada por sus beneficios en la salud mental y emocional, así como en la conexión

con lo divino. La oración puede ser una forma poderosa de comunicación con lo divino, y puede tener efectos positivos en la salud física y mental de las personas.

En primer lugar, la oración puede ser una forma de encontrar paz interior y calma mental en momentos de estrés y ansiedad. Al concentrarse en la oración y en la conexión con lo divino, las personas pueden encontrar consuelo y tranquilidad en situaciones desafiantes. La oración también puede ser una forma de encontrar esperanza y fortaleza en momentos de dolor y sufrimiento, ya que permite a las personas sentir que no están solas y que hay un poder superior que los acompaña en su camino. Además, la oración puede tener efectos positivos en la salud física. Algunos estudios sugieren que la oración y la meditación pueden reducir la presión arterial, disminuir los niveles de estrés y mejorar la respuesta inmunológica del cuerpo. La oración también puede ser una forma de encontrar la motivación y la fuerza necesarias para hacer cambios positivos en la vida, como dejar de fumar, hacer ejercicio regularmente o adoptar hábitos alimenticios más saludables.

La oración también puede ser una forma de cultivar la gratitud y la compasión. Al agradecer por las bendiciones y bendecir a los demás, las personas pueden encontrar una mayor sensación de conexión y propósito en la vida. La oración también puede ser una forma de conectarse con los demás, ya que permite a las personas enviar pensamientos positivos y energía a aquellos que aman y aprecian.

En resumen, la oración puede ser una herramienta poderosa para la conexión con lo divino, la paz interior, la salud física y mental y el cultivo de la gratitud y la compasión.

La práctica de la oración puede ser muy personal y variar según las creencias y prácticas de cada persona, pero su poder y beneficios son innegables.

La respuesta a la segunda pregunta la obtenemos desde la Psicología

DAÑO PSICOLÓGICO

El daño psicológico en los adolescentes puede manifestarse de varias maneras, y puede ser difícil de identificar debido a los cambios naturales en el comportamiento y las emociones que ocurren durante la adolescencia. Sin embargo, hay ciertos signos y síntomas que pueden indicar la presencia de problemas psicológicos en los adolescentes. Algunos de estos signos incluyen:

1. Cambios en el comportamiento: Si un adolescente experimenta cambios significativos en su comportamiento, como aislarse socialmente, tener dificultades para dormir, comer en exceso o perder el apetito, o abusar de sustancias, esto puede ser una señal de que está lidiando con problemas psicológicos.

2. Cambios en el estado de ánimo: Si un adolescente muestra cambios significativos en su estado de ánimo, como la tristeza persistente, la irritabilidad, la ansiedad o la falta de motivación, esto puede indicar problemas psicológicos.

3. Problemas académicos: Si un adolescente tiene dificultades significativas en la escuela, como un bajo rendimiento académico o una falta de interés en el aprendizaje, esto puede ser un signo de problemas psicológicos que están afectando su capacidad para concentrarse y aprender.

4. Cambios en la apariencia física: Si un adolescente experimenta cambios significativos en su apariencia física, como la pérdida o aumento de peso, o cambios en el cuidado personal, esto puede ser una señal de depresión o ansiedad.

5. Comportamiento autolesivo: Si un adolescente se involucra en comportamientos autolesivos, como cortarse, quemarse o golpearse a sí mismo, esto puede ser una señal de que está lidiando con problemas emocionales.

6. Problemas de comunicación: Si un adolescente tiene dificultades para comunicarse con los demás o tiene conflictos frecuentes con amigos o familiares, esto puede indicar problemas emocionales o psicológicos.

Estos son solo algunos de los signos que pueden indicar la presencia de problemas psicológicos en los adolescentes. Si los padres, los cuidadores o los maestros notan alguno de estos signos en un adolescente, es importante buscar ayuda de un profesional de la psicología.

Otra forma eficaz y directa de identificar el daño psicológico es aplicar el cuestionario EPA Evaluación de Personalidad y Autoeficacia del Instituto Psicoanalítico de Salamanca.

Y, por último, una vez identificado el daño psicológico en los adolescentes, ¿Cómo podemos curarlo?

Esta es la pregunta práctica que requiere una respuesta creativa, basada en experiencias clínicas. Podemos negarnos a ver el problema, podemos ocultarlo, porque nos avergüenza lo que vamos a encontrar si lo analizamos en profundidad, pero podemos encontrar pronto resultados terapéuticos eficaces empleando los medios adecuados y el mejor nivel de competencia profesional.

La familia ayuda y tiene la responsabilidad de la educación, pero si está desestructurada, no ayuda, necesita ayuda.

La escuela enseña y orienta puede identificar el daño psicológico, pero no curarlo. Hay muchos tipos de terapias alternativas, pero en nuestra humilde opinión solamente la psicoterapia, tal como está regulada por el Consejo General de la Psicología de España, puede considerarse verdadera psicoterapia.

Es necesario un plan nacional de prevención, en el que participen de forma integrada todas las administraciones y en el que la Iglesia Católica, puede participar plenamente. No en vano, La Iglesia es la gran familia de los que no tienen familia. Nuevas comunidades terapéuticas

El primer problema al tratar familias disfuncionales y entornos desestructurados es cambiar el contexto en el que se ha producido el daño psicológico del adolescente, después identificarlo y por último, tratarlo de forma eficaz y personal para que sea una experiencia significativa en su vida, que le sirva para afrontar con éxito dificultades futuras.

Podemos proponer la creación de comunidades de psicoterapia de “Meditación Inconsciente” que, inspirándose en la familia cristiana, sean lugares privilegiados de convivencia en un espacio afectivo, seguro, creativo y estimulante, para curar el alma.

En función de los recursos disponibles, de las necesidades educativas y psicológicas especiales y del tipo de comunidad de acogida, se pueden parametrizar los psicoterapeutas y usuarios de cada actividad, con un máximo de cuatro semanas de duración por cada programa y unos objetivos concretos y personalizados de restauración de la personalidad de cada participante.

Una comunidad de acogida que busque restaurar la personalidad de adolescentes con riesgo de fracaso escolar y exclusión social debe tener ciertas características

psicológicas y educativas que contribuyan a crear un ambiente seguro, afectivo y estimulante. Algunas de estas características son:

1. Emplear un enfoque centrado en la persona: La comunidad de acogida debe reconocer las necesidades individuales de cada adolescente y trabajar con ellas de manera personalizada.

2. Fomentar la autoestima y la autoconfianza: Es importante que la comunidad de acogida brinde apoyo emocional y afectivo a los adolescentes, para que desarrollen una imagen positiva de sí mismos y confíen en sus capacidades.

3. Proporcionar un ambiente estructurado y seguro: La comunidad de acogida debe ofrecer un ambiente seguro y estructurado, donde los adolescentes sientan que tienen un lugar estable y previsible en el que pueden confiar.

4. Ofrecer oportunidades de aprendizaje significativo: La comunidad de acogida debe ofrecer oportunidades de aprendizaje significativo, que estimulen la curiosidad y el interés de los adolescentes, y que les permitan desarrollar nuevas habilidades y conocimientos.

5. Establecer límites claros y consistentes: Es importante que la comunidad de acogida establezca límites claros y consistentes para los adolescentes, para que tengan una idea clara de lo que se espera de ellos y de las consecuencias de sus acciones.

6. Fomentar la resiliencia y la capacidad de adaptación: La comunidad de acogida debe fomentar la resiliencia y la capacidad de adaptación de los adolescentes, para que puedan hacer frente a los desafíos y adversidades que se presenten en el futuro.

7. Promover el respeto y la tolerancia: La comunidad de acogida debe promover el respeto y la tolerancia hacia las diferencias individuales, para que los adolescentes aprendan a valorar y a aceptar a las personas independientemente de sus orígenes, culturas o creencias.

8. Reservar un espacio diario para la meditación y la espiritualidad.

9. Aceptar la evidencia antropológica, por parte de los terapeutas, de la necesidad de actuar, de forma no lesiva, en vida inconsciente de los adolescentes, escuchando sus relatos de libre asociación, sueños, deseos, fantasías y proyectos, con orientación ética. En resumen, la comunidad de acogida debe ofrecer un ambiente seguro, afectivo y

estimulante, que permita a los adolescentes desarrollar su autoestima y adquirir progresivamente una mayor confianza en sí mismos en una nueva red de relaciones estable.

CONCLUSIÓN: LA IGLESIA CATÓLICA, COMO FAMILIA DE ACOGIDA

Desde su origen en la Sagrada Familia formada por Jesús, José y María, la Iglesia ha sido siempre y será familia de acogida, para que nadie en el mundo pueda sentirse solo. La catolicidad solo añade a la iglesia originaria la universalidad a través de los tiempos, pero no resta la calidad del amor ni la alegría de predicar el Evangelio.

Si la fundación de nuevas comunidades terapéuticas de “Meditación Inconsciente” cuenta con el apoyo, implicación y compromiso de las Diócesis en las que comiencen a florecer, entonces el triángulo Familia, Escuela, Parroquia, a través de la actividad profesional de las comunidades terapéuticas podrá obtener las mejores evidencias clínicas en la restauración del daño psicológico y saneamiento de su contexto

VARIA

PREMIO TESIS DOCTORALES

RESUMEN

CONVOCATORIA CURSO 2021-2022

LA HUELLA DE CARBONO DE AGENTES NO ESTATALES: ANÁLISIS A TRAVÉS DE LAS CADENAS GLOBALES DE PRODUCCIÓN DE MULTINACIONALES Y CIUDADES*

DR. D. MATEO FELIPE ORTIZ MORENO

Doctorado en Economía y Empresa

Directores: Dra. María Ángeles Cadarso y Dr. Luis Antonio López

Universidad de Castilla-La Mancha

INTRODUCCIÓN

Los efectos colaterales de las actividades productivas de las empresas multinacionales (MNEs, por sus siglas en inglés) son una fuente constante de controversia. Se afirma que las MNEs estimulan el empleo y el progreso tecnológico en los países donde operan, pero al mismo tiempo se les acusa de intensificar la desigualdad y los daños medioambientales, especialmente en los países en desarrollo (Duan & Jiang, 2021).

Además, las MNEs han estado a la cabeza de la desintegración geográfica de las cadenas de producción que se ha intensificado a partir de los procesos globalizadores de finales del siglo XX. Los motivos por los que las MNEs deslocalizan su producción hacia distintos países van desde la búsqueda de salarios más bajos y recursos naturales más baratos hasta la evasión de regulaciones ambientales rigurosas que menguan su rentabilidad (García-Alaminos et al., 2021). Esto último aplica especialmente para aquellas MNEs que operan en industrias intensivas en emisiones de dióxido de carbono (CO₂), como la producción de metales, petróleo y sus derivados, productos químicos, automóviles o maquinaria y equipo. Por lo tanto, las cadenas globales de producción de

* **Nota de la editora:** El acta de concesión del premio se puede consultar [aquí](#).

las MNEs generan cantidades ingentes de emisiones de CO₂, las cuales se liberan en múltiples países alrededor del mundo y contribuyen a la acumulación de gases de efecto invernadero en la atmósfera. Esto compromete no sólo la imagen corporativa de las marcas, sino también la consecución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de Naciones Unidas y el objetivo del Acuerdo de París de no superar los 2°C en la temperatura promedio del planeta (United Nations, 2015).

A pesar de que en las últimas dos décadas la Unión Europea (UE) y otros países desarrollados han logrado reducir las emisiones de CO₂ dentro de sus fronteras, las emisiones globales siguen creciendo debido a la actividad económica de países emergentes altamente dependientes de energías fósiles y que no han alcanzado los niveles de desarrollo, ingresos ni conciencia ambiental de la UE. Además, muchas de las reducciones en las emisiones de los países ricos se explican por las llamadas ‘fugas de carbono’, es decir, la deslocalización de producción intensiva en CO₂ desde países con regulaciones ambientales rígidas (la UE, Japón o Suiza) hacia países con normativas ambientales laxas (dentro de los que destacan China, India o Indonesia). El interés sobre las MNEs radica en su capacidad de servir como vehículos para la transferencia de tecnologías y prácticas bajas en carbono entre países e industrias (Dietz et al., 2018; Goldstein et al., 2018; Hsu et al., 2018; UNEP, 2016) y también como instrumentos para capturar las distorsiones del comercio internacional en la contabilidad y asignación de emisiones entre países (López et al., 2019; López et al., 2014; van Rossum et al., 2012).

Teniendo en cuenta que los países desarrollados, liderados por la UE, han realizado los mayores esfuerzos para reducir sus emisiones de CO₂ y que a su vez son los propietarios de la mayoría de MNEs del mundo¹, las MNEs se erigen como organizaciones transnacionales con la capacidad de traducir los esfuerzos de la UE y otros países desarrollados en la reducción de emisiones en países emergentes y de las emisiones globales.

Un rol similar puede ser desempeñado por los centros urbanos. A pesar de no tener el carácter transnacional de las MNEs, las ciudades concentran el 57% de la población mundial (United Nations, 2018) y 71-76% de las emisiones globales de CO₂ relacionadas con la producción energética (IPCC, 2014). Por ello, las actividades económicas de las

¹ Las filiales extranjeras procedentes de países miembros de la OECD producen el 91% de la producción global de todas las filiales extranjeras del mundo.

ciudades y las decisiones de sus gobiernos locales han sido factores determinantes en el crecimiento de las emisiones globales de CO₂ (Cadena et al., 2012; Grubler et al., 2012), no sólo en lo referente a las emisiones que se liberan directamente dentro de las fronteras de las ciudades sino a todas las emisiones generadas en las CGV de los bienes y servicios demandados por personas, empresas y demás organizaciones residentes de las ciudades (Marcotullio et al., 2013). En esta tesis también se estudian a las ciudades como agentes económicos con gran densidad de actividades de producción y consumo y que, por tanto, son capaces de transmitir impactos significativos (favorables y perjudiciales) a distintas regiones de todo el mundo a través de sus cadenas globales de abastecimiento.

Con miras a contribuir a la literatura científica con métodos, estimaciones y análisis novedosos, nos hemos centrado en examinar las CGV de las filiales de MNEs operando dentro de la UE y de la economía de Bogotá, capital de Colombia. Una vez establecidos los agentes y regiones que serán objeto de estudio de esta tesis, se establecieron tres objetivos específicos:

Objetivo 1: Cuantificar y analizar las emisiones de CO₂ asociadas a las CGV de las filiales extranjeras de MNEs localizadas en la UE.

Objetivo 2: Diseñar un criterio de asignación de emisiones que capture las transferencias de emisiones que se dan a través de las filiales de MNEs y sus CGV y redistribuya las responsabilidades entre países siguiendo los principios de justicia y equidad.

Objetivo 3: Cuantificar la huella de carbono de Bogotá, identificar los países y sectores que son focos de emisiones a lo largo de las CGV de la capital de Colombia y evaluar el potencial que tiene la ciudad para reducir su huella de carbono mediante la sustitución de los eslabones más contaminantes de sus CGV.

Cada uno de los objetivos específicos es abordado y conseguido en los capítulos de resultados de la tesis, cuyos contenidos están basados en tres artículos científicos que conforman el compendio de publicaciones sobre el que se fundamenta este documento:

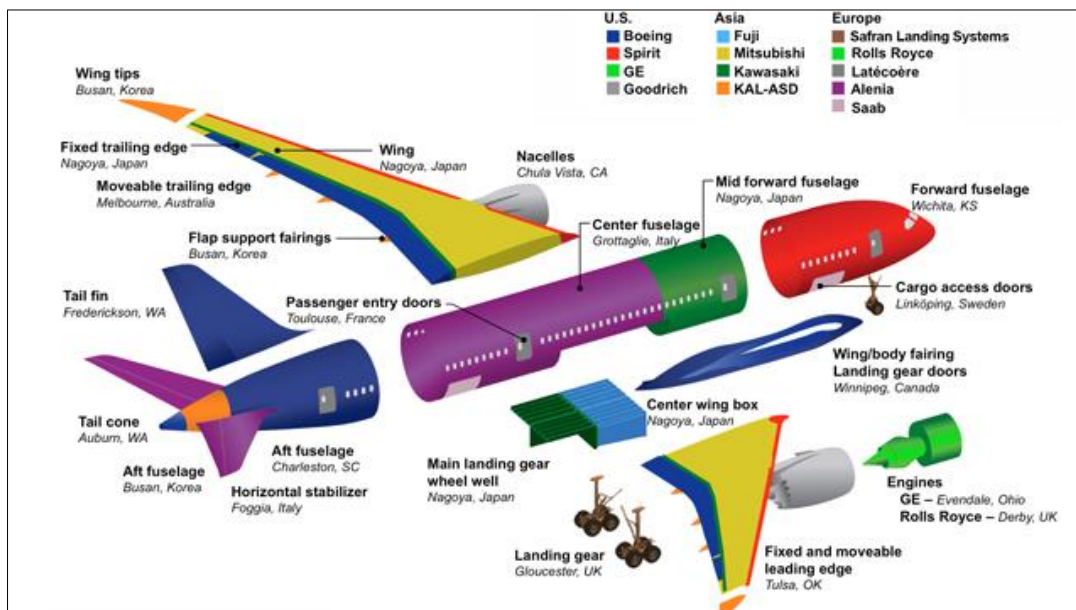
1. **Ortiz, M.**, Cadarso, M.-Á., & López, L.-A. (2020). The carbon footprint of foreign multinationals within the European Union. *Journal of Industrial Ecology*, 24(6), 1287-1299. <https://doi.org/10.1111/jiec.13017>

2. **Ortiz, M.,** López, L.-A., & Cadarso, M. Á. (2020). EU carbon emissions by multinational enterprises under control-based accounting. *Resources, Conservation and Recycling*, 163, 105104. <https://doi.org/10.1016/j.resconrec.2020.105104>
3. **Ortiz, M.,** Cadarso, M.-Á., Monsalve, F., & Jiang, X. (2021) Opportunities for city carbon footprint reductions through imports source shifting: The case of Bogota. *Resources, Conservation and Recycling*, 172, 105684. <https://doi.org/10.1016/j.resconrec.2021.105684>

METODOLOGÍA

La huella de carbono es un indicador que captura las emisiones directas e indirectas liberadas en todo el mundo como consecuencia de una actividad económica. Por tanto, nuestras estimaciones de la huella de carbono de las filiales extranjeras de MNEs comprenden tanto las emisiones directas liberadas *in situ* por las filiales en el país donde operan (país receptor) como las emisiones indirectas liberadas en todo el mundo por todos los suministradores directos e indirectos de dichas filiales.

Imagen 1. Países que intervienen en la fabricación del Boeing 787



Fuente: www.aeronewstv.com

La Imagen 1 nos muestra la desintegración geográfica de las cadenas productivas usando el ejemplo de la fabricación de un avión Boeing 787. Aunque el puzle del avión de la imagen se compone tan solo de 23 partes, cada una de esas partes está dividida en decenas de partes más pequeñas producidas en distintos países, y estas a su vez están subdivididas en más partes de diferentes procedencias. Además, un país puede intervenir más de una vez en la fabricación de una sola parte.

La evidente complejidad de las cadenas globales de producción de la actualidad y las conexiones intrincadas entre países e industrias a través del comercio internacional hacen del cálculo de las huellas de carbono una tarea difícil. Sin embargo, la metodología Input-Output desarrollada por el premio Nobel de Economía Wassily Leontief es una poderosa herramienta matemática que nos permite rastrear todas las interrelaciones económicas entre todas las industrias y países que intervienen en las cadenas globales de producción de un producto determinado. Para los fines específicos de esta tesis, hemos usado un modelo Input-Output multirregional con extensión medioambiental (EEMRIO, por sus siglas en inglés), el cual nos permite estimar las emisiones directas e indirectas liberadas en cada país y cada industria involucrados en las cadenas globales de producción de las MNEs y las ciudades.

En esta tesis se emplean variantes de los modelos IO multirregionales extendidos medioambientalmente (EEMRIO), algunas de las cuales constituyen aportes metodológicos innovadores a la literatura. En este aspecto se destacan el procedimiento para estimar la huella de carbono de las MNEs introduciendo heterogeneidad de empresas dentro de los modelos IO y el método de asignación de responsabilidades basado en el control, el cual consiste en reasignar a los países de origen de las MNEs la responsabilidad sobre las emisiones de CO₂ generadas por sus filiales extranjeras. Estas propuestas metodológicas amplían la discusión sobre los métodos para asignar responsabilidades y ponen en relieve el potencial y el deber que tienen las grandes empresas de adoptar medidas para mitigar el cambio climático.

Otra novedad integrada en la tesis está relacionada con el cálculo de la huella de carbono de ciudades a partir de tablas MRIO globales en las que se incluye a la ciudad de Bogotá (Colombia) como región individual, detallando los flujos comerciales multilaterales entre la capital colombiana y 64 países de todo el mundo. Este nivel de

detalle en el cálculo de la huella de carbono de una ciudad nos permite introducir un aporte innovador en términos metodológicos, consistente en la simulación de reestructuraciones de las CGV de Bogotá encaminadas a cambiar la fuente de sus importaciones más contaminantes. Este modelo y las tablas MRIO subyacentes permiten examinar las conexiones interindustriales de una ciudad concreta dentro de las CGV y sus implicaciones medioambientales, lo cual amplía el espectro de estudio de la tesis al enfocar el análisis económico-ambiental no sólo sobre agentes no estatales globales (MNEs) sino también locales (ciudades).

Las tablas MRIO que sirvieron como pilares para las estimaciones realizadas en esta tesis fueron las proporcionadas por EORA (Lenzen et al., 2013) y ICIO-OECD (OECD, 2021); las cuales fueron combinadas con datos complementarios extraídos de otras bases de datos para incrementar el alcance de nuestras investigaciones (Eurostat (2019), IEA (2018) y Secretaría de Hacienda de Bogotá (2015)).

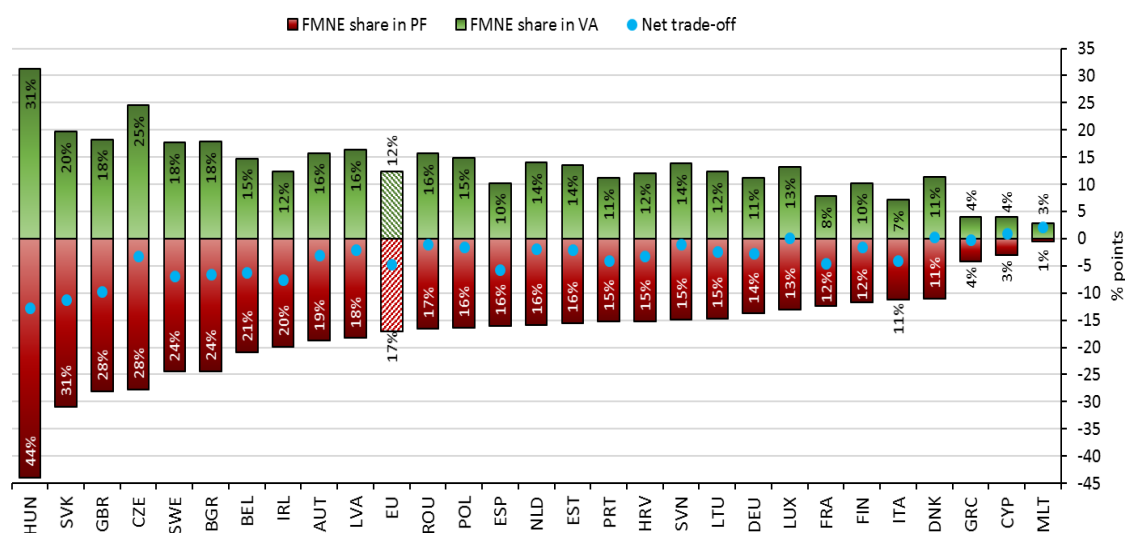
RESULTADOS

Con los resultados de esta tesis se cumplieron los tres objetivos del proyecto de investigación y algunos de los hallazgos están recogidos en las tres publicaciones científicas que componen los capítulos principales de la tesis doctoral. En el primer artículo, titulado “*La huella de carbono de las multinacionales extranjeras dentro de la UE*” (Ortiz, Cadarso, et al., 2020), nos concentramos en avanzar hacia el objetivo 1, puesto que en él estimamos la huella de carbono de las filiales extranjera de MNEs (FMNEs) operando dentro de la UE en 2015, identificamos los países europeos que más afectados se ven por la huella de carbono de las FMNEs y confrontamos estos datos con los beneficios económicos, en términos de valor añadido (VA), que generan las FMNEs en dichos países receptores. Los resultados generales de este estudio indican que en 2015 la huella de carbono de las FMNE dentro de la UE fue de 714 megatoneladas de CO₂ (MtCO₂), lo que representa el 17,1% de la huella total de la UE (4.187 MtCO₂). Por tanto, se puede decir que las FMNEs incrementan la huella de carbono de la UE en una magnitud similar a la de todas las emisiones territoriales liberadas dentro de Alemania, la principal economía de la UE y la cuarta más grande del mundo.

Otros resultados relevantes de este estudio se recogen en el Gráfico 1, en el cual se observan los porcentajes de participación de las FMNEs en la huella de carbono y el

VA de cada país receptor. El VA generado por las FMNEs dentro de la UE asciende a US\$2.024.000 millones de dólares, lo que equivale al 12,4% de todo el VA de la UE (US\$16.350.000 millones). Por lo tanto, la participación de las FMNEs en la huella de carbono de la UE es mayor que su contribución al VA de la UE, una diferencia de 4,7 puntos porcentuales. Los países de Europa del este, especialmente Hungría, sobresalen como los países con el peor balance huella/VA derivado de las FMNEs.

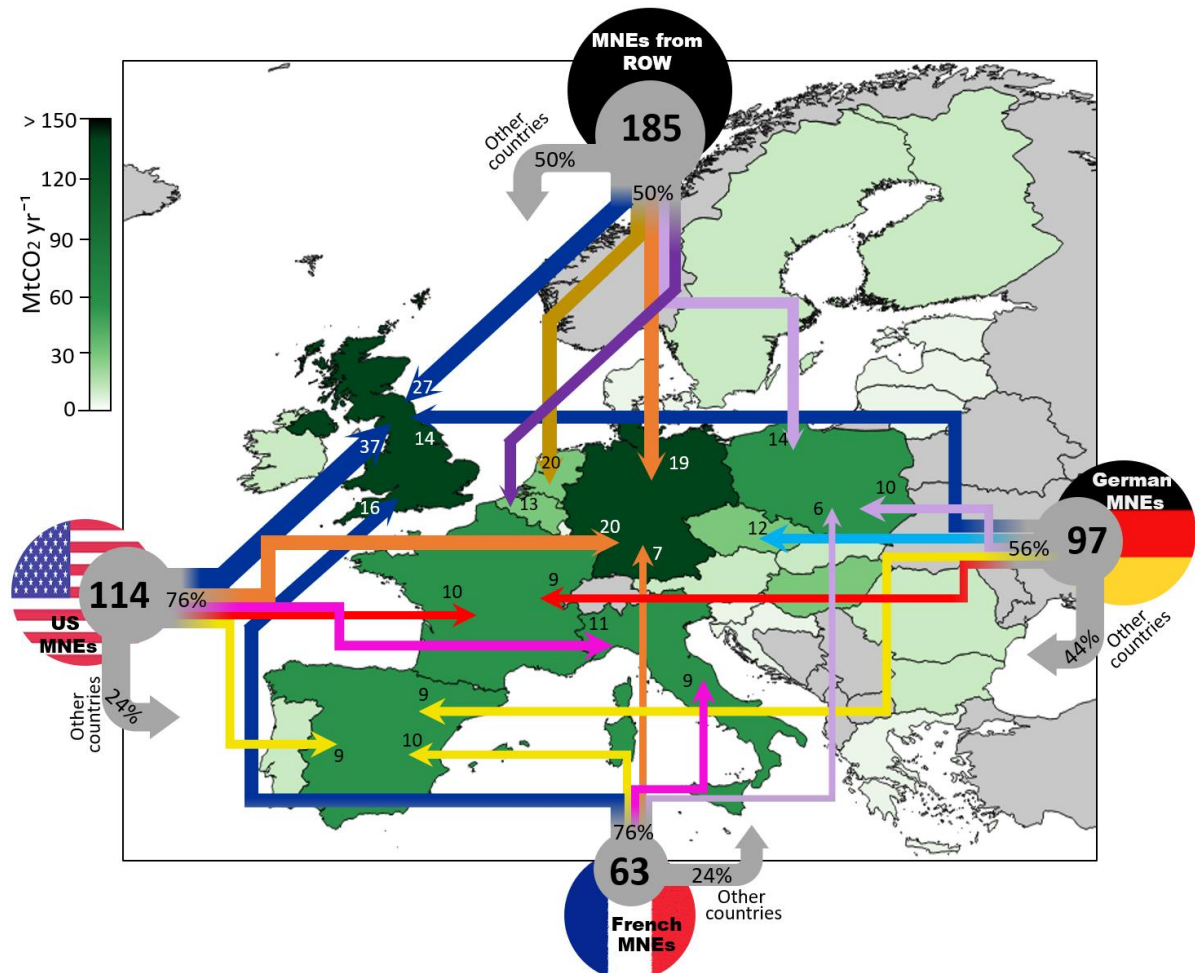
Gráfico 1. Balance entre huella de CO₂ y VA de las FMNEs en cada país receptor. 2015



Nota. Los países están ordenados por la participación porcentual de las FMNEs en su huella de carbono nacional (barras rojas). Las barras verdes muestran la participación porcentual de las FMNEs en el VA nacional de cada país. Los círculos turquesa muestran el balance neto que se calcula como la participación de las FMNEs en el VA menos su participación en la huella de carbono. Las barras rayadas muestran el promedio de todas las economías de la UE.

Por último, el mapa de calor de tonos verdes del Gráfico 2 presenta la huella de carbono de las FMNEs por país receptor (en números absolutos, MtCO₂), en donde destacan Alemania y Reino Unido como los países receptores con la mayor cantidad de emisiones de CO₂ incorporada en la producción de las FMNEs que acogen en su territorio.

Gráfico 2. Flujos de huella de carbono de las FMNEs desde los principales países controladores hacia los países receptores. 2015



Nota. Huella de carbono de las FMNEs por país receptor (mapa de calor) y flujos de las principales regiones controladoras (círculos con banderas) hacia sus principales destinos. La intensidad del color verde en el mapa indica la cantidad de emisiones de CO₂ recibidas por un país (MtCO₂). Los flujos representados muestran la huella de carbono controlada por las MNEs extranjeras procedentes de las cuatro principales regiones controladoras (Estados Unidos, Alemania, Francia y Resto del Mundo), que en conjunto controlan 459 MtCO₂, lo que representa el 65% de la huella total de las FMNEs operando en la UE. Las flechas de colores muestran los flujos de la huella desde cada una de las principales regiones controladoras a sus 5 principales países de destino; cada color está asociado a un país de destino. Los números en las puntas de las flechas indican la cantidad de

emisiones incorporadas en cada flujo (MtCO₂). Los círculos grises muestran las emisiones totales controladas por cada región, y la parte que va a sus 5 principales destinos está delante de los círculos, mientras que la flecha gris muestra la parte que va al resto de los países de la UE.

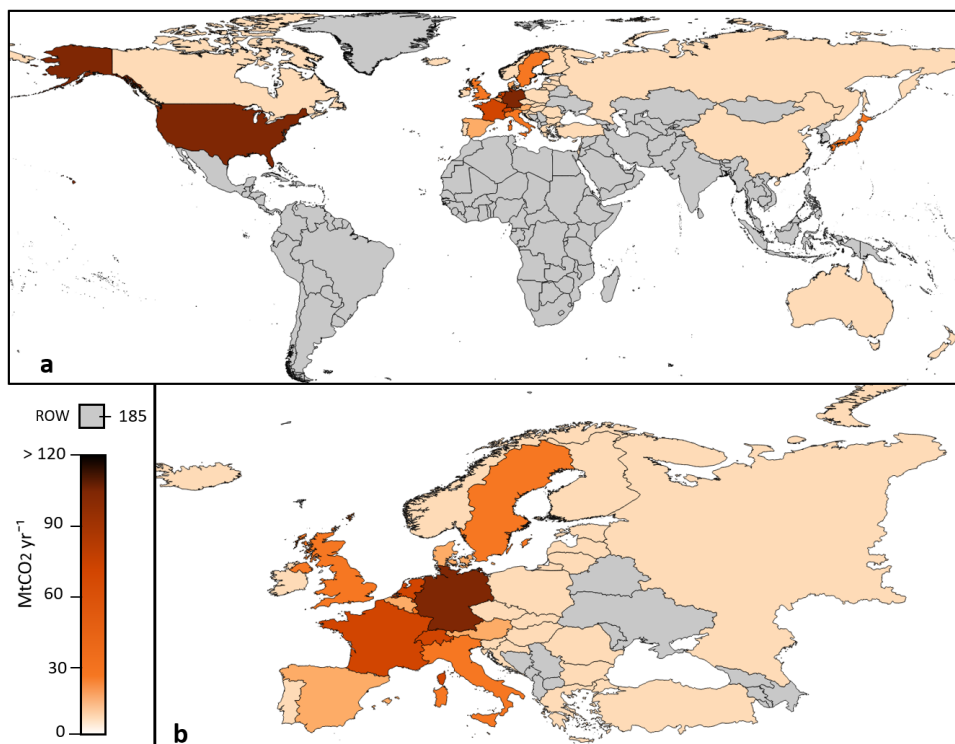
En el segundo artículo científico, titulado “*Emisiones de carbono de la UE generadas por MNEs bajo el criterio basado en el control*” (Ortiz, López, et al., 2020), partimos de los resultados de la primera publicación para proponer un método de asignación de emisiones basado en el control de los países sobre las empresas (control-based accounting), contribuyendo así a la consecución del objetivo 2. Este método establece que cada país debería ser responsable de las emisiones asociadas a la huella de carbono de sus filiales en el extranjero y, por tanto, es el país de origen de las FMNEs el que debe aplicar los incentivos y normativas pertinentes para reducir la huella de carbono de sus filiales en el extranjero. Por tanto, la responsabilidad de emisiones basada en el control de un país A estaría determinada por la siguiente expresión:

$$\mathbf{Resp. CTRL}_A = HC_A + HCF_A^X - HCF_X^A \quad (1)$$

Donde HC_A corresponde a la huella de carbono total del país A, HCF_A^X es la huella de carbono de las filiales controladas por A operando en el extranjero (fuera de A) y HCF_X^A es la huella de carbono de filiales operando dentro de A pero que son controladas por países extranjeros. Este método evita la doble contabilización de emisiones, puesto que la suma de las responsabilidades de todos los países del mundo es igual a las emisiones globales. Además, el criterio propuesto cumple con el objetivo establecido de penalizar a los países con FMNEs contaminantes y relajar la carga sobre los países que reciben un gran número de FMNEs en su territorio.

Los gráficos 2 y 3 resumen los resultados de este estudio, dentro de los que se destaca el papel de Estados Unidos como el principal país controlador, teniendo en cuenta que las filiales procedentes de ese país generan el 16% de la huella total de las FMNEs operando dentro de la UE.

Gráfico 3. Huella de carbono de las FMNEs operando en la UE por país controlador. 2015



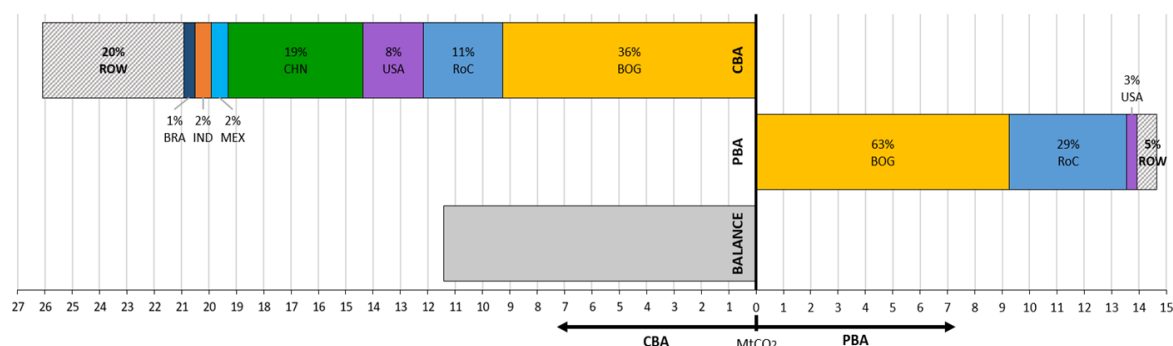
Nota. a) Países controladores de todo el mundo. b) Zoom a los países controladores de Europa. Las zonas en gris indican que no existen datos individualizados para esos países y en nuestro modelo todos estos países son agrupados en una única región llamada Resto del Mundo (RoW).

En el tercer artículo, titulado “Oportunidades para reducir la huella de carbono de las ciudades mediante cambio de proveedores: el caso de Bogotá” (Gilles et al., 2021), cuantificamos la huella de carbono de Bogotá en 26.1 MtCO₂, lo cual representa el 26% de la huella de carbono total de Colombia. La huella de carbono, que captura emisiones incorporadas en las importaciones de la ciudad, representa casi el doble de las emisiones liberadas directamente dentro del territorio bogotano, las cuales ascienden a 14.6 MtCO₂. El 53% de las emisiones totales de la huella de carbono de Bogotá se emiten directamente en países extranjeros, mientras que el 47% restante se emite dentro de Colombia (ver Gráfico 4). Identificamos 14 industrias que concentran el 60% de todas las emisiones incorporadas en la huella de carbono de la ciudad, en las que sobresalen el sector

transporte y la construcción de la propia Bogotá, la generación de electricidad y los productos químicos de China o la industria de productos derivados del petróleo de Estados Unidos.

Estos hallazgos prueban que la economía bogotana es un sistema altamente dependiente del extranjero en términos de emisiones y, por tanto, la reestructuración de sus CGV representa una gran oportunidad para que la ciudad reduzca su huella de carbono. Finalmente, simulamos 3 escenarios para cuantificar el potencial que tiene Bogotá para reducir su huella de carbono mediante la reestructuración de sus cadenas de suministro, persiguiendo cadenas de abastecimiento regional. En estos escenarios se simula el cambio de suministrador sobre las importaciones de productos intensivos en CO₂ procedentes de China y EE.UU. hacia países latinoamericanos. Los resultados sugieren que estas políticas comerciales de integración regional, con objetivos climáticos subyacentes, resultan en reducciones de hasta el 8% en la huella de carbono de la ciudad.

Gráfico 4. Regiones de origen de emisiones en la huella de carbono (CBA) de Bogotá y regiones de destino de las emisiones territoriales de Bogotá (PBA). 2012



Nota: la gráfica muestra los países individuales cuyo porcentaje de participación es mayor al 1%, ya sea en la huella de carbono (CBA) o en las emisiones territoriales (PBA). El resto de los países están agregados en el resto del mundo (RoW).

CONCLUSIONES

Los resultados generales de nuestra investigación demuestran que las cadenas globales de producción de las FMNEs concentran sus impactos económicos positivos en los países ricos (tanto en valor añadido generado como en rentabilidad a los inversionistas

dueños de las MNEs, que en su mayoría residen en países ricos) mientras que los impactos ambientales negativos se concentran en los países de menores ingresos. Esta desigualdad relacionada con las actividades de las MNEs intensifica la emisión de CO₂ en los países de renta media-baja, en donde se encuentran los principales emisores del mundo, como China, India, Rusia, Indonesia, Irán, etc. y menoscaba los esfuerzos por reducir las emisiones globales, desviándonos de la senda que limita a 2°C el aumento de temperatura de La Tierra.

Nuestros hallazgos ponen en relieve la necesidad de que los países de renta alta y sus MNEs incrementen su ambición en la lucha contra el cambio climático y de que las iniciativas sostenibles dejen de ser una estrategia de marketing para convertirse en políticas climáticas de carácter vinculante que regulen y limiten los impactos ambientales directos e indirectos de las economías desarrolladas y sus MNEs sobre los países emergentes y en desarrollo.

Esta tesis contribuye para que la discusión sobre el papel de las MNEs en la lucha contra el cambio climático entre en la agenda de los gobiernos y medios de comunicación del mundo y sirve como base científica para el diseño de políticas encaminadas a limitar las emisiones de carbono que la economía de un país genera más allá de sus fronteras.

El reciente fallo judicial que obliga a la petrolera neerlandesa Shell a reducir en un 45%, con respecto a 2019, la huella de carbono de todas sus filiales antes del 2030 (The Hague District Court, 2021) es un primer paso para que las instituciones nacionales y supranacionales prioricen el objetivo de trasladar las reducciones de emisiones alcanzadas en el mundo desarrollado hacia aquellas regiones en donde las deficiencias económicas, políticas o sociales relegan a un segundo plano la emergencia climática.

Por otra parte, el estudio aplicado sobre Bogotá deja tres conclusiones que se pueden extrapolar a muchos centros urbanos, especialmente a aquellos localizados en países en desarrollo. Primero, es evidente el reto urgente que tienen las ciudades para descarbonizar sus industrias de transporte. En Bogotá, las medidas para animar al sector del transporte (privado y público) a reemplazar paulatinamente el parque automotor de vehículos de combustión por vehículos eléctricos deberían ser una prioridad. Segundo, las autoridades nacionales y locales deberían aunar esfuerzos para estimular la transición energética hacia fuentes de electricidad eólica y fotovoltaica que complementen la hidroelectricidad en la generación de electricidad de Colombia. Esta transición demanda

mucha más urgencia en aquellas ciudades y países que dependen altamente de fuentes fósiles. Por último, la escasez o ausencia de sinergias entre Bogotá y las zonas periféricas de Colombia, así como la falta de integración regional, son obstáculos para el *nearshoring* de las cadenas de suministro.

Estos tres grandes retos identificados en el caso de Bogotá son, al mismo tiempo, oportunidades valiosas para las grandes ciudades latinoamericanas que en los procesos de integración regional y transición energética pueden encontrar un *win-win* en términos económicos y ambientales. El despliegue de energías renovables y la reducción de dependencia sobre importaciones promoverían la atracción de inversión, la creación de empleo y el crecimiento de las industrias nacionales y regionales, al mismo tiempo que se avanzaría hacia la reducción de la huella de carbono de las ciudades latinoamericanas.

Ciudades, MNEs y otros agentes no estatales deben afrontar, más pronto que tarde, la necesidad de reconfigurar sus CGV con el fin de aumentar su resiliencia ante la inminente transición global hacia economías bajas en carbono, pero también, ante las imprevistas perturbaciones en las cadenas globales de abastecimiento. Es el deber de estos actores implicarse en las políticas estatales para afrontar las estrategias climáticas y de comercio internacional que, de forma coordinada, permitan avanzar hacia el objetivo mencionado. El proyecto de la Comisión Europea para estimular la producción de microchips y semiconductores en la región (European Commission, 2022), es una evidencia de la necesidad de las economías por relocalizar algunas de las etapas productivas de inputs estratégicos, contraer las CGV, diversificar su red de suministradores internacionales y reducir su dependencia sobre las importaciones de productos (intermedios y finales) básicos.

REFERENCIAS

- Cadena, A., xe, Dobbs, R., & Remes, J. (2012). The Growing Economic Power of Cities. *Journal of International Affairs*, 65(2), 1-17. <https://www.jstor.org/stable/24388214>
- Dietz, S., Fruitiere, C., Garcia-Manas, C., Irwin, W., Rausis, B., & Sullivan, R. (2018). An assessment of climate action by high-carbon global corporations. *Nature Climate Change*, 8(12), 1072-1075. <https://doi.org/10.1038/s41558-018-0343-2>

Duan, Y., & Jiang, X. (2021, 2021/05/01/). Pollution haven or pollution halo? A Re-evaluation on the role of multinational enterprises in global CO2 emissions. *Energy Economics*, 97, 105181. <https://doi.org/10.1016/j.eneco.2021.105181>

European Commission. (2022). *European Chips Act*. https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/europe-fit-digital-age/european-chips-act_en#next-steps

Eurostat. (2019). *Foreign control of enterprises by economic activity and a selection of controlling countries (from 2008 onwards) - Inward FATS*. https://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=fats_gla_08&lang=en

García-Alaminos, Á., Ortiz, M., Arce, G., & Zafrilla, J. (2021). Reassembling social defragmented responsibilities: the indecent labour footprint of US multinationals overseas. *Economic Systems Research*, 33(4), 536-554. <https://doi.org/10.1080/09535314.2020.1827224>

Gilles, E., Ortiz, M., Cadarso, M.-Á., Monsalve, F., & Jiang, X. (2021, 2021/09/01/). Opportunities for city carbon footprint reductions through imports source shifting: The case of Bogota. *Resources, Conservation and Recycling*, 172, 105684. <https://doi.org/10.1016/j.resconrec.2021.105684>

Goldstein, A., Turner, W. R., Gladstone, J., & Hole, D. G. (2018). The private sector's climate change risk and adaptation blind spots. *Nature Climate Change*, 9(1), 18-25. <https://doi.org/10.1038/s41558-018-0340-5>

Grubler, A., Bai, X., Buettner, T., Dhakal, S., Fisk, D. J., Ichinose, T., Keirstead, J. E., Sammer, G., Satterthwaite, D., Schulz, N. B., Shah, N., Steinberger, J., Weisz, H., Ahamer, G., Baynes, T., Curtis, D., Doherty, M., Eyre, N., Fujino, J., Hanaki, K., Kainuma, M., Kaneko, S., Lenzen, M., Meyers, J., Nakanishi, H., Novikova, V., Rajan, K. S., Seo, S., Shrestha, R. M., Shukla, P. R., Sverdlik, A., & Sathaye, J. (2012). Urban Energy Systems. In T. Global Energy Assessment Writing (Ed.), *Global Energy Assessment: Toward a Sustainable Future* (pp. 1307-1400). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511793677.024>

Hsu, A., Höhne, N., Kuramochi, T., Roelfsema, M., Weinfurter, A., Xie, Y., Lütkehermöller, K., Chan, S., Corfee-Morlot, J., Drost, P., Faria, P., Gardiner, A., Gordon, D. J., Hale, T., Hultman, N. E., Moorhead, J., Reuvers, S., Setzer, J., Singh, N., Weber,

- C., & Widerberg, O. (2018). A research roadmap for quantifying non-state and subnational climate mitigation action. *Nature Climate Change*, 9(1), 11-17. <https://doi.org/10.1038/s41558-018-0338-z>
- IEA. (2018). *CO2 emissions from fuel combustion - data documentation*. http://wds.iea.org/wds/pdf/WorldCo2_Documentation.pdf.
- IPCC. (2014). *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Working Group III Contribution to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. C. U. Press. <https://www.ipcc.ch/report/ar5/wg3/>
- Lenzen, M., Moran, D., Kanemoto, K., & Geschke, A. (2013). Building Eora: a Global Multi-Region Input-Output Database At High Country and Sector Resolution. *Economic Systems Research*, 25, 20-49. <https://doi.org/10.1080/09535314.2013.769938>
- López, L.-A., Cadarso, M.-Á., Zafrilla, J., & Arce, G. (2019, Apr 11). The carbon footprint of the U.S. multinationals' foreign affiliates. *Nature Communications*, 10(1), 1672. <https://doi.org/10.1038/s41467-019-09473-7>
- López, L.-A., Cadarso, M.-Á., Zafrilla, J. E., & Arce, G. (2014, Jul 1). Assessing the implications on air pollution of an alternative control-based criterion. *Proc Natl Acad Sci U S A*, 111(26), E2630. <https://doi.org/10.1073/pnas.1406948111>
- Marcotullio, P. J., Sarzynski, A., Albrecht, J., Schulz, N., & Garcia, J. (2013, 2013/12/01). The geography of global urban greenhouse gas emissions: an exploratory analysis. *Climatic Change*, 121(4), 621-634. <https://doi.org/10.1007/s10584-013-0977-z>
- OECD. (2021). *OECD Inter-Country Input-Output Database*. <http://oe.cd/icio>
- Ortiz, M., Cadarso, M.-Á., & López, L.-A. (2020). The carbon footprint of foreign multinationals within the European Union. *Journal of Industrial Ecology*, 24(6), 1287-1299. <https://doi.org/10.1111/jiec.13017>
- Ortiz, M., López, L.-A., & Cadarso, M. Á. (2020, 2020/12/01/). EU carbon emissions by multinational enterprises under control-based accounting. *Resources, Conservation and Recycling*, 163, 105104. <https://doi.org/10.1016/j.resconrec.2020.105104>
- Secretaría de Hacienda de Bogotá. (2015). *Matriz de insumo producto 2012* Secretaría Distrital de Hacienda de Bogotá. <http://www.shd.gov.co/shd/matriz-eco-pub>

ECLI:NL:RBDHA:2021:5339, (2021).

<https://uitspraken.rechtspraak.nl/inziendocument?id=ECLI:NL:RBDHA:2021:5339>

UNEP. (2016). *The Financial System We Need From Momentum to Transformation*.
<http://unepinquiry.org/>

United Nations. (2015). *The Paris Agreement*. <https://unfccc.int/es/process-and-meetings/the-paris-agreement/el-acuerdo-de-paris>

United Nations. (2018). *World Urbanization Prospects 2018*.
<https://population.un.org/wup/DataQuery/>

van Rossum, M., Graveland, C., Schenau, S., & Edens, B. (2012). *Quantifying CO₂-emissions according to the control-criterion*.

MEMORIA DE ACTIVIDADES

Curso 2022-2023

EN EL NOMBRE DE DIOS OMNIPOTENTE Y OMNISCIENTE.

QUE ÉL NOS CONCEDA LA LUZ QUE NOS ALUMBRE EN LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD.

Excmo. Dr. D. Carlos Velázquez Romo, Alcalde de Toledo.

Sr. D. Santiago Sánchez-Mariscal Lozano, Prioste 1º.

Dignísimas Autoridades Religiosas, Civiles Y Militares.

Honorables Cofrades.

Señoras y Señores.

CUMPLIENDO CON NUESTRO CALENDARIO DE ACTIVIDADES, NOS ENCONTRAMOS AQUÍ REUNIDOS, EN ESTA SALA CAPITULAR DEL EXCMO. AYUNTAMIENTO DE TOLEDO, DESDE LA QUE EN NOMBRE DE TODA LA COFRADÍA MANIFIESTO EL EXPRESO AGRADECIMIENTO AL SR. ALCALDE, D. CARLOS VELÁZQUEZ ROMO, POR LA ACOGIDA QUE ESTA CIUDAD Y SU AYUNTAMIENTO NOS BRINDAN A QUIENES, PROCEDENTES DE DIVERSOS Y LEJANOS LUGARES DEL MUNDO, HEMOS ACEPTADO LA DIVERSIDAD DE RAZAS, RELIGIONES, CULTURAS E IDIOMAS, PARA FUNDIRNOS EN UNA COFRADÍA EN LA QUE TODOS SUS MIEMBROS, BAJO UNA MISMA VOCACIÓN ECUMÉNICA E INTERRELIGIOSA, NOS SENTIMOS IGUALES Y COMPARTIMOS UNOS MISMOS IDEALES DE CONFRATERNIDAD INTERNACIONAL.

ASÍ PUES, CON VUESTRA VENIA, EN MI CONDICIÓN DE ESCRIBANO DE LA COFRADÍA INTERNACIONAL DE INVESTIGADORES DE TOLEDO, BAJO LA ADVOCACIÓN DEL SANTO CRISTO DE LA OLIVA, PROCEDO A DAR LECTURA A LA MEMORIA DE ACTIVIDADES DEL PASADO CURSO 2022-2023, QUE DIOS NOS DEPARÓ BENIGNAMENTE.

ACTIVIDADES REALIZADAS EN EL ÚLTIMO TRIMESTRE DE 2022

APERTURA DEL CURSO 2022-2023

El domingo 27 de noviembre se celebró en la Sala Capitular del Ayuntamiento de Toledo el solemne Cabildo de Apertura del curso 2022-2023. Presidido por la Excm. Sra. Alcaldesa de Toledo, D^a Milagros Tolón Jaime, y por los Priostes D. Santiago Sánchez-Mariscal Lozano y D^a Maite Aranda Gutiérrez. Más de medio centenar de cofrades asistimos revestidos con veste gola, medalla y birretes que nos son propios.

Se inició el acto entonando el “Veni Creator” por el que invocamos la venida del Espíritu Santo, implorando que llene de la divina gracia nuestros corazones.

A continuación, se procedió con la lectura de la Memoria de Actividades del curso 2021-2022, por el Cofrade Escribano, el Sr. D. Rogelio Sánchez Molero.

Acto seguido, la cofrade D^a María Cristina García Carballo, realizó un brillante preámbulo al tema sobre el que versaría la lección inaugural y trazó un perfil académico del ponente, el profesor Sr. Dr. D. Krystian Complak, de la Universidad de Wraclaw (Polonia). El profesor Complak tituló su exposición “La guerra justa y el conflicto bélico en Ucrania”. En su ponencia examinó la invasión de Ucrania por las tropas rusas desde la óptica de la Iglesia Católica. Abordó el concepto de “guerra justa” y las circunstancias que justifican esta. Con la premisa de que alguien tiene que romper la cadena infernal de ataque-respuesta-guerra, mantiene Complak que la solución, desde el punto de vista de la doctrina cristiana, para resolver el conflicto armado pasa por la rendición ante un posible agresor, generalmente más fuerte. El ponente no obstante reflexionó sobre la dificultad de llevar esto a la práctica.

Tras la conferencia se entregaron diplomas a los nuevos cofrades que recibieron la investidura canónica el 15 de junio, víspera del Corpus Christi

La entrega de distinciones y premios fue precedida por la lectura de las correspondientes actas por el Escribano. Así, se otorgó diploma a los ganadores del premio a las mejores tesis doctorales de la UCLM. Se otorgó distinción a Sr. Dr. D. Juan

Carlos Ballesteros Aparicio. Se otorgó diploma de Cofrade de Honor al Rector Magnífico de la Universidad de Castilla-La Mancha Sr. Dr. D. Julián Garde López-Brea.

Pero el momento más emotivo del acto fue, sin duda, la entrega del Premio Esperanza Pedraza, la más alta distinción de la Cofradía, al Sr. Dr. D. Andrés Sánchez Escobar. Se le otorgó por su continuada y extraordinaria labor a favor de la cofradía en sus años de prioste y la promoción de la misma a través del programa de televisión “Huellas de nuestro tiempo”; un programa de divulgación científica, humanística y técnica de reconocido prestigio. Entregaron la placa los priostes don Santiago Sánchez-Mariscal Lozano y doña Maite Aranda Gutiérrez con el aplauso unánime y sincero de todos los cofrades que, puestos en pie, homenajearon al galardonado. Don Andrés Sánchez Escobar dirigió a los presentes unas emotivas palabras que giraron en torno al recuerdo de nuestra fundadora, Esperanza Pedraza y en la que el homenajeadado, generoso, afirmó que ese premio es de todos.

Tras la entrega de diplomas, distinciones y premios, nuestro Prioste 1º tomó la palabra para agradecer la presencia de cofrades, autoridades civiles y militares y de los invitados. Se congratuló de la masiva presencia de cofrades en el acto y felicitó efusivamente tanto al ponente por su magnífica lección magistral, como a todos los premiados. Acabó su breve intervención animándonos a todos a seguir haciendo Cofradía.

Después la Alcaldesa de Toledo dirigió unas palabras al auditorio felicitándonos por tan emotivo acto y anunciando, como primicia, que en las fiestas del Corpus Christi 2023 propondría que la Tarasca de Honor se le otorgara a nuestra Cofradía.

Tras las intervenciones, todos los presentes entonamos el himno universitario, “Gaudeamus Igitur”; y en solemne desfile salió el Cabildo de la Sala Capitular hasta la galería adyacente, donde la Alcaldesa de Toledo disolvió el Capítulo. Como viene siendo tradicional tras el acto se celebró la comida de confraternidad a la que asistimos cerca de noventa comensales.

ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA

Inmediatamente antes de la celebración de este Acto de Apertura de Curso tuvo lugar la Asamblea General Ordinaria donde se aprobaron: la memoria de actividades del

curso anterior, el Balance de cuentas del ejercicio 2021-2022, el plan de actividades 2022-2023 y el presupuesto de ingresos del ejercicio 2022-2023.

REPRESENTACIÓN DEL AUTO DE NAVIDAD DE GÓMEZ MANRIQUE

El día 17 de diciembre, la Cofradía Internacional de Investigadores volvió a organizar, junto al Ayuntamiento de Toledo, el Auto de Navidad de Gómez Manrique, (adaptado por nuestro cofrade D. José María Gómez Gómez) en el Real Monasterio de San Juan de los Reyes gracias a la hospitalidad de los Hermanos Franciscanos.

El auto, escenificado y cantado por «los Pastores de Parrillas», representa el momento de la Anunciación, del Nacimiento de Jesús en Belén, la adoración de los pastores, la visita de los ángeles y el paso de la muerte para recordarle el sufrimiento que padecerá como hombre para redimir a la humanidad.

La representación supone un brillante prólogo de las festividades navideñas en la ciudad de Toledo.

ASISTENCIA A ACTIVIDADES Y EVENTOS DE LA JUNTA DIRECTIVA DESDE NOVIEMBRE A DICIEMBRE DE 2022

Nuestro Prioste 1º y alguno de los miembros de la Junta Directiva estuvieron presentes en los siguientes actos que se celebraron en los dos últimos meses del año 2022:

03/11/22 Museo del Ejército “Reacción Innovación. El gran paso a la pacificación del Protectorado”.

07/11/22 Reunión con la Alcaldesa Milagros Tolón.

23/11/22 Clausura del VIII Centenario del nacimiento Alfonso X Sabio en el Teatro de Rojas.

26/11/22 LXXVIII (septuagésimo octavo) Capítulo de la Real Hermandad de Caballeros de San Fernando.

15/12/22 Museo del Ejército; conferencia “Preparación para la Rebelión de Abd el Krim”.

18/12/22 Concierto Navidad Año Santo Jubilar en la Colegiata de San Isidro de Madrid.

20/12/22 Museo del Ejército; Concierto de Navidad 2022.

ACTIVIDADES DURANTE EL AÑO 2023

CELEBRACIÓN DE SAN SEBASTIÁN

Después de tres años sin poder celebrar el día de nuestro Patrón por las restricciones sanitarias motivadas por el covid19, por fin, el 21 de enero pudimos reunirnos en nuestra sede canónica, la iglesia de San Sebastián.

La celebración comenzó con unas palabras de bienvenida de nuestro Prioste 1º, D. Santiago Sánchez-Mariscal Lozano, quien saludó a los asistentes y ensalzó la figura de San Sebastián, a las que siguió, un precioso concierto de violonchelo a cargo de Chiki Serrano. A continuación, celebramos la eucaristía oficiada por nuestro consiliario D. Francisco María Fernández Jiménez, en la que recordamos a todos nuestros cofrades fallecidos. Tras su bendición, se procedió al tradicional reparto de caridades, para después disfrutar de unas estupendas migas, un caldo caliente y nuestra amistad al sol de un día espléndido.

Por la tarde, un buen número de cofrades, disfrutamos en el Museo del Ejército de la visita a la exposición “Reacción e innovación. El gran paso hacia la pacificación del Protectorado 1921-1925”. La visita fue guiada por las magníficas y detalladas explicaciones de nuestro cofrade D. Juan Gómez Díaz.

ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA PARA SOMETER A APROBACIÓN LOS NUEVOS ESTATUTOS DE LA COFRADÍA.

El 25 de marzo, previa su formal convocatoria, se celebró una Asamblea General Extraordinaria cuyo único punto del Orden del Día fue el sometimiento a votación del nuevo texto de Estatutos de la Cofradía Internacional de Investigadores.

El Prioste 1º expuso a la Asamblea la obligatoriedad, exigida desde hace ya varios años, de la necesaria adaptación de nuestros estatutos a la normativa estatal, en relación con las disposiciones del Código de Derecho Canónico.

Expuso a continuación los aspectos que ha sido necesario modificar. Y manifestó que la reforma ha respetado fielmente, la idea originaria de Esperanza Pedraza y los demás fundadores de que nuestra Cofradía se constituyera como una asociación pública de fieles, guardando el estilo y las formas de las antiguas cofradías toledanas.

Después, se otorgó la palabra a cuantos cofrades quisieron intervenir. En este turno de palabra se expusieron opiniones diversas a favor de la aprobación y se manifestaron algunas opiniones en contra del texto que se sometería a votación.

A continuación, se procedió a la votación secreta mediante introducción de los votos en una urna.

Realizado el escrutinio resultó una amplia mayoría de más de dos tercios de los votos válidamente emitidos a favor de la aprobación. El Escribano proclamó aprobados los Estatutos.

Hay que reseñar que durante la celebración de la Asamblea, nuestro compañero cofrade Ilmo. Sr. Dr. D. Víctor Rafael Rivas Carreras sufrió un desvanecimiento y hubo de ser retirado en ambulancia. El 28 de marzo, lamentablemente, falleció.

El 3 de octubre de 2023, el Arzobispo de Toledo, Primado de España, ha dictado el Decreto que sanciona definitivamente los nuevos Estatutos de la Cofradía Internacional de Investigadores de Toledo, Santo Cristo de la Oliva, teniendo desde ese momento plena vigencia.

XVII JORNADA DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

El 6 de mayo se celebró, en colaboración con el Instituto Teológico y el Seminario Mayor de Toledo, la XVII Jornada de Reflexión Teológica con un tema muy interesante: “El discernimiento ético-cristiano”.

La jornada comenzó en el Salón de Grados, inaugurando la misma nuestro Prioste 1º, D. Santiago Sánchez-Mariscal Lozano. Tras unas breves palabras de bienvenida a los asistentes y sobre el tema que ocuparía la misma, presentó al primer ponente, el Dr. D.

Fernando López Rodríguez que impartió una ponencia introductoria al tema central de la Jornada, «El discernimiento ético-cristiano sobre la realidad social: ver, juzgar y actuar».

Tras un breve coloquio, D. Rogelio Sánchez Molero presentó a la Dra. D^a María Benito Sánchez que nos dictó una muy interesante ponencia sobre la «Bioética en el entorno forense».

Estaba prevista la intervención del Dr. D Francisco Javier Sedano Pérez con la ponencia «Familia actual, crisis social, discernimiento ético-cristiano» pero por motivos de salud no pudo acudir a la Jornada.

Después de una pausa para el café, nos trasladamos al Salón de Actos, donde pudimos disfrutar de la conferencia de Dr. D. Alfonso Fernández Benito titulada «Pulsiones, pasiones y discernimiento moral».

Como fin de esta jornada, el Dr. D. Gonzalo Pérez-Boccherini Stampa presentó su libro «El alma católica de España en el pensamiento pastoral del Cardenal Marcelo González Martín».

Como es habitual, tras la jornada un animado almuerzo en el mismo Seminario para conversar y confraternizar. Como colofón a este día pudimos disfrutar de la visita guiada a la exposición: “San José. Esposo. Padre. Santo” en el Arzobispado con las magníficas explicaciones de D^a Pilar Gordillo, comisaria de la misma.

CONFERENCIA EN LA FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES

Dentro del marco del convenio de colaboración establecido entre la Cofradía Internacional de Investigadores y la Universidad de Castilla-La Mancha, el día 25 de mayo tuvo lugar una interesante conferencia impartida por el Dr. D. Francisco González de Posada, miembro de nuestra Cofradía, con el título “El paradigma tecnoeconómico que ha gobernado el mundo global monopolar”. Se trataba de exponer públicamente alguna de las relevantes ideas contenidas en la que será su novena tesis doctoral.

El ponente fue presentado por el también cofrade, Dr. D. Felipe Hernández Perlins, Catedrático de Organización de Empresas de la Universidad de Castilla-La Mancha y por el Prioste 1º de la Cofradía Internacional de Investigadores, D. Santiago Sánchez-Mariscal Lozano.

COMIDA BENÉFICA A FAVOR DE LA COMUNIDAD DEL CONVENTO DE LAS JERÓNIMAS DE SAN PABLO

El 27 de mayo tuvo lugar esta comida en el Restaurante Venta de Aires. El almuerzo se organizó con el fin de ayudar, con todo lo recaudado, a las monjas del Convento de la Jerónimas de Toledo que confeccionan la uniformidad de nuestros cofrades y a las que tenemos un gran aprecio.

Este convento se vio muy afectado por la borrasca Filomena en 2021 que provocó el hundimiento de una parte importante de sus cubiertas. El presupuesto para reparar los desperfectos ascendía a casi cien mil euros (100.000 €). Para las monjas, era de todo punto imposible afrontar este coste y desde la Cofradía quisimos ayudar.

El número de comensales no fue tan numeroso como esperábamos, pero por suerte fueron muchos los cofrades que colaboraron con la mesa 0 y hasta 21 empresas que de forma desinteresada y muy generosa participaron en el evento donando regalos con los que se realizó una subasta que permitió aumentar la cantidad recaudada.

Agradecemos de corazón toda la ayuda recibida de cofrades, amigos, familiares y las empresas colaboradoras.

ENTREGA DEL PREMIO “TARASCA DE HONOR” CORPUS 2023 A LA COFRADÍA INTERNACIONAL DE INVESTIGADORES.

En la apertura de Curso 2022, la entonces alcaldesa de Toledo, Milagros Tolón, quien presidía el acto, anunció que iba a proponer a la Junta pro-Corpus que nuestra Cofradía recibiese la Tarasca de Honor en la Fiesta Grande de Toledo.

La Alcaldesa recordaba la excelente colaboración de varios miembros de la Cofradía en el ciclo de conferencias organizado por la conmemoración del VIII centenario de Alfonso X, señalando “que las mujeres y hombres de las más variadas disciplinas que componen la Cofradía contribuyen a reforzar las señas de identidad de la ciudad y que el nombre de Toledo continúe ligado al conocimiento, la divulgación y el intercambio de saberes, siendo herederos del movimiento impulsado por Alfonso X.”

Esta propuesta se convirtió en realidad en la presentación del programa de la Semana Grande de Toledo, en el Ayuntamiento, donde se anunciaban los agraciados con la “Tarasca de Honor”.

La Tarasca de Honor es un galardón que concede la Junta pro-Corpus a aquellas personas o instituciones que han contribuido de distintas formas a engrandecer la fiesta del Corpus. Así se viene reconociendo desde los años 80.

El día 30 de mayo, durante la ceremonia del Pregón anunciador de las fiestas se entregaron estos premios que los Priostes 1, D. Santiago Sánchez-Mariscal Lozano y la Prioste 2, D^a Maite Aranda, recogieron con gran orgullo en nombre de todos los cofrades y de forma especial de todos aquellos que desde su creación han trabajado por engrandecerla.

¡Enhorabuena para todos!

ACTO DE INVESTIDURA DE NUEVOS COFRADES.

El día 7 de junio, celebramos nuestro Acto de Investidura, en el que 14 nuevos cofrades recibieron su medalla de manos del Obispo Auxiliar, D. Francisco César García Magán quien presidió la ceremonia.

Como es habitual, tuvo lugar en el Real Monasterio de San Juan de los Reyes, donde amablemente nos acoge su comunidad.

Por parte del Ayuntamiento contamos con la presencia del Concejal delegado de Educación, Cultura, Patrimonio Histórico y Documental e Infancia, D. Teodoro García Pérez, en representación de la Alcaldesa, así como de varios concejales de otros grupos políticos. Asistieron, asimismo, distintas personalidades militares y civiles y representantes de distintas cofradías, capítulos y hermandades.

Tras el recibimiento a cofrades e invitados, la ceremonia comenzaba formando capítulo en los claustros del Monasterio. Una vez situados en la iglesia dio comienzo la eucaristía y el acto de investidura. Tras el mismo, el Prioste 1º D. Santiago Sánchez-Mariscal Lozano, dirigió unas palabras a los asistentes y dio la enhorabuena a los investidos y a sus familias. Al terminar la misma, se formó de nuevo el capítulo, incorporando a los 14 nuevos cofrades, que desfiló hasta el claustro donde sería disuelto

por el representante del Ayuntamiento. Tras las felicitaciones a los recién investidos, pudimos disfrutar de un agradable vino español en el claustro del Monasterio.

CELEBRACIÓN DEL CORPUS CHRISTI

El jueves 8 de junio, asistimos en la Santa Iglesia Catedral Primada a la santa misa en la solemnidad del Corpus Christi en rito hispano-mozárabe, presidida por el Excmo. y Rvdmo. Monseñor D. Francisco Cerro Chaves, Arzobispo de Toledo, Primado de España, Superior Responsable del Rito Hispano-Mozárabe. Finalizada la Eucaristía comenzó Procesión del Corpus Christi. Cerca de 90 cofrades acompañamos al Santísimo por las calles de Toledo, junto al resto de participantes.

Sonaron las salvas. Despertó Toledo. Del cielo la lluvia presagió el Misterio. Repique de campanas. Se consagra el pan. Se transforma en Cuerpo Sagrado de Cristo. He ahí el Misterio. Dios sale a las calles. Traspasa el umbral. Amaina las lluvias. Y aumenta la fe de todo su pueblo. Himnos y alabanzas cantan en su honor. Vuelan tiernos versos, como aves al viento. Se alza en el silencio algún padrenuestro. Cristo entre la gente. Sea Bendito por siempre y Alabado. Otro jueves más te ensalzó Toledo, Pan transustanciado.

Cuando la Custodia portando al Corpus Christi había regresado a la Primada, cuando sonaron las notas del himno nacional y las últimas salvas de honor, un buen número de cofrades compartimos y departimos en la tradicional comida de fraternidad.

El domingo, día 11 de junio, se celebró en la Catedral, el Corpus Chico, acto que aun siendo mucho más sencillo es igualmente emotivo. Tras el rezo de las vísperas, presididas por el Arzobispo Primado, Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Francisco Cerro Chaves, la Custodia procesionó por las naves de la Catedral junto a una representación de Cofradías, Capítulos, Hermandades, clero, autoridades y pueblo llano.

JORNADA DE AMISTAD JUDEO-CRISTIANA

El 18 de junio se celebró en Toledo la I Jornada de Amistad Judeocristiana con el título “Toledo, hogar de convivencia judeocristiana”, organizada por la Federación de Comunidades Judías de España, el Centro de Estudios Judeo-Cristianos de la diócesis de

Madrid y acogidos por el Aula de Estudios Judeocristianos del Instituto Teológico de San Ildefonso de Toledo y a la que fue invitada a participar nuestra Cofradía Internacional de Investigadores.

Tras inaugurar la jornada el Arzobispo de Toledo, tuvo lugar una ponencia a cargo del Profesor Moisés Orfali, de la Universidad Bar-Illam de TelAviv, acerca de lo que supone Toledo para el mundo judío.

A continuación, nos dirigimos a la sinagoga de Santa María la Blanca donde tuvo lugar un muy emotivo acto de oración conjunta dirigido por el Arzobispo D. Francisco Cerro y el Rabino Pinhas Punturello.

Tras la comida, tuvo lugar una mesa redonda en la que se ha abordado el título de la Jornada desde tres enfoques distintos: el histórico, a cargo del Profesor Carlos Vizuete, de la UCLM; el de la sociedad civil y las Instituciones, por el que fuera alcalde de la ciudad, D. Agustín Conde; y el eclesiástico, expuesto por D. Juan Manuel Uceta, delegado diocesano para el diálogo interreligioso.

Fue muy especial compartir este día con nuestros hermanos judíos y muy relevante para nuestra cofradía por nuestro carácter ecuménico e interreligioso. Durante la jornada pudimos conocer y conversar con muchos de los asistentes y confirmar que es mucho más lo que nos une que lo que nos separa y la necesidad de permanecer unidos.

FIESTA SACRAMENTAL EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

El domingo 18 de junio, una representación de la Cofradía asistió en Salamanca, como hacemos desde hace ya varios años, la Fiesta Sacramental, que se celebra el domingo de la infraoctava del Corpus Christi. Responde la invitación al convenio firmado con la Asociación Alumni de la Universidad de Salamanca.

ENTREGA DEL DINERO RECAUDADO, EN LA COMIDA SOLIDARIA, A LA COMUNIDAD DE LAS JERÓNIMAS DE SAN PABLO.

El día 28 de junio, varios miembros de la Junta Directiva, entregaron, en nombre de la Cofradía, el dinero recaudado en la Comida Solidaria que habíamos celebrado en el mes de mayo.

La Comunidad de las Jerónimas de San Pablo nos recibió con sonrisas que irradiaban alegría, fe y amor a Dios y a los demás. Todo un ejemplo a seguir. En la agradable visita y tras poder conversar de unas y otros, les hicimos entrega de un simbólico cheque con la cantidad de 4.580 euros. Ellas nos agasajaron con una deliciosa limonada.

En el nombre de la Comunidad, muchísimas gracias a todos los cofrades, empresas familiares y amigos que han participado

JORNADAS DE DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN ROMA.

Los días 14 al 17 de septiembre, la Cofradía Internacional de Investigadores viajó a Roma para llevar a cabo unas jornadas de relaciones interreligiosas, haciendo honor a nuestra realidad fundacional y a nuestra vocación ecuménica e interreligiosa. Con este fin, se habían programado y se llevaron a cabo, diversas reuniones con los principales actores del tema de las religiones católica, judía y musulmana.

El mismo jueves 14, fuimos recibidos por Ricardo Di Segni, Gran Rabino de la comunidad judía de Roma en la Gran Sinagoga de Roma. La idea primordial que nos trasladó el Rabino fue que las relaciones entre la Iglesia católica y la comunidad judía viven su mejor momento en los últimos 50 años.

Al hablar de los puntos que unen a judaísmo y catolicismo, Ricardo Di Segni señaló que, en un mundo donde impera el laicismo, las religiones deben dar ejemplo tanto desde el punto de vista religioso, como desde el punto de vista humano. Son los valores los que han de enseñarse y los que pueden revertir esa situación de abandono de las religiones. Y los que pueden coadyuvar al diálogo profundo entre ellas.

El viernes 15 mantuvimos un encuentro en el Dicasterio para el Diálogo Interreligioso de la Santa Sede, presidido por el Cardenal Miguel Ángel Ayuso Guixot. Aquí fuimos recibidos por el secretario de la institución, Monseñor Indunil Janakaratne Kodithuwakku Kankanamalage. Nos expuso cómo nace esta institución y cuál es su misión.

El objetivo de este Dicasterio de la Curia Romana es promover y regular las relaciones con miembros y grupos de religiones que no están incluidas bajo el nombre de cristianas y con aquellos que, de alguna manera, muestran un sentido religioso. “Tenemos

un Dios dialogante con toda la humanidad”, afirmó. “El diálogo significa diálogo con el corazón, con otras personas a las que Dios ha tocado su corazón”. Frente al discurso triunfalista, de superioridad y excluyente de tiempos pasados, hay que propiciar (como sostiene el Papa Francisco) la Cultura del Encuentro frente a la del tribalismo. Hemos de promover la fraternidad humana, viendo al otro como humano, liberándonos de prejuicios.

El sábado 16 se cerraron las jornadas con una conferencia y visita guiada en el Instituto Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos (PISAI) a cargo de su Presidente, P. Diego Sarrió Cucarella.

El Padre Sarrió nos habló de su experiencia en países eminentemente musulmanes. Aportó la visión de la realidad de las relaciones católico-musulmanas con tantos aspectos diferentes a lo largo del mundo. Pero, mantuvo, no hay que identificar a todos los musulmanes con los fundamentalistas del Islam.

OTRAS ACTIVIDADES EN ROMA

El viernes 15 de septiembre celebramos una misa privada en la Capilla de la Virgen de Czestochowa, en la cripta de San Pedro del Vaticano, oficiada por el Padre Juan Manuel Uceta, Director del Secretariado Diocesano de Relaciones Interconfesionales, para los cuarenta y cuatro peregrinos, seguida de una visita a la impresionante basílica.

La tarde del viernes 15, disfrutamos de la visita guiada al complejo de San Apolinar. Su Rector, el Padre Manuel Miedes, acompañado por D. Cristiano Rotellini, nos ofrecieron una detallada explicación del complejo.

El sábado 16, nuestro hermano cofrade, D. Juan Carlos García Alía, quien trabaja en Roma desde hace años, con las amenas y documentadas explicaciones de D^a. Esther Barrondo, arqueóloga divulgadora del CSIC, quien también trabaja en Roma, nos brindaron de forma desinteresada una visita guiada por las colinas del Gianicolo, y el Aventino.

El domingo 17 la Cofradía visitó la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat. Fue nuestro guía, su rector, Monseñor José Jaime Brosel.

A todos los representantes de las diferentes instituciones, y a nuestros anfitriones, la Cofradía por medio de su Prioste 1º, les obsequió con un precioso cuadro de damasquino toledano.

FALLO DEL PREMIO TESIS DOCTORALES

Dentro del Acuerdo Marco firmado entre la Cofradía Internacional de Investigadores y la Universidad de Castilla-La Mancha, la Junta Directiva aprobó el 9.10.2023 conceder el premio a la tesis doctoral en la modalidad Ciencias Sociales y Ciencias Jurídicas: “La huella de carbono de agentes no estatales: análisis a través de las cadenas globales de producción de multinacionales y ciudades”, a cargo del Sr. Dr. D. Mateo Felipe Ortiz Moreno.

En la modalidad Ciencias, el premio queda desierto por no haber concurrido ninguna tesis doctoral que cumpliera con los requisitos establecidos en las bases de la convocatoria.

CONVOCATORIA DE PREMIOS A MEJORES TESIS DOCTORALES DE LA UNIVERSIDAD DE CASTILLA LA MANCHA

En el mes de noviembre se hace pública la convocatoria a los premios a las mejores tesis doctorales de la Universidad de Castilla-La Mancha del curso 2023-2024. Este año las ramas del saber que podrán optar al galardón son: Ingeniería y Arquitectura.

ASISTENCIA A ACTIVIDADES Y EVENTOS DE MIEMBROS DE LA JUNTA DIRECTIVA DESDE ENERO A NOVIEMBRE DE 2023

Nuestro Prioste 1º y algunos miembros de la Junta Directiva han estado, representando a la Cofradía Internacional de Investigadores, en más de sesenta actos a los que la Cofradía fue invitada oficialmente:

En enero:

16/01/23 ILUSTRE COLEGIO NOTARIAL; presentación del Prontuario Notarial cuyo autor es el Cofrade Mayordomo D. Ramón García-Atance Lacadena.

30/01/23 AYUNTAMIENTO DE TOLEDO. Reunión con Asociación para las Relaciones Interciudades, con asistencia de alcaldes y alcaldesas de diversos municipios de España

En febrero

29/02/23 Toma de Posesión de Mayordomo de Finados de la COFRADÍA DE LA SANTA CARIDAD

En marzo:

01/03/23 REAL ACADEMIA CIENCIAS EXACTAS, FÍSICAS Y NATURALES, e INSTITUTO DE ESTUDIOS MADRILEÑOS Conferencia del Cofrade D. Albino Arenas sobre Albert Einstein.

22/03/2023 ACTOS DE SEMANA SANTA Representación teatral Pasión de Cristo en el Teatro de Rojas.

24/03/23 AYUNTAMIENTO Y CONSORCIO CIUDAD DE TOLEDO. Apertura Corral de Don Diego.

25/03/23 CAPÍTULO CABALLEROS SANTO SEPULCRO en el Convento de Santa Isabel de los Reyes.

29/03/23 PREGÓN DE SEMANA SANTA en la Catedral de Toledo

29/03/23 AYUNTAMIENTO DE TOLEDO Presentación del Programa del Corpus Christi 2023, con anuncio oficial de la concesión a la Cofradía de la Tarasca de Honor.

30/03/23 HERMANDAD MOZARABE, Conferencia sobre “El Camino Mozárabe de Santiago” por D. Félix González Román.

En abril:

19/04/23 MUSEO DEL EJÉRCITO conferencia “La legión el origen”.

21/04/23 CENTRO CULTURAL DE LOS EJÉRCITOS DE MADRID Presentación del libro de nuestro Cofrade D. Rodolfo Orantos “Verdad Falsedad o Fantasía ¿Quién es quién en la Caballería?”.

22/04/23 CAPITULO ISABEL LA CATÓLICA en Madrigal de las Altas Torres (Ávila).

En mayo:

01/05/23 REAL A ILUSTRE COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DEL VALLE Misa y Actos.

15/05/23 COLEGIATA DE SAN ISIDRO DE MADRID, Solemne Misa de Clausura del Año Santo.

17/05/23 SALA CAPITULAR DE LA CATEDRAL. Reunión informativa de las Cofradías del Corpus.

18/05/23 MUSEO DEL EJÉRCITO. Inauguración de la exposición “La nobleza de las armas”.

18/05/23 SALA CAPITULAR DEL AYUNTAMIENTO DE TOLEDO. Conferencia organizada por la Junta Pro Corpus impartida por el Cofrade D. José Luis Isabel Sánchez.

19/05/23 MUSEO DEL EJÉRCITO. Concierto “Tuna España”.

22/05/23 HUELLAS DE NUESTRO TIEMPO programa sobre los Capítulos y Cofradías, junto al Capítulo de Caballeros Mozárabes y el de Isabel la Católica.

25/05/23 SALA CAPITULAR DEL AYUNTAMIENTO DE TOLEDO. Conferencia organizada por la Junta Pro Corpus impartida por el cofrade y ex prioste D. Fernando Aranda Alonso.

27/05/23 COFRADIA SANTA CARIDAD. Ceremonia y nombramiento de Cofrade Honorario de D. Fernando José Lorenzana.

En junio:

01/06/23 MUSEO DE SANTA CRUZ. inauguración de exposición “Patrimonio vivo”.

01/06/23 SALA CAPITULAR DEL AYUNTAMIENTO DE TOLEDO. Conferencia organizada por la Junta Pro Corpus impartida por el Deán de la Catedral Primada D. Juan Pedro Sánchez.

02/06/23 MUSEO DE SANTA CRUZ. Inauguración de la exposición MACTO (Museo de Arte Contemporáneo de Toledo).

02/06/23 ACTOS DEL CAPITULO HISPANOAMERICANO.

02/06/23 ACTOS DEL CAPITULO INFANZONES DE ILLESCAS.

04/06/23 XXII CARRERA POPULAR CORPUS CHRISTI Premio de un Huawei Watch, a la atleta que pasó en el puesto 38 por la Sede Canónica de la Iglesia de San Sebastián.

04/06/23 ACTOS DEL CAPITULO DE CABALLEROS Y DAMAS MOZÁRABES.

05/06/23 CERTAMEN DE PATIOS. Jurado.

06/06/23 CERTAMEN DE PATIOS. Jurado.

07/06/23 AYUNTAMIENTO DE TOLEDO. Inauguración Carrera Procesional del Corpus Christi.

10/06/23 MUSEO DEL EJÉRCITO. Concierto “Relevo de la guardia del Alcázar”.

17/06/23 MUSEO DEL EJÉRCITO Concierto “Jura de bandera”.

17/06/23 VELADA DE MELQUE. Concierto ofrecido por el “Ensemble Sonidos de Tierra”.

30/06/23 REAL ACADEMIA DE BELLAS ARTES Y CIENCIAS HISTÓRICAS DE TOLEDO. Toma de posesión como Académica de Número de nuestra Cofrade D^a Paulina López Pita.

En julio:

03/07/23 AYUNTAMIENTO DE PARRILLAS. Acto de nombramiento como Hijo Predilecto de nuestro Cofrade D. José María Gómez Gómez.

06/07/23 UNIVERSIDAD DE CASTILLA LA MANCHA. Lectura de Tesis Doctoral del Cofrade D. Ricardo Ortega Sánchez Pinilla.

07/7/23 CONSORCIO DE TOLEDO. Exhibición de los restos arqueológicos del Corral de D. Diego.

24/07/23 REUNIÓN CON EL ARZOBISPO PRIMADO.

24/07/23 IMPOSICIÓN DEL COLLAR MOZÁRABE Al Alcalde Carlos Velázquez Romo.

En septiembre:

13/09/23 Jurado en los premios a la igualdad organizados por MUJERES PARA EL DIÁLOGO Y LA EDUCACIÓN, que preside nuestra Cofrade D^a Giovanna Gutiérrez de Calderón Attard.

En octubre:

01/10/23 ACTOS DEL GREMIO DE HORTELANOS.

02/10/23 DIRECCIÓN GENERAL DE LA POLICÍA. Actos del Día de la Policía Nacional.

04/10/23 MUSEO DEL EJÉRCITO. Concierto con motivo del Día de la Fiesta Nacional.

05/10/23 MUSEO DE SANTA CRUZ. Inauguración de la Exposición “Yanes. El arte como inspiración”.

12/10/23 COMANDANCIA DE LA GUARDIA CIVIL. Actos de la fiesta de la Virgen del Pilar.

26/10/23 MUSEO DE SANTA CRUZ presentación libro “Versos para seguir caminando”, de D. José María González Cabezas.

27/10/2023 MADRID. Gala de la entrega de Premios Solidarios a la Igualdad, “Mujeres para el Diálogo y la Educación”.

En noviembre:

06/11/23 AYUNTAMIENTO DE TOLEDO. Reunión con el Alcalde, D. Carlos Velázquez Romo.

PROGRAMA HUELLAS DE NUESTRO TIEMPO

A lo largo del pasado curso se ha venido realizando, con reconocido éxito, el programa televisivo de divulgación “HUELLAS DE NUESTRO TIEMPO”.

El programa que ofrece la Cofradía en el Canal Diocesano de Televisión, está dirigido y presentado por el ex-prioste de la cofradía, Sr. Dr. D. Andrés Sánchez Escobar. En él ha participado una nutrida y excelente representación de nuestros cofrades.

NECROLÓGICAS

Nuestro recuerdo y homenaje a los siguientes cofrades fallecidos en 2022 y 2023:

- M.I. Sr. D. Antonio Cabrera Delgado Silveira. Fallecido en julio de 2022.
- Sra. D^a Marie Odile Leroy Fleury. Fallecida en septiembre de 2022.
- Sra. Dra. D^a Carmen Villares García. Fallecida en septiembre de 2022.
- Excmo. Sr. D. Jesús María Ruiz-Ayúcar Alonso. Fallecido en enero de 2023.
- Ilmo. Sr. D. José Antonio Esperón Lázaro. Fallecido en enero de 2023.
- Sr. Dr. D. Leonardo Colapinto. Fallecido en 2023.
- Ilmo. Sr. Dr. D. Víctor Rivas Carreras. Fallecido en marzo 2023.

El Señor les conceda el descanso eterno y brille para ellos la luz perpetua. Descansen en paz.

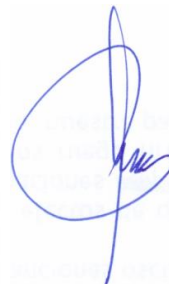
SIRVA ESTA MEMORIA DE RECUERDO DE LO ACAECIDO EN EL PASADO Y DE ESTÍMULO PARA LO VENIDERO. QUE NUESTRAS ACTITUDES Y NUESTRO TRABAJO SIRVAN DE EJEMPLO A LA SOCIEDAD. QUE SEAMOS ESPEJO DONDE OTROS SE MIREN Y, ALLÁ DONDE VAYAMOS, DIGNOS DE APRECIO Y ADMIRACIÓN.

EN TOLEDO, A DIECINUEVE DÍAS DEL MES DE NOVIEMBRE DEL AÑO DEL SEÑOR DOS MIL VEINTITRES.

DOY FE.



EL ESCRIBANO
ROGELIO SÁNCHEZ MOLERO



Visto Bueno
EL PRIOSTE 1º
SANTIAGO SÁNCHEZ-MARISCAL LOZANO

Toledo, a 22 de noviembre de 2023