Revista Aragonesa de Teología

CRETA
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Universidad Pontificia de Salamanca

Año XXX – Nº 59 – 2024

EDITA

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección

Manuel Fandos Igado

Subdirección

Armando Cester Martínez

Comité científico

ALDAVE MEDRANO, Mª ESTELA (FAC. TEOL. VITORIA – GASTEIZ)
ANDREU CELMA, JOSÉ MARÍA (CRETA)
ARREGUI MORENO, FERNANDO (CRETA)
BADIOLA SAÉNZ DE UGARTE, JOSÉ ANTONIO (FAC. TEOL. VITORIA – GASTEIZ)
BLANCO BERGA, JOSÉ IGNACIO (CRETA)
BROTÓNS TENA, ERNESTO JESÚS (OBISPO DE PLASENCIA)
FERNÁNDEZ GARCÍA, PLÁCIDO
FRAILE YÉCORA, PEDRO (CRETA)
GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO (UPSA)
GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ (CRETA)
GÓMEZ GARCÍA, ENRIQUE (U. LOYOLA)
GRANADA CAÑADAS, DANIEL (UNAV)
JAIME NAVARRO, JESÚS (CRETA)
LUMBRERAS ARTIGAS, BERNARDINO (CRETA))

Comité asesor

AGUADED GÓMEZ, JOSÉ IGNACIO (UHU
BRAVO ÁLVAREZ, MARÍA ÁNGELES (UZ)
CORTÉS MOREIRA, SANDRA (UALG)
DEL REAL, MARÍA FERNANDA (UNIR)
DIEZ BOSCH, MIRIAM (U. BLANQUERNA)
GADEA, WALTER (UNIA)
LOPES NETO, MIGUEL (UCP)
LÓPEZ PENA, ZÓSIMO (USC)
MARTA LAZO, CARMEN (UZ)
MARTOS ORTEGA, JOSÉ MANUEL (UNIR)
PÉREZ ESCODA, ANA MARÍA (U. NEBRIJA)
PÉREZ RORÍGUEZ, MARÍA AMOR (UHU)

Administración

C.R.E.T.A

Ronda Hispanidad, 10. 5009. Zaragoza

Impresión

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0547

Depósito Legal: z-169/95

Índice de contenidos

EDITORIAL: Caminos de transformación: Fe, Arte y Ética en tiempos de cambio 5

- Causas teológicas del nacimiento del arte románico *(Bernardino Lumbreras Artigas)* 7

- Evangelizar nuestra oración *(José Ignacio Blanco Berga)* 41

- La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino *(David Torrijos Castrillejo)* 55

- Catequético vs. Catequístico. Un análisis terminológico desde la edición española del Directorio para la Catequesis (2020) *(Pablo Vadillo Costa)* 89

- Ética y educación para un futuro humano en un mundo de Inteligencia Artificial *(Francisco José Génova Omedes)* 125

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

EDITORIAL

Caminos de transformación: Fe, Arte y Ética en tiempos de cambio

El presente número de nuestra Revista Aragonesa de Teología es una recopilación de ensayos y artículos que abordan cuestiones fundamentales para la reflexión contemporánea desde una perspectiva teológica, ética y educativa.

La publicación que tienes en tus manos es mucho más que una simple recopilación de ensayos. Es un viaje, una invitación a adentrarse en el alma de cuestiones esenciales que nos atraviesan como personas, como creyentes y como ciudadanos de un mundo que cambia a un ritmo vertiginoso. Aquí, los autores nos guían por temas que, aunque complejos, son profundamente humanos, porque abordan el latido de lo que somos y de lo que aspiramos a ser.

En *Las causas teológicas del nacimiento del arte románico*, Bernardino Lumbreras nos presenta una mirada profunda al arte como expresión de la fe. Este estudio nos invita a apreciar cómo el arte puede ser un reflejo de las verdades eternas, un puente entre lo visible y lo invisible, entre lo humano y lo divino.

En *Evangelizar nuestra oración*, José Ignacio Blanco Berga nos habla de la oración como ese lugar íntimo donde el alma se encuentra con Dios. Nos recuerda que no se trata de cuánto rezamos, sino de cómo nos abrimos a ese diálogo amoroso con Él. La oración se convierte en un espacio de transformación personal, de amor, fe y esperanza, donde cada uno de nosotros está llamado a descubrir la grandeza de lo cotidiano bajo la mirada de Dios.

En *La providencia divina en la vida humana*, David Torrijos nos ofrece una reflexión profunda sobre cómo Dios interviene y acompaña a lo largo de nuestras vidas. Este ensayo nos recuerda que la providencia de Dios no es un concepto abstracto, sino una realidad viva que se manifiesta en cada circunstancia, grande o pequeña. Aprendemos a ver cómo, incluso en los momentos más difíciles, la mano de Dios está presente, guiándonos y ofreciéndonos consuelo, aunque no siempre seamos conscientes de ello en el momento.

Pablo Vadillo por su parte, en *Catequético vs. Catequístico*, realiza un análisis de las diferencias terminológicas y conceptuales que rodean la catequesis, presentándola como una disciplina que debe ser revalorizada dentro del ámbito eclesial invitándonos a reflexionar sobre la enseñanza de la fe. Su análisis nos muestra que la catequesis no es solo transmitir conceptos, sino formar personas en el camino del amor y el compromiso cristiano. Su lectura nos recuerda la importancia de una fe viva, capaz de tocar corazones, no solo mentes.

Francisco J. Génova, en *Ética y educación para un futuro humano en un mundo de Inteligencia Artificial*, nos enfrenta a los retos éticos de una sociedad transformada por la inteligencia artificial y cómo la educación debe jugar un papel central en asegurar un futuro humano en este nuevo contexto.

Este número de la revista no solo pretende ser una contribución académica, sino también una herramienta para la reflexión personal y colectiva en un mundo que demanda respuestas éticas y espirituales ante los avances tecnológicos y los desafíos de la vida cristiana. Esperamos que cada uno de estos textos inspire al lector a una búsqueda más profunda de sentido y responsabilidad en su vida cotidiana.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Causas teológicas del nacimiento del arte románico

Theological causes of the birth of Romanesque art

Bernardino Lumbreras Artigas
Delegación Episcopal de Enseñanza del Arzobispado de Zaragoza
berlumart@gmail.com
https://orcid.org/0009-0006-8805-0177

Resumen

La finalidad del presente artículo es investigar las razones teológicas que estuvieron detrás de la evolución desde el estilo artístico carolingio al arte románico, que fue la primera manifestación paneuropea en el mundo artístico. Para ello hemos realizado una revisión de lo que sabemos acerca de la teología del siglo X y nos hemos fijado en una figura destacada y trascendental del momento, como fue Guillermo de Dijon. Finalmente, exponemos seis cambios teológicos en la liturgia, la religiosidad y la espiritualidad del pueblo de Dios, que pensamos motivaron los cambios artísticos que llevaron a la eclosión del Románico.

Palabras clave: Arte románico, teología, arte carolingio, liturgia, religiosidad

Abstract

The purpose of this article is to investigate the theological reasons behind the evolution from the Carolingian artistic style to Romanesque art, which was the first pan-European manifestation in the artistic world. To do this, we have carried out a review of what we know about the theology of the 10th century and we have focused on an outstanding and transcendental figure of the time, such as William of Dijon. Finally, we expose six theological changes in the liturgy, religiosity and spirituality of the people of God, which we believe motivated the artistic changes that led to the emergence of the Romanesque.

Key words: Romanesque art, theology, Carolingian art, liturgy, religiosity, religiousness

Introducción

La consideración de que todo no es tan obvio como parece en el cambio desde el estilo carolingio al románico es la génesis de este artículo. Los tratados civiles, subrayan aspectos seculares de la sociedad prerrománica que son importantes, pero que no son los únicos a considerar. Tenemos un modo de hacer edificios religiosos que presenta una estética, una ética y una pedagogía muy peculiares y que seguro que tiene un trasfondo teológico. La glorificación de Dios que nos hace interiorizar nuestra fe, el temor al fin del mundo que puede sobrevenir a los mil años de la Encarnación, las imperecederas verdades de la fe cristiana que han prevalecido frente a los que las querían destruir y la esperanza en un más allá mejor que la vida del más acá, son los elementos deben hacernos vislumbrar que en el arte románico hay más que lo que parece. Ha sido perjudicial el ejemplo de algunos historiadores del arte que han concebido el arte románico con parámetros arquitectónicos o geográficos, olvidando que se trata de edificios religiosos, concebidos por religiosos y para ser utilizados por religiosos; no son solo piedras que sustentan edificios, sino condiciones religiosas que sustentan la fe del pueblo. Pienso que está más que demostrado que, el proceso del arte y de su iconografía dependen de una religiosidad difusa y colectiva, imprevisible e incontrolada, que cambia sus exigencias[1].

El arte cristiano de todos los estilos tiene una hermenéutica a caballo entre la estética y la teología, que es bueno tener en consideración a la hora de pensar en las raíces de cada uno de esos movimientos artísticos. Es importante recordar que el arte está marcado por la fe y el sentido de Dios, según la época que al artista le ha tocado vivir[2]; que la estética y teología están mutuamente imbricadas en la construcción del estilo, en las esculturas y en las pinturas. En la época románica, la fe se hace fuerte entre los campesinos; los cristianos contemplan las imágenes de las portadas de sus iglesias de tal forma que podemos decir que la espiritualidad cristiana románica ha elevado al arte hasta su máxima expresión.

Las iglesias románicas son rurales, sobrias, macizas y pensadas para la meditación, porque Dios no está en lo de fuera que es duro, sino que está dentro,

---

[1] J. Plazaola, Historia y sentido del arte cristiano (Madrid: Ediciones Encuentro, 1966), 358.

[2] F. Valle y Díaz, "El arte cristiano y su hermenéutica: entre la estética y la teología", *Toletum* 48 (2003): 9-31.

donde encuentran la paz que no se puede tener en la vida cotidiana. Se utiliza la piedra de la zona, sin apenas decoración exterior; tal vez lo mínimo para que el paseante tenga deseos de entrar a encontrase con Dios. Lo central del edificio es el ábside, orientado hacia Tierra Santa, y lo más iluminado de la iglesia porque en él se sitúa el altar.

En el románico pleno tendremos edificios de cruz latina, con bóvedas de cañón y cúpulas o cimborrios, que sirven de linternas para iluminar el lugar del sacrificio eucarístico. Para investigar las causas de este arte, no nos podemos quedar en estos aspectos arquitectónicos ligados a dinámicas históricas y culturales, sino que tenemos que saber que se trata de una aventura espiritual materializada en una creación artística[3] a la que se accede desde su función y no desde su forma. Es vital reconocer, que la comunidad celebrante debe experimentar la cercanía de la trascendencia en la finitud de la construcción del edificio; esto quiere decir que la arquitectura sacra ha sido objeto de un cuidadoso diseño con una finalidad comunitaria y experiencial[4]. En este sentido, recordemos que la conmemoración inicial de las comunidades cristianas se hacía a los mártires; luego se evolucionó hasta convertir las tumbas de los santos como el punto focal de la celebración y el motivo de peregrinaciones; esto estimuló el nacimiento de las reliquias. Sirva esta relación para utilizar de ejemplo de lo importante que es la piedad popular, y los sentimientos espirituales y simbólicos, para manejar los movimientos arquitectónicos de las iglesias cristianas.

Cuando en Cluny se quiere establecer una reforma más estricta (910), se busca la ayuda del papa, evitando que la comunidad se encuentre bajo el yugo del poder civil. El enclave de Cluny se encuentra en la Borgoña francesa y, por eso, es ahí donde se sitúa el comienzo del arte románico; pero esto es discutible y discutido[5]. En España, es en Cataluña donde encontramos los edificios más representativos, más estimados y más originales del románico;

---

3 X. Etxeberria, *La espiritualidad en el románico* (Bilbao: Ediciones Deusto, 2010), 6.

4 L. Debevec, "Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom," *Bogoslovni vestnik* 75, no. 4 (2015): 741.

5 Hoy en día, son muchos los historiadores que piensan que Cluny tuvo un precedente en la Abadía de San Filiberto de Tournous, que presenta un nártex de entrada y un ábside, rodeado de capillas en el deambulatorio. Se trata un complejo edificio, que ha sufrido numerosas destrucciones y reformas, aunque parece que se remonta al siglo IV.

se trata del antiguo territorio de la Marca Hispánica. El ejemplo más destacado es el Monasterio de Santa María de Ripoll.

Por otra parte, en un momento en que el cristianismo impregnaba toda la sociedad, se construyeron multitud de edificios para la celebración litúrgica porque ella era el centro de la vida social. Esas iglesias se convirtieron en escuelas, en escenarios de los acontecimientos más relevantes de la localidad, y en el lugar donde descansarían los restos mortales de los ciudadanos. El arte de estos edificios tenía como nexo común su interés por la pedagogía: la mayor parte de la población era analfabeta y sólo podía "leer" a través de las imágenes, que eran utilizadas por los predicadores para ilustrar la fe de la época. Se trataba de iglesias robustas, con fuertes muros, como robusta y fuerte era la fe de la población. Se construyeron con la idea de que, en un mundo hostil, Dios estaba dentro de ellos, aislado de todo, como aislados de todo vivían los monjes.

Después del nacimiento de estas austeras iglesias, nos encontramos con el renacimiento de la plástica, representada en la escultura románica, que resulta muy llamativa, puesto que precisa de interpretación, y para realizarla, de conocimientos religiosos que la mayor parte de los habitantes medievales no comprendían hasta sus últimas consecuencias, pero que sí tenían. La escultura románica comienza en el siglo XI invadiendo el exterior y el interior de los edificios, las fachadas y los claustros. Tiene una finalidad didáctica con diversos destinatarios: los capiteles del claustro son vistos por los monjes en sus paseos y, por tanto, son para ellos; las portadas con sus arquivoltas, dinteles y tímpanos llaman la atención de los transeúntes. Se trata de figuras espiritualizadas, a veces con deformaciones estudiadas, que responden a un contenido religioso, que los habitantes de los poblados conocen de memoria. Los temas fundamentales son: el Pantocrátor, el Juicio Final, la Virgen sedente, el Cristo crucificado y la Ascensión. El gran ejemplo universal de escultura románica es el Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago de Compostela.

La última dimensión en llegar al arte románico es la pintura. Supeditada a la arquitectura primero, se desarrolla en los ábsides con la misma temática que la escultura; luego se traslada a los muros. Se trata de pintura al fresco, sin perspectiva y con un toque más popular que la escultura; se prescinde del paisaje para centrarse en la representación religiosa. En España los frontales de los altares cobran gran importancia. El mejor ejemplo de esto lo encontramos en la Iglesia de San Clemente de Taüll y en San Isidoro de León.

DOI:10.59853/RAT 59-2024-0101
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Hablar del arte románico, tratando de situarlo en el tiempo y en el espacio, es una empresa compleja en la que no hay consenso entre los especialistas. Por eso, aporto una tabla (tabla 1) propia y esquemática, que intenta aclarar algunos conceptos para el lector medio.

Tabla 1. El arte románico en el tiempo y en el espacio

Períodos	Cronología	Características	Ejemplos
Antes del románico		Basílicas sin ornamentación exterior	
Primer románico	814-817	Decoración con grandes arcadas	Abadía de Kornelimünster
	IX	Ornamentación lateral	San Vital en Rávena
	923-949	Decoración del ábside. Bóveda de cañón (949)	Monasterio d'Amer (Gerona)
	1015-1023	Naves y ábside decoradas Cúpula (1030)	Santa María de Naula (Bérgamo)
Segundo románico	1050	Arquitectura sin escultura	San Martín de Canigó
Románico pleno	1050-1150	Arquitectura, escultura y pintura	Catedral de Santiago de Compostela
Románico tardío	XII-XIII	Pérdida de vitalidad expresiva	Santa María de Iranzu (Estella)

Elaboración propia

Guillermo de Dijon

La tesis del origen lombardo del arte románico fue abandonada a finales del siglo pasado[6]; estaba basada en la personalidad de Guillaume Fecamp o

[6] J. Gueraut, "Guillaume de Volpiano et l'expansion clunisienne", *Bulletin Monumental* 120, no. 3 (1962): 284.

Guillermo de Volpiano, que fue abad de San Benigno de Dijon entre 989 y 1031. Es el constructor de numerosos monasterios tanto en Borgoña como en Normandía. Haciendo abstracción del origen del arte que nos ocupa, es interesante preguntarse acerca del papel de Guillermo en la difusión del románico. Este personaje era hijo de un conde italiano de familia sajona, nacido en la región de Novara; tuvo de madrina de bautismo a la emperatriz Adelaida, esposa de Otón I, el Grande.

Guillermo nació en el 962 en el pueblo de San Guilio, cerca del lago de Porta, en el norte de Italia. A la edad de siete años, ingresó en el monasterio de Lucedio donde se encontró con Mayolo que lo llevó a la abadía de Cluny en el 987. Después de dirigir el priorato de Saint Saturnin, se convirtió en abad de San Benigno de Dijon en el año 989; al año siguiente fue ordenado sacerdote. Entre 1003 y 1006, con la ayuda de sus hermanos, construyó la Abadía de Fruttuaria en los terrenos que su familia tenía cerca del río Po. Sabemos que dirigió la reforma de San Benigno y de Santa Trinidad de Fécamp.

Poco a poco se convirtió en amigo y consejero de príncipes, haciendo de su monasterio de San Benigno un importante centro de acogida, donde se alojaron personalidades ilustres de la época. Tenemos una importante cita explícita en la vida del rey Roberto II el Piadoso, donde se recoge que Guillermo estaba a su lado cuando entró en la capilla de su palacio[7]. A su muerte, el 1 de enero de 1031, gobernaba 40 abadías y 1.200 monjes; es indudable que su influencia debió marcar todos estos lugares y personas.

Guillermo hizo reconstruir su abadía de San Benigno en el año 1002. Desde luego que no podemos decir que fuera el arquitecto de la obra, pero desde luego tuvo que ser uno de los agentes más eficaces en la inspiración de ese monasterio. Nos consta su interés por la arquitectura en una carta que el duque Ricardo II de Normandía escribe en 1023, aludiendo a los consejos que el abad de Dijon le da para la construcción de los edificios conventuales de Fécamp[8]. En este momento, se está construyendo el monasterio de Mont Saint-Michel y podemos observar similitudes con Dijon, aunque no podemos saber en qué dirección ocurrió la influencia. En la abadía de San Benigno, encontramos un capitel decorado con doble fila de volutas y espirales que

[7] L. Le Rolland-Raumer, "Essai de reconstitution du réseau égocentré de Guillaume de Volpiano", *Sciences de l'Homme et Société* (2019) 5.

[8] J. Gueraut, "Guillaume de Volpiano et…", 285

no tiene parangón en Francia, pero que podemos encontrar en Pieve de San Leo (Rávena); aunque se trata de un caso aislado, podemos imaginar que Guillermo trajo este tipo de decoración de su Italia natal.

Esta figura tan singular, fue clave en la expansión del románico y sus ideas fueron plasmadas por las iglesias que se fueron construyendo. Nos interesa especialmente conocer su vida a través de la red de relaciones personales que estableció, porque se trata del método que nos va a permitir vislumbrar la influencia teológica y artística de este personaje.

Las funciones de Guillermo de Dijon como abad le obligan a frecuentar el mundo eclesiástico. Sabemos que estuvo vinculado con varios obispos de la zona y que tuvo una especial relación con Brun de Roucy, obispo de Langres. A este respecto destaca la fundación de Fruttuaria, creada de la nada por Guillermo, con el apoyo de sus hermanos; al ser una obra tan personal, se encargaba de buscar mecenas, desde el emperador hasta el papa. Consiguió una bula de Benedicto VIII en 1012 para este monasterio quedara bajo la exclusiva protección del papado. También sabemos que participó en varios consejos de paz junto a los obispos de la zona. Sin embargo, no siempre sus relaciones con el clero secular eran buenas; tenemos datos de que rechaza algunos cargos que le son ofrecidos por el obispo de Verceil, porque le pide a cambio un juramento de fidelidad que bordea la simonía.

Sus relaciones con los papas están marcadas por su lucha contra la venta de cargos eclesiásticos, como en la carta que escribe a Juan XIX (1024-1032), probablemente en el 1024. Durante otra de sus estancias en Roma, se confirma la adquisición de Bèze para San Benigno. A pesar de la importancia que seguramente tendrían estos viajes a la Santa Sede, apenas tenemos referencias de las misiones que tenía en cartera. Hemos de suponer que eran tan discretas, que no constan en las fuentes que poseemos.

Sus vínculos con el mundo monástico también son sobresalientes. Entre sus relaciones podemos encontrar a un monje (Raoul Glaber), tres abades relacionados con Cluny (Mayolo, Odilón y Widric) y a Jean de Fruttuaria. El monasterio de Saint-Evre de Toul fue puesto bajo la jurisdicción de Guillermo por el obispo Berthold de Toul, en el 996 y Widrich era uno de los monjes presentes en la llegada de nuestro personaje. Esto nos lleva a recordar la dispersión geográfica de los monasterios puestos bajo autoridad, lo que le obligó a recurrir a “ayudantes” que gestionaran el monasterio en su nombre y velaran por las buenas costumbres. Entre estos, destaca Jean de Fruttaria

que era un hombre muy similar a Guillermo: oriundo de la península itálica, fue ermitaño antes que monje y nombrado abad por nuestro personaje. Cabe subrayar que Guillermo nunca fue abad de Fruttaria. La relación entre Guillermo y el abad Mayolo es importante; podemos decir que fue su padre espiritual, puesto que sacó a Guillermo del monasterio de Lucedio, lo llevó a Cluný y completó su formación; finalmente lo colocó como abad en San Benigno. Las relaciones que mantuvo con Odilón, quinto abad de Cluny, también son destacables, pues conocemos que Guillermo fue el promotor de la vocación monástica de Odilón, que lo llevó hasta Cluny y que mantuvo conversaciones epistolares con él, muy frecuentemente.

Las relaciones de Guillermo con los laicos también son llamativas: todos ellos eran pertenecientes a la nobleza: dos emperadores, dos duques, cuatro condes y un marqués. Algunas de ellas son por lazos familiares y otras son breves interacciones. Sabemos que se presentó ante Roberto II el Piadoso y de su esposa, Constanza de Arlés, para consolarles por la muerte prematura de su hijo Hugo; también actuó de consejero real en el conflicto que el rey tenía con sus hijos en 1027. Podemos destacar la fuerte relación que unía a Guillermo con Ricardo II de Normandía, puesto que le confió la abadía de Fécamp en 1001, en donde yacía su propio padre, Ricardo I.

Es necesario recordar la relevancia de los viajes que realizó Guillermo. Pasó la mayor parte de su vida en los caminos, viajando de un monasterio a otro de los que gobernaba[9]. Además, viaja en forma de peregrinación al monasterio de Saint Michel de la Cluse; este camino parece tener un componente iniciático, puesto que al poco tiempo se encuentra con Mayolo. Los viajes en que es convocado por los príncipes de la época o aquellos en que Guillermo desea visitarlos, tienen como finalidad la fundación de monasterios. Puede resultar chocante esta vida itinerante en un monje, cuya vida suponemos recluida tras los muros del claustro. Sin embargo, es la forma carolingia de demostrar la autoridad abacial, sobre los miembros de la nobleza[10].

Como conclusión, podemos confirmar la importancia de Guillermo de Dijon en la vida social, política, religiosa y artística del siglo X. Esto le hace

---

9 Le Rolland-Raumer, “Essai de reconstitution…”, 105.

10 I. Rose, Circulation abbatiale et pouvoir monastique de l’époque carolingienne au premier âge féodal (IXe-XIe siècles), Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge. Le Congrès de la SHMESP, Paris 2010, 265.

presentarse como uno de los grandes divulgadores y, tal vez, creadores, del arte románico que se extendió por el Occidente europeo.

Claves teológicas

Innovaciones litúrgicas

La entrada en Occidente de los pueblos germánicos con la formación de las nuevas nacionalidades europeas, va a tener consecuencias en la liturgia romana, que es débil para afrontar el choque con este nuevo mundo que llega. La mentalidad religiosa de estos pueblos, caracterizada por el miedo a Dios, el fuerte individualismo y un sentimiento de escrúpulos, irá poco a poco impregnando la liturgia, que se verá transformada con una mayor dosis de pensamiento en la muerte, menor importancia de la comunidad y un subrayado de la culpabilidad individual.

Desde el siglo VII empieza un movimiento que pretende adoptar la liturgia romana, aunque será el poder de Carlomagno quien haga un intento de unificación litúrgica que permitirá, años después, que en el monasterio de San Albano de Maguncia se comience la composición del Pontifical romano-germánico (950), que recoge elementos litúrgicos carolingios y que es acogido en muchos lugares, incluidos Milán y Roma. A pesar de ello, son muchas las iglesias locales que tienen celebraciones especiales de los santos locales, variantes de las misas votivas y oraciones del celebrante.

Por otra parte, aumenta el desprestigio del papado debido a la indignidad de algunos de los sucesores de Pedro, lo que motiva un cambio de mentalidad eclesiológica: como consecuencia de las luchas contra el arrianismo que profesan la mayor parte de los pueblos germánicos, se insiste mucho en la divinidad de Cristo, que se va separando de la Iglesia. Antes se pensaba en la Iglesia como el cuerpo de Cristo y se daba culto al Padre por medio del Hijo; sin embargo, parece como si ahora fuera una religión, cuya jerarquía adora a Cristo. Como consecuencia, la liturgia se clericaliza, los ritos se complican y el pueblo se convierte en sujeto pasivo.

Esta mentalidad cambia la manera de concebir la Eucaristía que, en gran parte, deja de ser un acto comunitario, para centrarse en la figura del sacerdote: se trata de una acción privada del ministro, donde el fiel se convierte en un mero asistente. Se pierde el sentido pascual y festivo de la

celebración, y se subrayan los aspectos devocionales de la Pasión de Cristo. La misa se convierte en un rosario de confesiones públicas de indignidad por parte del sacerdote y otras oraciones personales que se realizan en diversos momentos: cuando se accede al santuario, cuando se preparan los dones, cuando empieza la liturgia eucarística y cuando se acerca el momento de la comunión[11]. Se abandona la penitencia pública y comienza a tener éxito la penitencia tarifada, a la que se añaden las peregrinaciones. Se abandona el catecumenado por la proliferación del bautismo de niños. La liturgia se dramatiza, llegando a una solemnidad esperpéntica sin base popular detrás, puesto que el pueblo no entiende ni el idioma y ni los ritos; por eso, aparecen los dramas litúrgicos, la mayor parte de ellos centrados en la Pasión, donde el pueblo llano puede entender lo que pasa. En Cluny y en los monasterios que dependen de él, el oficio divino se complica y se alarga de tal forma que queda únicamente en manos de los monjes; las críticas de san Bernardo proceden de una concepción totalmente distinta de la liturgia[12]. Todo esto está motivado por una nueva concepción del tiempo por parte del hombre altomedieval[13].

Hay una indudable relación entre el arte eclesial y la liturgia; el estudio de los ritos debe ocupar un lugar importante en la historia del arte. Aunque los historiadores del Medievo siempre se han interesado por las funciones litúrgicas de los edificios dedicados al culto, hay grandes diferencias de enfoque entre unos y otros. No es momento de profundizar en este asunto hablando de los diferentes autores, pero es común a todos ellos que la decoración románica contribuye a la creación de un espacio litúrgico determinado, donde las sólidas piedras representan la fe de los fieles, que construyen un determinado concepto eclesiológico, centrado en el altar, que contiene las veneradas reliquias de los santos[14]. Por tanto, tenemos que afirmar que la arquitectura de estas iglesias tiene en cuenta la tipología de las celebraciones litúrgicas que se van a celebrar en ellas, y con su forma quiere

---

[11] R. Cabié, "La eucaristía", en: A.G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, 437.

[12] P.M. Gy, "Historia de la liturgia en Occidente hasta el Concilio de Trento", en: Martimort, A.G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, 85.

[13] La falta de espacio nos impide profundizar en este tema de un gran interés social, histórico y teológico, pero se puede consultar: A. Hossiau, "La liturgie comme manifestation du temps de Dieu dans le temps des hommes", en: *Rituels. Mélanges offerts au père Gy,* Paris 1990, 327-337.

[14] E. Palazzo, "Art et liturgie au Moyen Age", *K+A* 56 (2005) 46-53.

llevar a los fieles hasta una experiencia religiosa que no puede motivarse en el exterior del edificio. La comunidad cristiana se siente salvada por Cristo; sin embargo, la compartimentación del espacio celebrativo aumenta la soledad del individuo y el aislamiento en su trabajo para vencer las tentaciones del Maligno antes de ser juzgado por Cristo[15].

El edificio de culto cristiano no es un templo. Responde a una concepción muy diferente de la que los judíos tenían respecto al Templo de Jerusalén que era la morada de Dios, como lo fue la tienda del testimonio durante la vida nómada de los hebreos. Para los cristianos, el templo ya no está hecho por la mano de los hombres, sino que es la santa humanidad de Jesús. Además, los cristianos bautizados, también son templos del Espíritu Santo, donde mora la Trinidad[16]. En este sentido hay que considerar que los cambios litúrgicos son consecuencia de una nueva lectura teológica mezclada con la lectura histórica; la liturgia se inserta en cada una de las épocas en las que el misterio eucarístico se actualiza. Por eso, cuando nos proponemos estudiar un ritual no hay que fijarse solamente en los elementos que lo componen, sino que es preciso buscar su significado dentro del marco global en que se inscriben[17].

> Las vicisitudes experimentadas por la liturgia, sus diversificaciones, modificarán profundamente la planificación y disposición de las iglesias. Los estilos que podemos distinguir no son solo una facilidad de clasificación arqueológica: expresan concepciones espirituales diversas según los países y las épocas, y por ello hay que aprender a apreciarlos todos, so pena de desconocer la gran riqueza y legitimidad de esas concepciones (SC 122-123)[18].

Todas estas modificaciones tienen consecuencias en la arquitectura de las iglesias. Al principio, viviendo en aldeas pequeñas y con poca afluencia en las celebraciones, se necesitan edificios pequeños, sencillos, donde se sienta la presencia de Dios en el interior. Conforme aumenta la solemnidad de las celebraciones, es necesario ampliar el espacio, para facilitar la dramatización

---

15 J. Plazaola, “Historia y sentido…”, 279.

16 Y. Congar, *El misterio del Templo*, Barcelona 1964, 173-180.

17 J. Aurell, “La liturgia en la Edad Media”, *Memoria y Civilización,* 4 (2001) 245.

18 A.G. Martimort, “Estructura y leyes de la celebración litúrgica”, en: Martimort, A.G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, 226.

de la liturgia y la acumulación de asistentes. Esto hace que sea esencial la comunicación entre el celebrante y los fieles[19], lo que llevó a que el presbiterio fuera elevado. Por otra parte, el auge de la devoción a los santos y a sus reliquias, determinó la presencia de un espacio debajo del altar, cerrado con una rejilla, donde se colocaba el sarcófago de un santo y que se podía visualizar desde fuera; era la *confessio*, que pronto se sustituyó por un pozo en forma de túnel que se llamó cripta.

También es el momento en que se desarrollan los altares portátiles y los rituales litúrgicos serán un observatorio privilegiado para conocer las circunstancias sociales, políticas y culturales del momento. El altar fijo desempeñaba un papel central en la definición eclesiológica del espacio litúrgico medieval, sin embargo, la función del altar portátil es apenas señalada; podemos pensar que éstos últimos mostraban la voluntad de la Iglesia de no circunscribir el espacio eclesial a los recintos consagrados de los templos y ampliarlos al espacio infinito de la naturaleza[20]. En este sentido podemos pensar en una evolución desde el templo como lugar de protección del pueblo, hasta la naturaleza como espacio donde Dios también puede ser encontrado; de alguna manera es el paso del templo románico (silencio) al templo gótico (luz). Las imágenes de la escultura románica más desarrollada, explican la complementariedad entre la obra divina de la creación y el espacio consagrado del templo, muy lejos de la sociología de Émile Durkheim con sus planteamientos de oposición entre sagrado y profano.

A partir de esta época se producen nuevas formas de devoción privada, más afectivas, cuya manifestación más importante es el nacimiento de las misas votivas, dedicadas a una petición concreta, como las buenas cosechas o la lucha contra la esterilidad; una característica importante es el culto a la Virgen María que se favorece con las procesiones públicas, que recuerdan la peregrinación judía por el desierto. La multiplicación de las misas votivas hace que aumenten los altares laterales, con lo que el edificio debe ampliarse, con naves a los lados de la central; cada sacerdote está en su lugar, con unos pocos asistentes o con ninguno, y todos a la vez celebrando la eucaristía. Por otra parte, el altar central atrae las miradas de la asamblea, pero también la

[19] L. Debevec, "Krščanska sakralna...", 747.

[20] E. Palazzo, L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'antiquité et au moyen age (Culture et société médiévales 15), Brepols 2008.

sede del obispo y los ambones desde los que se lee la Palabra; el ábside será poco profundo, para ayudar a la sonoridad del recinto; la sede y los espacios para las lecturas, estarán elevados para que los fieles pueden ver lo que se hace allí y hacerse oír por todos.

Religiosidad popular

La crisis de la penitencia pública y su paso a la penitencia tarifada tiene tres causas probables: en primer lugar, era demasiado rigurosa y los fieles no querían someterse a ella, por otra parte, los monjes convencen a todos de que incluso los mejores son dignos de progresar y, finalmente, la aparición de una nueva forma de penitencia traída por monjes irlandeses al continente[21]. En la penitencia tarifada solo interviene el sacerdote y el penitente. El ritual comienza con una exhortación del sacerdote; luego hay una confesión directa por parte del fiel acusándose de las faltas cometidas o con la recitación de una fórmula de confesión, en la que se acusa globalmente de todos los pecados; posteriormente ambos, sacerdote y penitente, recitan siete salmos penitenciales para que, al final, el sacerdote determine la penitencia que hay que cumplir, que podía ser la participación en una procesión penitencial. En estas procesiones los penitentes podían llegar a ir vestidos de saco, con la cabeza cubierta de ceniza, llevar los pies descalzos o dándose de latigazos en la espalda.

Desde los primeros siglos existieron lugares que manifestaban de una manera especial la presencia de Dios. Estos lugares eran los vinculados a la tierra donde vivió Cristo o a los sepulcros de los mártires. Oleadas de peregrinos se dirigían a Santiago de Compostela buscando el sepulcro del Apóstol, a Mont Sant-Michel para dar culto a san Miguel o iban hasta Vézelay para honrar a santa María Magdalena. A este respecto conviene afirmar que ni los historiadores que relatan el pasado ni los pastoralistas que prevén la evangelización del futuro, deben olvidarse de la trascendencia de estos caminos, de la influencia de estos lugares en la piedad popular, ni de los intercambios litúrgicos que pueden suponer[22]. El Camino hacia Compostela fue importante en los países cercanos a España y sabemos que existieron canteros

[21] P.M. Gy, "La penitencia y la reconciliación", en: Martimort, A.G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, 674.

[22] J. Évenou, "Procesiones, peregrinaciones, religión popular", en: Martimort, A.G., *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1992, 825.

itinerantes que se movían entre estos países y llevando sus ideas de un sitio a otro; sin embargo, debemos pensar que no sólo fueron vehículo de imágenes y símbolos, sino que la movilidad que tenían, cercana al nomadismo, influyó en ver el camino como signo de desarraigo, de tal forma que esta itinerancia, adquiere una mística que podemos llamar escatológica[23].

Por otra parte, las cruzadas emprendidas por el Papado y los reyes cristianos para recuperar los "Santos Lugares", tuvieron un impacto en la difusión del arte románico considerando los siguientes aspectos[24]: el movimiento de personas que conllevaban, de idea de unidad y actuación frente a un enemigo común, el intercambio de ideas con Oriente y la necesidad de proteger a los peregrinos. También hay que señalar que los cruzados, a la vuelta de su aventura oriental, se sintieron más generosos con sus donaciones a las iglesias locales y a los monasterios, donde pedían obras de estilo bizantino; el ejemplo más llamativo son las construcciones eclesiásticas de la ciudad de Pisa.

Las imágenes románicas tienen un indudable valor didáctico; se utilizaban (y pueden seguir siendo utilizadas) como elementos catequéticos tanto para el pueblo fiel en la iglesia, como para los monjes en el claustro. Será difícil imaginarnos lo que podía sentir el hombre románico, dentro de una sociedad fuertemente jerarquizada, cuando se acercaba a la portada de la iglesia: piedra historiada, que le remitía a la promesa expectante de la Parusía. En un mundo lleno de incertidumbres y tragedias, el fiel parecía que, acudiendo al templo, quería sacudirse el polvo de sus harapos y cubrirse con el manto blanco de las iglesias[25]. Esto viene a ratificarse con las palabras del papa Gregorio I (540-604): pictura est laicorum literatura (la imagen es la escritura de los laicos) y las reflexiones de San Juan Damasceno (675-749) que afirma que, cuando le torturan los pensamientos, se refugia en la iglesia, donde las pinturas cautivan su vista y llevan su alma a alabar a Dios.

Pero estas imágenes también pretenden reflejar las vivencias de los fieles, que gustan de unas u otras en dependencia de sus experiencias. En este sentido es bueno recordar las siguientes palabras:

---

[23] J. Plazaola, J., "Historia y sentido…", 365.

[24] A. Marxaney, recuperado el día 28 de febrero de 2023, en *https://acortar.link/SyziRE*.

[25] R. Glaber, citado en: L. Muñozy G. Ruiz, "El arte de enseñar a través del arte: el valor didáctico de las imágenes románicas",*Educatio* 20-21 (2003)228.

> Los primeros Cristos románicos son Cristos muertos, pero reflejando la paz divina; vestidos regiamente, y frecuentemente cubiertos con corona real, como corresponde al principio de yuxtaposición. Más tarde se les representará vivos, casi desnudos y en agonía, aunque expresando todavía su invicta paciencia y su serenidad sobrehumana. Sólo más tarde, el pueblo se sentirá mejor ante los Cristos extremadamente dolorosos como expresión y redención de los sufrimientos del pueblo mismo[26].

El arte cristiano va variando a lo largo de las diferentes épocas: durante los primeros siglos se representó a Cristo como muy joven, descansando o llevando la oveja perdida sobre sus hombros. Luego, comienza a representarse como crucificado y cabe preguntarnos qué factores hicieron posible este cambio y cuáles eran las razones que llevaron a teólogos y artistas a expresarse así[27]. Siguiendo este razonamiento, la estética del románico es deliberada, nunca fruto del azar o de las circunstancias sociales. Con Labad Sasiaín podemos concretar en cinco los factores determinantes de la estética románica y su relación con el mundo religioso medieval:

1. El canon artístico griego y romano buscaba la belleza en sí misma, pero la Edad Media prescinde de la belleza y la sustituye por lo religioso. Lo importante es que el arte conduzca a Dios, independientemente de que pueda considerarse bello o feo. No es necesario fijarse en la materialidad de las obras, sino en lo que sugieren; el artista románico llegará a cambiar su obra si observa que provoca complacencia en el espectador.

2. El ser humano debe esforzarse por hacer el bien y por alejarse del mal; para ello, el románico representa el mal como algo aterrador, sin que haya lugar a plasmar la realidad tal como es. Hay que impactar al espectador, para que se aleje del infierno y aborrezca el pecado.

3. El románico es un arte idealista, porque se apoya en la filosofía de San Agustín que subraya que la realidad está en la idea; el gótico será naturalista. Por eso, el románico es un estilo simbólico, con una

[26] J. Plazaola, J., "Historia y sentido...", 357.

[27] F. Labad Sasiaín, *Fundamentos de la estética idealista del románico* (Cuadernos de investigación del Monasterio Santa María la Real, 20), Nájera 2004, 155.

expresividad casi abstracta. Las cosas concretas son accidentes, solo la idea lleva hasta el fondo de la sustancia.

4. Si lo bello es lo que conduce a Dios, este estilo debe conmover más que mover; por eso, tiene un marcado carácter pedagógico, para llevar al espectador, no a la experiencia sensible sino a la visión interior y silenciosa que enfoca hacia la vitalidad de Dios. El espíritu cristiano y la práctica ascética alejan al hombre de lo terreno y del pecado.

5. El hombre medieval se siente aplastado por el misterio, por lo irracional, ya que no puede entender el mundo que le rodea y, por eso, intenta colocar a Dios en todo aquello que supone un agujero para su comprensión. La fantasía de aquí es fruto de la realidad del más allá, hasta llegar a convertirse en magia y en sentimiento deseoso de milagros y signos sobrenaturales.

El culto a los santos

El creyente de hoy, considera pasado de moda el tema de los santos y se les da un valor secundario, puesto que pensamos que gira en torno a legendarias historias fantásticas y maravillosas. El hombre moderno, a diferencia del hombre medieval, ha expulsado de su conciencia a los santos y los ha reemplazado por otros ídolos. Sin embargo, las palabras de los santos tienen valor permanente y se alejan de todo sensacionalismo. Esto es lo que se captó en el Medievo y, por ello, se desarrolló ampliamente. La grandeza de las personas es demasiado deslucida, el heroísmo demasiado teatral y el genio suena a literatura; lo único que se mantiene en pie a través del tiempo es la santidad, porque habla de la realización plena de la capacidad humana[28]. Los santos hablan claro, y son huesos difíciles de roer; ellos son excepcionales porque han respondido a la llamada de Dios, viven alejados de toda mediocridad, conocen las debilidades de los hombres y cultivan la simplicidad recomendada por el Evangelio.

Escribir una biografía científica sobre un santo es una empresa abocada al fracaso, porque ellos se encuentran más allá de los tratamientos racionales: son figuras del ser. Por eso el cristiano debe tomar ejemplo de ellos, abrumarles a preguntas, meditar sus respuestas y sobre todo, entablar diálogo

[28] J. Huizinga, El concepto de la historia y otros ensayos, México 2010, 71.

interno con ellos. En la Edad Media comprendieron bien a los santos y lo hicieron, porque eran la representación de una nueva vivencia espiritual, porque la experiencia está cubierta de todas las posibles objeciones.

En el siglo IX se propagó la fiesta de Todos los Santos en honor de todos aquellos que están en el cielo con Dios, pero no están en las listas de la Iglesia. La sensibilidad popular unió esta fiesta a la de los difuntos, y aún hoy en día la gente va a los cementerios a recordar a sus familiares fallecidos; y es que ambas celebraciones tienen una relación profunda. En la fiesta, honramos a aquellos que están en la lista de Dios; son aquellos que vivieron en esta vida con las dificultades que nosotros estamos viviendo e incluso con problemas superiores a los nuestros. Ellos son la corona de Cristo y son importantes porque son hijos de Dios; Dios les ama, y el amor de Dios hace lo que expresa. Cuando recordamos a esos santos anónimos que hemos conocido, porque hemos vivido a su lado, nos damos cuenta que ser santo no es hacer cosas extraordinarias, sino hacer bien las cosas sencillas. Ellos se sintieron Iglesia y vivieron la historia practicando la misericordia, el perdón y la promoción humana; arreglando las cosas temporales, en sintonía con el plan de Dios.

En la Biblia podemos observar el culto a las tumbas de los justos, de la misma forma que entre los paganos era costumbre llevar flores y perfumes a las tumbas de los muertos[29]. Los cristianos, dentro de este contexto social, se diferencian en dos matices: prefieren la inhumación a la cremación y hablan del "día del nacimiento" (*dies natalis*) como del día de la muerte. Es frecuente que la comunidad se reúna en torno al sepulcro de los mártires para celebrar la eucaristía, porque el culto a los santos empieza con el culto a los mártires, a aquellos que dieron testimonio fidedigno de Jesús. Pronto asistimos a una difusión numérica y geográfica del culto a los santos, conforme la comunidad cristiana cobra mayor libertad de actuación en la sociedad romana. Se empieza a dar importancia al culto local, haciendo que cada lugar se encomiende a un santo concreto; con ello se singulariza la vivencia religiosa, a la par que es necesario aumentar el número de santos, para hacerse diferenciar de los vecinos.

A partir del siglo I, estas orientaciones sobre los santos empiezan a teñirse de sensibilidad religiosa, fruto de una espiritualidad distinta. Es entonces,

[29] F. Brovelli, "Culto a los santos", en: L. Pacomio, *Diccionario teológico interdisciplinar*, Salamanca 1985, vol. I,796.

cuando empieza a aparecer lo legendario, lo espectacular y lo fantástico ligado a la vida de los santos, a los que se les trata de personajes heroicos y excepcionales, muy diferentes a los humanos "normales" y con un discurso que, en muchos casos, no hace referencia al misterio de Cristo. A todo este proceso, podemos ponerle fecha: en 1250, Santiago de la Vorágine comenzó a escribir su "leyenda dorada", una especie de best seller del Medievo, que recoge las vidas de 180 santos, agrupados según el ciclo litúrgico. Aunque la idea de Historia que existía entonces es diferente de la actual, el autor "enriquece" sus vidas con contenidos fantásticos, que permiten echar a volar la imaginación de los lectores. Desde luego, que el dominico Santiago, lo único que hace es una recopilación de las historias que estaban presentes en el acervo popular medieval, con la finalidad de potenciar la religiosidad popular. La obra del arzobispo de Génova ha tenido mucha influencia en la iconografía de los santos.

Es seguro que la memoria de los hechos y lugares evangélicos fue transmitida oralmente por los cristianos de Jerusalén[30]. Sabemos que el emperador Adriano mandó rellenar con tierra y material de desecho, la zona que separaba el Gólgota del sepulcro de Jesús, para intentar hacer desaparecer el lugar de la cruz, que era objeto de culto por parte de muchos; encima de esa zona construyó templos paganos, sin darse cuenta que en realidad lo que estaba haciendo es fijar para siempre el teatro de la Redención. El emperador Constantino mandó al obispo de Jerusalén, Macario, que se encargara de derribar los templos de Júpiter y Venus y que construyera, en ese mismo sitio, una basílica que se consagró el 14 de septiembre del 335. Todo este movimiento dio lugar a la multiplicación del culto a las reliquias de los santos y, en especial, a las reliquias de la Pasión de Cristo. En sentido propio, reliquia es todo resto del cuerpo de un santo o beato; en sentido impropio, se usa para referirse a un objeto o prenda que utilizó. Se ha dicho repetidas veces que, tal vez gran cantidad de ellas son falsas, fruto de la inflación de objetos que hubo en la Iglesia a partir del siglo VI; sin embargo, su importancia no radica en su veracidad, sino en lo que estos objetos transmiten. El día 19 de enero de 2006, la Penitenciaría Apostólica emitió un decreto en el que podemos leer: "los corazones de los fieles han tenido siempre sentimientos de extrema piedad ante los instrumentos de la Pasión que han llegado hasta nuestros tiempos".

---

30 L. Díez, "Reliquias de la Pasión", en: L. Díez Merino – R. Ryan – A. Lippi (dirs.), *Pasión de Jesucristo*, Madrid 2015, 1009.

DOI:10.59853/RAT 59-2024-0101
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Durante la Edad Media se iba a Roma a traer reliquias que eran regaladas a obispos y abades; a veces se intercambiaban entre diferentes iglesias o se exhibían con la intención de obtener limosnas. Hay que juzgar estos hechos en la época en que ocurrían, ya que eran menos reprobables que ahora. El IV Concilio de Letrán (1215) decidió que no se expusieran al público nuevas reliquias, sin la aprobación pontificia. No obstante, toda esta situación, hizo muy fácil la crítica de los protestantes y la destrucción de muchas reliquias. El Concilio de Trento (1545-1563) mantiene su culto, pero instituye comisiones para asegurar su autenticidad y recuerda que los cuerpos de los santos fueron "miembros vivos de Cristo y templos del Espíritu Santo" y una "nube de testigos" (Hb 12, 1) cuya materialización se da en el cristianismo primero. Los sepulcros de los mártires, serán lugares para la celebración eucarística que, a partir del siglo VI, se trasladan a los altares, que serán verdaderos sepulcros de los mártires y de los santos.

Resulta especial el reconocimiento del papa Benedicto XVI a los fieles que restauraron las iglesias, se movieron para su construcción y a los monjes que aprovecharon la seguridad política, las buenas cosechas y el desarrollo de las ciudades para aumentar las dimensiones de los edificios dedicados al culto:

> Pero fue principalmente gracias al entusiasmo y al celo espiritual del monaquismo en plena expansión, cómo se construyeron iglesias abaciales, en las que se podía celebrar la liturgia con dignidad y solemnidad, y los fieles podían permanecer en oración, atraídos por la veneración de las reliquias de los santos, meta de incesantes peregrinaciones. (Audiencia General, miércoles, 18 de noviembre de 2009)

La piedad medieval determinó un cambio sustancial en todo esto porque se empezó a dar más importancia a los santos como intercesores de las múltiples tribulaciones de la vida, abogados de enfermedades y protectores frente a las necesidades de la comunidad, olvidando su papel de modelos de virtud inmanente. La teología comenzó su reflexión acerca de este fenómeno destacando que las reliquias debían estar siempre referidas a algo diferente, que debían ser ocasión y estímulo de la piedad individual, buscando alejar a los fieles de algunos abusos cercanos a la magia y a la superstición. Se subrayaba el honor que se debía a estos objetos, pero no por pensar que en ellos hay algo divino, sino por la referencia que tenían a los prototipos de cristianos que son los santos. Sin embargo, estas reflexiones no llegaban al pueblo, que seguía metido en su religiosidad inmanente, viviendo un mundo medieval

muy complicado. Hasta el siglo pasado, no comenzó a determinarse que los misterios de la salvación realizados en Jesucristo, debían prevalecer sobre el culto a los santos (SC 111).

Todos estos cambios de mentalidad, de religiosidad y de devoción provocaron que se multiplicaran el número de iglesias y altares donde conservar las reliquias; que cada localidad deseara vincularse a un patrono o patrona que, de alguna manera, había elegido al pueblo, a través de una aparición o descubrimiento casual. Podemos tomar como ejemplo el monasterio de San Adrián de Sasabe, en el término municipal de Borau (Huesca). Sede del obispado de Huesca durante la ocupación musulmana de la capital, su extraña localización (en la confluencia de los torrentes Cancil y Lupán, que dan lugar al nacimiento del río Lubierre) en un lugar de frecuentes avenidas, que han semienterrado la iglesia, ha sido motivo de muchas controversias, aunque posiblemente esté relacionada con la aparición de alguna reliquia o alguna imagen.

El silencio

La teología moderna se ha olvidado del silencio[31]. Sin embargo, la vivencia religiosa medieval estaba impregnada de él, de una búsqueda del sosiego, de la paz, de la calma. Hablar del silencio en la actualidad puede suponer para muchos eliminar a la teología de su carácter científico, olvidando la realidad esencial de reflexionar; sin embargo, como dice una célebre canción litúrgica "el silencio es voz de Dios". El silencio, tan querido por el hombre medieval, es un camino que hay que recorrer buscando su significatividad y su esencialidad para el sujeto creyente.

Una de las primeras precisiones que tenemos que hacer respecto del silencio es que es bipolar: hay silencios que crean un clima de frialdad y de marginalidad, mientras que otros representan una paz y una tranquilidad de la que no querríamos salir nunca. No podemos dudar de la existencia del silencio, ni de que es previo a la reflexión, que nos permite adentrarnos en nuestra mismidad, percibir nuestras entrañas e identificarnos con nuestro propio misterio. Además, el silencio forma parte del ser humano, al poder experimentar en él la libertad; cuando permanecemos en silencio desconocemos lo que viene

[31] R. Fisichella, "Silencio", en: Latourelle, R., *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, 1368.

después, nos abrimos al futuro y tenemos que elegir entre la continuidad o la ruptura que supone la palabra: "hay un tiempo para callar y un tiempo para hablar" (Si 20, 18).

La Escritura describe al silencio como el factor determinante para la revelación. Cuando se habla de Dios, el silencio es sinónimo de misterio[32], porque se pide que no oculte su rostro ante el hombre; un hombre, que a veces se describe como perezoso ante las situaciones de silencio que se describen. Por otra parte, el Nuevo Testamento habla del silencio en los momentos claves de la vida de Jesús y especialmente en su Pasión; son silencios no misteriosos, como los veterotestamentarios, sino deslumbrantes en su sencillez. En la sociedad medieval, llena del ruido de las batallas, de la incertidumbre del final y de la palabrería, los monjes se sumergen en el silencio, para desconectar del momento; y esa desconexión se quiere hacer también en los templos por ellos construidos, de tal manera que la búsqueda del silencio se convierte en uno de los signos de la Alta Edad Media.

Resulta significativo que la Escritura comience con el gran silencio de Dios, un silencio original que es el paisaje de la Biblia[33]. Un silencio del que habla Ignacio de Antioquía en su carta Ad Ephesios: "una palabra pronunció el Padre, y fue su Hijo; esa palabra habla siempre en el eterno silencio y en el silencio tiene que ser escuchada por el alma"[34]. Pienso que estas palabras expresan como ninguna, la realidad que llevó al hombre medieval hasta recrear ese silencio en sus edificios religiosos. Edificios, donde los grandes muros y las pequeñas ventanas, permitían el aislamiento del mundo hostil. El silencio será el horizonte y el lugar privilegiado para desentrañar el misterio de la revelación de Dios (Is 45, 15). Porque Dios no está ni en el viento impetuoso, ni en el seísmo, ni en el fuego, sólo en el susurro del aire (I Re 19, 11-12).

En el Evangelio encontramos la palabra definitiva de Dios en Jesucristo, en su misterio global. Él es la palabra viva y eficaz que nos descubre la dimensión constitutiva de Dios: el amor gratuito. Sin embargo, Jesús habla también en sus silencios, en sus momentos de soledad y de aislamiento que le

---

32 R. Fisichella, "Silencio", en: Pacomio, L., *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella 1995, 908.

33 A. Neher, *L´exil de la Parole*, Paris 1970.

34 Citado por: R. Fisichella, "Silencio", en: Latourelle, R., "Diccionario de Teología...", 1371.

permiten orar (Mc 1, 35); pero la teología de Marcos va más allá y presenta a Jesús pidiendo el silencio a sus discípulos, a veces, de forma enérgica; de la misma forma, hay que subrayar el silencio en el momento en que le pregunta Poncio Pilatos por la verdad (Jn 18, 38) o el silencio misericordioso con la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8, 1-11). Pero el silencio sobrecogedor, lo tenemos desde el grito de la expiración en la cruz hasta la Resurrección: es el silencio del Sábado Santo, el silencio absoluto, el silencio que no es ausencia de palabras, sino plenitud de la Palabra.

Esta es la dimensión fundamental buscada en el Medievo a la hora de construir los templos; se trata de un redescubrimiento del silencio. Se trata de un silencio sagrado, pero no mágico, absoluto, pero para la escucha, expresivo y a la vez participativo, espiritual e iniciático; un silencio que camina a la contemplación y a la pedagogía. Es el silencio monástico para un arte monástico. Se trata de una nueva sensibilidad, fruto de la familiaridad con la Palabra de Dios que, siguiendo las enseñanzas de San Benito, se hace oír en el silencio interior. Los monjes no son unos apasionados del silencio; en sus escritos se habla de él siempre con moderación y se le atribuye un trabajo, con el que el monje ha de familiarizarse; es un medio entre otros muchos. Recordamos la fuerza del comentario lucano acerca de la primera discípula del Señor: "guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón" (Lc 2, 19). En este sentido, resultan también significativas las moniciones diaconales de la época que llamaban a la escucha reverente, antes de la proclamación de la Palabra: *Silentium facite!*.

La liturgia románica es la escenografía de la voz[35] de forma que el silencio se instala en el templo, una vez acabada la celebración y es esencial para una experiencia situada en el lugar. Las reglamentaciones monásticas hablarán de un silencio que debe ser mantenido, preservado y protegido porque es el flujo para que circule la acción litúrgica[36]. Este aspecto llegaba a su mayor exponente en el oficio nocturno del Jueves Santo cuando se desviste el altar, se tapan las imágenes y sólo el silencio refleja la presencia de Cristo y el recuerdo de su Pasión; es el silencio ante el Monumento y el del Sábado Santo. Pero podemos ir mucho más allá, puesto que la experiencia interior

[35] V. Debiais, "Templo, Tiempo, Tempo en la iglesia románica", *Codex Aquilarensis* 32 (2016) 129.

[36] A.G. Wathen, Silence: The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedict, Eerdmans 1973, 125.

de silencio refleja la infinitud de Dios; se trata de la armonía primigenia creacional, reflejada en el microcosmos del que está en oración.

El silencio puede ser la expresión perfecta de la trascendencia de Dios cuando se convierte en experiencia interior; se trata de un reflejo en el corazón humano de la inconmensurable grandeza del Creador. Entonces, el silencio se convierte en signo de algo que no podemos pronunciar ni representar en las imágenes, aunque pone en signo los límites del lenguaje articulado frente a la infinidad del misterio de Dios[37]: es el medio para describir lo que pasa en el ámbito de la iglesia.

Las imágenes románicas de los ángeles suelen presentarse con diversos instrumentos musicales, pero también simplemente mirando a Cristo en majestad sin decir nada, porque sus plegarias se encuentran integradas en el silencio de Dios: también con filacterias en las manos, sin ninguna inscripción, aludiendo a la dificultad que tienen las palabras para referirse a lo inefable. Los ángeles son los músicos del concierto silencioso del cielo[38]. También podemos recordar la representación de esos gritos sin ruido, presencia de la palabra sin sonido. Ambos aspectos están ahí, en la iglesia románica, porque describen lo que ocurre en el interior del templo. En la iglesia románica se conjuga la fascinación de la liturgia, el misterio de la Eucaristía, la locuacidad del silencio, el sosiego de la contemplación y la fraterna aceptación mutua; todo ello crece sin proponérselo, como el grano de la semilla de la parábola de Jesús.

Vida y muerte

El alma tiene necesidad de la fe para desarrollarse plenamente. El hombre sabe que es un ser finito con afán de infinitud, pero que la muerte apaga esa ansia de conocimiento indefinido. Dios crea al hombre con esa capacidad, que sólo puede plenificarse en la vida eterna; sin embargo, esta vida debe desarrollar al máximo todo lo que el alma necesita. Desde este planteamiento, arranca el arte románico y la población multiplica los templos para conseguir lugares donde conectar el alma con su Creador. Esto coincide con una época de desarrollo demográfico y de nuevas seguridades. Hay que contar con otro factor: la mayoría de los grandes conceptos teológicos cristianos

[37] V. Debiais, “Templo, Tiempo...”, 131.

[38] V. Debiais, “Templo, Tiempo...”, 133.

eran conocidos por los fieles que acudían a misa dominical en masa y que oían las homilías de los monjes que explicaban a diario los dogmas; a pesar de eso, había una parte, a la que la población general no tenía acceso, no por afán de secretismo, sino porque se consideraba que eran precisiones que sólo podían entenderse en un lenguaje culto como era el latín.

El monje románico tiene una visión de la realidad matizada por los terrores del año mil[39], el día del Juicio Final y los castigos correspondientes por los pecados cometidos. Por eso, observamos capiteles en los claustros, que nos recuerdan los siete pecados capitales y, algunos de ellos, con escenas sexuales explícitas, que avisan a los monjes de la gravedad de estos actos. También es muy frecuente la representación de Daniel en lucha con los leones, simbolizando la necesidad de combatir la tentación, en un momento en que el final parecía inminente. Hay que señalar que los temores milenaristas de los que a veces se hacen eco no pocos tratados de historia del arte, no son un problema fundamental para las gentes de la época que, probablemente, no sabían el año en que vivían; tal vez les atemorizarían mucho más, las invasiones de pueblos normandos o las enfermedades que asolaban el continente. Sin embargo, nos consta que la fecha del 25 de marzo, día de la Anunciación, provocaba temor si caía en Viernes Santo: se pensaba que el día de la Creación coincidió con el día de la Encarnación y era "peligroso" que cayera el mismo día de la muerte de Cristo.

El camino de la vida termina con la muerte que lleva a la esperanza porque nace un hombre nuevo, una nueva forma de vida. Inspirándose en la belleza del relato bíblico de Jonás, se presenta como el animal que traga al hombre para luego alumbrarlo en otro sitio; es el camino iniciático del creyente, que es llevado por Dios a donde no quiere ir. Este animal no hay que confundirlo con el león que tiene una gran complejidad simbólica, puesto que lo mismo representa la vida nueva, como la referencia a los Santos Lugares y a la justicia de Cristo. La gran referencia es la Pascua de Jesús[40], vencedor de la muerte, iniciador del camino de la Resurrección expresado en el Pantocrator[41]. Pero ese Cristo majestuoso no nos deja solos en el camino, sino que los

---

39 D. Cuesta Gómez, *La espiritualidad del arte medieval: el románico y el gótico*, conferencia en el XXXVI Curso de Teología organizado por la Universidad de Cantabria y el obispado de Santander, Santander 2020, 1.

40 X. Etxeberria, "La espiritualidad en…", 34.

41 El arte románico crea este Cristo en majestad acuciado por resistir la herejía adopcionista

artistas románicos nos presentan testigos acompañantes, como Abraham en el sacrificio de su hijo, la historia de Job, las revelaciones a los Reyes Magos o la representación de Juan Bautista. Pero también hay referencia a la realidad ascensional que representa la vida, representada por las aves que vuelan alto, el arquero en forma de centauro, el árbol que crece hasta el cielo o la montaña.

No solo en los ábsides, sino también en los tímpanos encontramos a Jesucristo juez triunfante asociado a duras representaciones como la del pesaje de las almas (psicóstasis). Algunos piensan que se trata de algo predeterminado por los ideólogos románicos para meter el miedo a los fieles, pero pensamos que hay que ir más allá de soluciones simplistas y recordar el momento histórico de donde viene la sociedad medieval, y fijarse en las representaciones que se hacen de María como intercesora. Cristo es juez que castigará a los malos y premiará a los buenos, pero unos y otros siempre tendremos la posibilidad de solicitar el amparo de la Virgen, para que nos saque de este "valle de lágrimas" y nos muestre el camino de salvación. Pero no sólo María, sino la figura de San Miguel que apoya la mano en el platillo donde se pesan nuestras buenas obras, para inclinar la balanza a nuestro favor, mientras tapa la boca al diablo. Finalmente, el Agnus Dei y el crismón nos recuerdan el poderío del Señor; en este sentido viene a nuestra memoria la portada de San Bartolomé en Aguilar de Codés (Navarra) donde en el dintel figura esta inscripción en latín: "entraré en tu morada, Señor, y me postraré en tu santo templo".

Por todo lo dicho, el románico no condena la vida, ni teme a la muerte, sino que enseña a morir, viviendo. En esto, Cluny se hace un referente. El Liber tramitis aeui Odilonis, es decir, las costumbres cluniacenses bajo la abadía de Odilón, nos han trasmitido la lista de obras entregadas a los hermanos durante la Cuaresma; se trata fundamentalmente de obras de exégesis, entre las que destaca el comentario al Cantar de los Cantares de Haymon d'Auxerre[42]. Para los cluniacenses del año mil[43], la clausura es un espacio de

---

y subrayando la divinidad de Cristo como fundamento aglutinante de la fe de la Iglesia. Cf. J. Plazaola, "Historia y sentido...", 355.

[42] D. Iogna-Prat, "Hagiographie, théologie...", 241-257.

[43] Los terrores del año mil no son más que una invención romántica, pero tenemos que reconocer que los hombres y mujeres de la época vivían temerosos por todo lo que veían: la Iglesia en decadencia, pueblos violentos invadían sus tierras, la sensación de final de una época y de una forma de vida y los numerosos comentarios del Apocalipsis que aparecen en este

purificación donde el monje es asimilado a los santos; por eso, es importante apoyarse en el recuerdo de los difuntos para poner en orden el mundo de los vivos. Resulta interesante la descripción que se hace del cuidado de los moribundos: cuando la muerte está cercana, toman una cama especialmente hecha, cubierta por el cilicio y por cenizas, y colocan allí al enfermo; se trata de una última batalla espiritual. En los años de Odilón, Cluny se vuelve independiente y desarrolla una reflexión doctrinal combinando hagiografía y teología[44]. A través de los santos, educan lo secular, distinguen los buenos de los malos, llevando a los primeros hasta la Parusía, a la par que garantizan la paz de la Iglesia.

Los símbolos en una nueva antropología

En torno al año 1000 ocurren cosas importantes para el arte románico: se funda el monasterio de Cluny (910) que va a ser el gran difusor de esta forma de construir; se consolida la unidad europea por la que tanto había luchado Carlomagno, y se hace en torno a la religión y al latín; se desarrollan las obras monásticas, lo que determina una dominación abacial que compite con el poder feudal y real, merced a los privilegios otorgados por el Papa; y aparecen personalidades importantes que van a alumbrar una nueva eclesiología como el abad Oliba en Cataluña, el obispo Bernwald en Hildesheim, el arzobispo Gelmírez en Santiago o Guillermo de Dijon en Francia. A esto hay que sumar los hombres que deciden financiar las obras; se trata de nobles que quieren congraciarse con la Iglesia, que tienen mala conciencia por los bienes adquiridos con usura o que desean repoblar una región recién conquistada, por ejemplo, en la Península Ibérica. Primero hay que determinar o incluso crear la necesidad espiritual del templo, para luego soñar la obra, adecuándola a los recursos materiales que se tienen, buscar promotores y desarrollar la construcción. Son pasos costosos que requieren concepción, imaginación y ejecución.

Para detectar la espiritualidad que encierra este estilo no hace falta mas que pasearse relajadamente y con espíritu oracional, por los lugares en que se encuentra, contemplarlo[45] y aprender a penetrar el simbolismo del románico.

---

momento histórico.

44 L.K. Little, “La morphologie des malédictions monastiques”, en: *Annales E.C.S.*(1979) 6-58.

45 X. Etxeberria, “La espiritualidad en…”,7.

El símbolo tiene un sentido primario que nos hace participar de otro segundo, oculto o latente que necesita al primero para ser comprendido. Se diferencia de la alegoría en que esta no necesita del sentido primario, una vez que ha sido traducida. El simbolismo del románico precisa de la experiencia, para ser aprehendido; por ejemplo, ver en las bóvedas románicas, en sus círculos y semicírculos, el cielo, solo puede ser comprendido por aquel que ha vivido una noche estrellada. Este simbolismo, siempre parte de la vivencia existencial, para llevarnos hasta la metafísica, porque tiene un sentido didáctico trascendental; solo lo que se ha vivido, puede comprenderse y puede llevarnos más allá de esa realidad finita.

El símbolo siempre ha estado presente en la vida del hombre, en todas las tradiciones culturales y en todas las religiones. El símbolo despierta la conciencia y establece una relación entre el inconsciente y el consciente, de manera que nos permite administrar la realidad e ir más allá de los determinismos socioculturales. Resulta indispensable para que el hombre comprenda la experiencia religiosa, porque nos desvela lo invisible. Es tan importante que el filósofo neokantiano sueco Ernst Cassirer los utiliza para definir al ser humano[46]: la característica principal del hombre es su capacidad de simbolización y en el estudio de los símbolos podemos comprender la esencia humana. Cuando el hombre se encuentra integrado en el símbolo, percibe su papel en la creación y nace el profeta, que es el hombre capaz de transmitir los conocimientos sobre Dios al pueblo, a través del arte y los símbolos[47]; esto es lo que le ocurre al hombre medieval contemporáneo del románico, un estilo que está lleno de antropología y simbolismo, un estilo que necesita al símbolo para explicar lo inefable y visibilizar lo invisible.

El hombre medieval se expresaba más con imágenes que con ideas, más con sensaciones que con razonamiento; todo ello porque se encontraba sumergido en un mundo de realidades que no comprendía, un mundo misterioso al que se enfrentaba todos los días. Esta realidad hizo que tuviera gran éxito entre las personas cultas la lectura de El Fisiólogo[48], un bestiario medieval que no pretendía describir la realidad natural, sino que presentaba animales fantásticos, alegorizándolos, con intención moralizante. Es de allí

---

46 E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture*, New Haven1979.

47 J. Ries, *El símbolo sagrado*, Barcelona 2013.

48 El autor de este libro, escrito en griego en el siglo III y traducido al latín en el IV, es desconocido.

de donde el cantero románico toma sirenas y centauros, arpías y esfinges, grifos y basiliscos, aunque hay grandes posibilidades de que fueran aportaciones del ideólogo del programa iconográfico, más que del obrero que cincelaba las figuras. Frente al simbolismo agustiniano que recuerda la cualidad de lo divino, en esta época que nos ocupa, tenemos la simbología del Pseudo-Dionisio Areopagita donde se parte de la desemejanza y es, a través de esa distancia que lo separa, como el hombre puede acercarse a Dios[49]. El lenguaje visual románico desea desprenderse de los detalles, para quedarse con la esencia, con lo necesario para representar el significado, permitiendo la iniciación espiritual a través del símbolo; se trata de lo que se ha llamado "educación simbólica"[50].

No es el momento de hacer un repaso completo a los diferentes símbolos que utilizan los constructores y canteros románicos, pero es bueno presentar la teología que está detrás de los más significativos. La arquitectura románica tiene una visión del cosmos que está centrada en un Dios especialmente trascendente, el totalmente Otro, pero nada ajeno a la realidad humana; ya hemos hablado del cielo conexionado con la bóveda o la perfección natural con la esfera. El crucero, donde se unen el transepto y la nave central, forman una cruz que remite al Hijo de Dios tendido en la tierra antes de ser elevado. El cuadrado que forma el claustro monacal es perfecto, con sus lados iguales, simbolizando los cuatro puntos cardinales, es decir, la totalidad de la creación. El hombre, poco a poco debe ascender hasta el cielo dejando la tierra tras de sí; esto se representa por las múltiples arquivoltas en la portada del templo y por la torre en el caso de que la haya. Para construir los templos se buscan lugares en los que se sienta el soplo del Espíritu, lugares elevados, orientados hacia el Este, por donde sale el sol, para que penetre por las ventanas del ábside e ilumine el altar que representa a Cristo. La inmanencia humana se plasma con libertad en los canelones del agua de lluvia, donde se representan escenas cotidianas.

El ser humano es visto como una compleja síntesis entre pecado y gracia; esta mezcla se representa con el grifo, un animal mezcla de león y águila. Este ser simbiótico que es el hombre, en su vida tiene que hacer una opción fundamental, una decisión básica expresada en el doble camino; esta elección es propia de cada uno, pero no en soledad, puesto que contamos con

[49] Gómez Redondo, C., "La imagen catecumenizadora...", 6.

[50] J.J. Pi, La Estética del Románico y el Gótico, Madrid 2003.

el apoyo de Jesús, el Enviado por Dios para señalar el camino correcto, que es la espiritualización. Sin embargo, existe una lucha interior entre las dos opciones de las que hablamos simbolizadas en la lucha del caballero contra el dragón apoyado por el ángel que representa la gracia; esta disputa interna también puede representarse con el entrelazado de plantas. El románico nos propone un camino espiritual[51] a través de la simbología.

[51] X. Etxeberria, "La espiritualidad en...", 26.

Bibliografía

Aurell, Jaume. "Memoria y Civilización." *Memoria y Civilización* 4 (2001).

Benedicto Salas, Rafael. *La construcción de la arquitectura románica*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2015.

Briel, P. "Histoire du Christianisme." *Univers de la Bible*. Accedido el 28 de febrero de 2023. https://acortar.link/wnEYJf.

Brovelli, F. "Culto a los santos." En *Diccionario teológico interdisciplinar*, editado por L. Pacomio, vol. I, 796. Salamanca: Sígueme, 1985.

Cabié, R. "La eucaristía." En *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, editado por A.G. Martimort, [páginas específicas]. Barcelona: Herder, 1992.

Cassirer, Ernst. *Symbol, Myth and Culture*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Congar, Yves. *El misterio del Templo*. Barcelona: Estela, 1964.

Cuesta Gómez, David. "La espiritualidad del arte medieval: el románico y el gótico." Conferencia presentada en el XXXVI Curso de Teología organizado por la Universidad de Cantabria y el Obispado de Santander, Santander, 25 de febrero de 2020.

Debevec, L. "Krščanska sakralna arhitektura pred cerkvenim razkolom." *Bogoslovni vestnik* 75 (2015).

Debiais, V. "Templo, Tiempo, Tempo en la iglesia románica." *Codex Aquilarensis* 32 (2016).

Díez, L. "Reliquias de la Pasión." En *Pasión de Jesucristo*, editado por VV. AA. Madrid: San Pablo, 2015.

Etxeberria, Xabier. *La espiritualidad en el románico*. Bilbao: DDB, 2010.

Évenou, J. "Procesiones, peregrinaciones, religión popular." En *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, editado por A.G. Martimort. Barcelona: Herder, 1992.

Fisichella, R. "Silencio." En *Diccionario de Teología Fundamental*, editado por R. Latourelle. Madrid: BAC, 1992. - "Silencio." En *Diccionario Teológico Enciclopédico*, editado por L. Pacomio. Estella: Verbo Divino, 1995.

Gaillart, G. “Cluny y España en el arte románico del siglo XI.” Comunicación presentada en el Simposio de la Facultad de Letras de Burdeos, 10 y 11 de marzo de 1961.

Glaber, R. Citado en *El arte de enseñar a través del arte: el valor didáctico de las imágenes románicas,* por Luis Muñoz y Gonzalo Ruiz, *Educatio* 20-21 (2003).

Gómez Redondo, Carlos. “La imagen catecumenizadora en el arte Románico.” *Iberian* 7, no. 1 (especial II aniversario).

Gueraut, J. “Guillaume de Volpiano et l’expansion clunisienne.” *Bulletin Monumental* 120, no. 3 (1962): 284-292.

Gy, P.M. “Historia de la liturgia en Occidente hasta el Concilio de Trento.” En *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, editado por A.G. Martimort. Barcelona: Herder, 1992.

Hossiau, A. “La liturgie comme manifestation du temps de Dieu dans le temps des hommes.” En *Rituels. Mélanges offerts au père Gy*. Paris: Cerf, 1990.

Huizinga, Johan. *El concepto de la historia y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Iogna-Prat, Dominique. “Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de l’an Mil.” En *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque de Rome (27-29 octubre 1988). Roma, 1991.

Labad Sasiaín, F. *Fundamentos de la estética idealista del románico. Codex aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio Santa María la Real*, 20 (2004).

Le Rolland-Raumer, L. “Essai de reconstitution du réseau égocentré de Guillaume de Volpiano.” *Sciences de l’Homme et Société* (2019).

Little, L.K. “La morphologie des malédictions monastiques.” En *Annales E.C.S.* 1979.

Martimort, A.G. “Estructura y leyes de la celebración litúrgica.” En *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, editado por A.G. Martimort. Barcelona: Herder, 1992.

Martín Hernández, F. *La Iglesia en la Historia*. Madrid: Atenas, 1990.

Marxaney, A. "The Impact of the Crusades on Romanesque Art." The 4 Network. Accedido el 28 de febrero de 2023. https://acortar.link/SyziRE.

Neher, André. *L´exil de la Parole*. Paris: Seuil, 1970.

Palazzo, E. "Art et liturgie au Moyen Age." *K+A* 56 (2005): [páginas específicas]. - *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'antiquité et au moyen age*. Colección Culture et Société Médiévales, no. 15. Turnhout: Brepols, 2008.

Pi, J.J. *La Estética del Románico y el Gótico*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2003.

Plazaola, J. *Historia y sentido del arte cristiano*. Madrid: BAC, 1966.

Ries, Julien. *El símbolo sagrado*. Barcelona: Kairós, 2013.

Rondet, Henri. *Historia del dogma*. Barcelona: Herder, 1972.

Rose, I. "Circulation abbatiale et pouvoir monastique de l'époque carolingienne au premier âge féodal (IXe-XIe siècles)." En *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge. Le Congrès de la SHMESP (Nice, 4-7 juin 2009)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010.

Valle y Díaz, F. "El arte cristiano y su hermenéutica: entre la estética y la teología." *Toletum* 48 (2003): 9-31.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*. Barcelona: Herder, 1987.

Wathen, A.G. *Silence: The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedict*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Evangelizar nuestra oración

Evangelizing our prayer

José Ignacio Blanco Berga
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón
joseignacio.blanco@cretateologia.es
https://orcid.org/0009-0000-5500-4090

Resumen

En este artículo se aborda una reflexión sobre el significado de evangelizar la oración, enfocándose en la relación afectiva con Dios como elemento central de la vida cristiana, destacando que la oración no es un fin en sí mismo, sino una mediación para nutrir esa relación. A través de ejemplos como la intimidad de Jesús con el Padre, subraya la importancia de la calidad en la oración más que en la cantidad y señala que la oración debe ser un espacio para que Dios se comunique con el creyente, permitiendo un proceso de transformación personal. Además, recalca que la vida cristiana se fundamenta en las virtudes teologales de fe, esperanza y amor, y que la oración debe estar orientada hacia ellas. Finalmente, propone una reflexión sobre cómo la vida ordinaria puede convertirse en oración si está basada en la fe.

Palabras clave: Evangelización, oración, relación con Dios, fe, transformación personal

Abstract

This article addresses a reflection on the meaning of evangelizing prayer, focusing on the affective relationship with God as a central element of Christian life, emphasizing that prayer is not an end in itself, but a mediation to nurture that relationship. Through examples such as Jesus' intimacy with the Father, he stresses the importance of quality in prayer rather than quantity and points out that prayer should be a space for God to communicate with the believer, allowing a process of personal transformation. He also stresses that Christian life is based on the theological virtues of faith, hope and love, and that prayer should be oriented towards them. Finally, he proposes a reflection on how ordinary life can become prayer if it is based on faith.

Key words: Evangelization, prayer, relationship with God, faith, personal transformation

Introducción

Cuando se me propuso el tema de evangelizar la oración, reconozco que me quedé algo perplejo, ya que, por un momento, pensé que era una expresión llamativa, sin más. Por eso, me di tiempo y, al final, ha sido un ejercicio que me ha obligado a mí, el primero, a profundizar en ello.

¿Qué significa «evangelizar la oración»? Evangelizar consiste en dar buenas noticias, y la mejor noticia que nos ha dado Cristo Jesús es que Dios nos quiere apasionadamente hasta el punto de habernos entregado a su Hijo para liberarnos, en su misterio pascual, de la esclavitud de la ley, del pecado y de la muerte.

Esta buena noticia arraiga y alimenta la vida del creyente mediante la acción del Espíritu Santo en el corazón de cada creyente[1]. Y la vida del creyente se nutre de la relación con Dios mediante la cual Jesús nos ha dado acceso libre al Padre (Ef 2:18).

Pero, antes de introducirnos en el contenido del título, conviene hacer una diferenciación que me ha sido de gran utilidad y pido a Dios que para los lectores lo sea también. Diferenciación que no es frecuente encontrar en los tratados y autores de espiritualidad: la oración es una mediación para la relación con Dios, no es un fin en sí misma[2].

Por ello, lo que intento aportar en este trabajo, tiene como sustrato de fondo esta diferenciación, dando prioridad a la relación afectiva con Dios ya que la vida cristiana no consiste ni en acción, ni en oración ni en sufrimiento o pasión, sino en creer, esperar y amar para hacer la voluntad de Dios[3]. Traducido a un lenguaje más técnico, la vida cristiana es una vida de relación con Dios a través de tres virtudes teologales (fe, esperanza y amor) que son virtudes relacionales.

---

[1] Euaggelizw. Danker, F.W. (rev. y ed.) (2000) *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3ra ed. Chicago: The University of Chicago Press, p. 402.

[2] Garrido, J. (2009) "Discernimiento cristiano de la oración", *Revista Frontera-Hegian*, (68). Vitoria-Gasteiz: Ed. Frontera, p. 37.

[3] Ibid. p. 7.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0102
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Con esta perspectiva afronto esta humilde aportación centrándome en la oración personal del cristiano y dejando para otro momento otros tipos de oración como son la litúrgica, la oración comunitaria, etc.

Jesús mantiene una intimidad especial con su Padre

1. Esta costumbre de Jesús se refiere a la oración personal de Jesús, realizada en lo escondido, alimentando así la relación de intimidad con su Padre. A lo largo de los Evangelios no tenemos datos para conocer el contenido de esta oración de Jesús, pero nos deja la certeza de que Dios puede y quiere comunicarse personalmente con cada uno de nosotros. Cuando Jesús entra en el Tabor, no es arbitrario pensar que lo hace para compartir con su Padre la crisis de misión que vive debido al rechazo de su mensaje por parte de las autoridades de Israel, pero también del pueblo. La Palabra de la nube no es otra que la del Padre: Mc 9,7: «Éste es mi hijo, el amado; escuchadle». De esta forma, toda la ley, mediación de la relación con Dios en el AT, debe ser resituada y comprendida a la luz de la persona de Jesús. Por ello, a partir de Cristo Jesús, tenemos acceso inmediato al Padre (Hb 10, 19-22) con solo hacer un pequeño acto de fe: «Señor, tú puedes y quieres comunicarte conmigo personalmente».

2. Pero este acto de fe no es evidente, no nace de nosotros. «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Se lo debemos a la iniciativa de la gracia de Dios. Y más: solo la persona puede tener una relación inmediata con Dios.

3. La oración, siendo mediación para la relación con Dios y alimento de esa relación, tiene una prioridad de calidad, no de cantidad. De la misma forma que, a nivel humano, dos personas que mantienen una relación profunda, sea de amistad o de otro tipo, alimentan su relación a través de momentos de calidad que podemos formular como momentos de intimidad en los que la relación se profundiza y va generando fuente para su relación; de esta forma, mantenemos la relación con Dios de manera constante, mientras que alimentamos la relación en momentos de calidad, no de cantidad. Esta prioridad vale tanto para sacerdotes diocesanos como para laicos, ya que éstos y nosotros

no disponemos de un horario compatible con la liturgia de las horas, como tienen los religiosos de vida contemplativa.

4. Podemos hablar de prioridad de calidad desde la responsabilidad personal (a nosotros nos toca la responsabilidad de hacer oración de calidad); pero Dios, que es soberanamente libre, puede darnos otra mediación que no sea la oración: el encuentro con otra persona, una crisis existencial, la lucha por los derechos humanos, etc., es decir, otro tipo de experiencias a través de las cuales Dios llama a un proceso de transformación personal. Sin duda, Dios puede conceder al creyente la oración como esa experiencia que le llama a un proceso de transformación personal. Hay no pocos creyentes para quienes la oración es experiencia de transformación personal, pero no tenemos ningún derecho a imponer a Dios nuestros esquemas.

Centralidad de la oración en la tradición cristiana

En la Sagrada Escritura nunca se centra la espiritualidad en la oración. la espiritualidad se centra en la historia de la salvación y en la Palabra de Dios. La respuesta a la historia de la salvación y a la Palabra que Dios da por mediación de algunos personajes, es la oración. La oración es, por tanto, respuesta a las intervenciones salvíficas de Dios en la historia de la salvación. Un ejemplo de esa respuesta son los salmos donde encontramos respuestas a todo tipo de intervenciones y situaciones humanas importantes. Israel acoge en ellos la autodonación de Dios. No hay experiencia de Dios sin oración. En la tradición ha habido cambios de acentos, y esto es lo que ha permitido al Concilio Vaticano II revisar algunos acentos.

La influencia neoplatónica de los siglos tercero y cuarto ha sido determinante hasta el siglo XX, siglo que se atrevió a revisar los esquemas tradicionales de la espiritualidad cristiana.

El neoplatonismo propugna la dedicación a lo espiritual: primado de la vida contemplativa sobre la acción. Lo que importa para el neoplatonismo es la unión con Dios. La oración, de la mano del neoplatonismo cristiano, es considerada como el medio propio de la unión con Dios. El hombre es deseo de trascendencia y a través de la oración va alcanzando las experiencias que posibilitan la unión con Dios. Sin embargo, con Jesús, Dios ya ha dicho la última palabra. En el mundo bíblico todo deseo está subordinado al don, a

DOI:10.59853/RAT59-2024-0102
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

la libertad de Dios. El deseo no es negado, pero el cristiano no vive del deseo sino de la fe. Y la fe es escucha de la Palabra y acogida de la autocomunicación que Dios hace de sí mismo libremente. Es necesario diferenciar entre deseo y agradecimiento humilde, entre aspiración religiosa y obediencia de fe. Si esto no está claro no está bien fundamentada la oración.

Puntos que han sido revisados

1. La crítica del deseo religioso a la luz de la filosofía y la teología bíblica. En la Biblia, la revelación tiene prioridad sobre la interioridad. El deseo ha de ser resituado en la fe.

2. La sospecha que ha tenido la tradición respecto a la acción, a la historia, a lo humano y lo temporal. En la Biblia Dios se revela en la historia no en la interioridad, a través de acontecimientos salvadores. Fue el siglo XIX donde se descubre la acción, la historia y al ser humano como protagonista; el trabajo como realización de la persona, lo que era impensable para los griegos y para los monjes de la Edad Media.

   Para los griegos la actividad digna del hombre, lo importante, era la contemplación, la filosofía y la política. El trabajo era para los esclavos.

   Recuperar la historia como lugar de la revelación de Dios, concuerda con el profetismo y con Jesús y el reino de Dios. No confundir con la ideología del trabajo. La espiritualidad bíblica tiene su modo de tratar estos temas: el trabajo y la acción son mediaciones espirituales.

3. También se ha producido una revisión en el diálogo interreligioso. Otras tradiciones religiosas reivindican la interioridad: por ejemplo, el hinduismo brahmánico y el budismo proponen un proceso de iluminación interior. El cristianismo se encuentra en el diálogo interreligioso con situaciones de cristianos que no diferencian la interioridad que brota de la fe, de la interioridad como espiritualidad sin fe. Confundir la interioridad espiritual con la fe es una confusión grave.

4. Otro punto revisado ha venido de la sospecha de la experiencia religiosa especialmente de Freud.

5. Hay determinadas teologías que interpretan que como a Dios no se le ve, y al hermano sí, entonces a través del hermano se relaciona con

Dios. Cuidado. El cristianismo nunca ha absolutizado la experiencia religiosa en sí misma. El cristianismo ha confrontado siempre, como criterio de fe auténtica, el amor a Dios y al prójimo, pero negar que el ser humano no puede relacionarse con Dios directamente, es negar el núcleo de la revelación (D.V. nº 2).

Quien no conozca la relación con Dios, no conoce lo más propio de la fe. Detrás de esas teologías hay una reducción de la fe a la ética. Lo que importa en el cristianismo es ser buenas personas; pero en el cristianismo no importa lo que yo pienso de él, sino lo que a Dios se le ha ocurrido revelar y que es lo que lleva entre manos. Y lo que lleva entre manos es una pasión increíble por el ser humano.

6. Se han puesto en crisis las religiones institucionalizadas. Se prefiere lo personal. Por eso, toda experiencia religiosa que esté ligada a lo institucional, Palabra de Dios, sacramentos, se somete a sospecha.

   En los ámbitos institucionales (parroquias, escuelas, etc.) no se enseña experiencia de Dios sino doctrina.

   ¿Cómo es posible que evangelicemos sin acompañar procesos de experiencia? las instituciones tienen inclinaciones a organizar sistemas ideológicos seguros. Y para ello, necesitan doctrinas con autoridad.

7. Se está sometiendo a sospecha la oración bíblica en cuanto se funda en la palabra, ya que ésta se percibe como algo que viene de fuera y no de dentro. El peligro de esta percepción extrínseca en la tradición judeocristiana es real. Si apoyarse en algo que viene de fuera se entiende como que esto no atañe a la persona ni a la fuente de su propio ser, ¿de dónde proceden las experiencias básicas como el amor, la libertad, la confianza, la esperanza? Hoy vivimos en un mundo de cultura interreligiosa que considera como centro de toda espiritualidad el fondo último de la persona. El ser humano es divino y tiene que descubrir su propia profundidad para encontrarse con Dios. Para la Biblia el hombre no es divino, es creado a imagen y semejanza de Dios. Solo es criatura, llamado a escuchar a Dios y a relacionarse con Dios bajo la iniciativa de Dios. Y para eso, Dios le da el Espíritu Santo. Y nos hace divinos por gracia. No es de extrañar la cantidad de personas que no aceptan ser criaturas como un don, incluso entre bautizados practicantes.

Por eso, hay un momento crucial. cuando el cristiano descubre que la Palabra de Dios es espíritu y vida (Juan, 6), porque nada hay más espiritual que la fe cuando es obediencia a una palabra que Dios nos dirige.

8. Estamos en un momento en la Iglesia y, en general, en la cultura, en que hay menos sospecha sistemática de lo religioso. La fe consiste en sentir a Dios, lo cual no deja de ser subjetivismo erigido en criterio determinante. Y lo que pasa con el subjetivismo es que el mundo de Dios está siendo tratado psicológicamente. La oración se identifica con estar a gusto, nos hace sentirnos bien, en equilibrio. es necesario clarificar la identidad cristiana.

En resumen:

El problema de siempre es la relación afectiva con Dios. Éste es un tema central. Donde no se ha desarrollado la relación afectiva con Dios, no hay posibilidad de vida teologal, porque las tres virtudes teologales son relacionales: fe esperanza y amor y, entonces, la oración ni alimenta la vida teologal, ni la vida teologal es tal.

Si no se ha desarrollado la relación afectiva con Dios en la infancia, a los treinta años se necesita Dios y ayuda. Se puede, pero hay otros problemas afectivos humanos que, si no han sido resueltos, van a aparecer en la oración. La primera cuestión por lo tanto es la afectividad para entrar en la oración con la determinación clara de hacer la aventura de la relación con Dios.

Dejarle paso a Dios. A veces parece que los humanos hacen tareas espirituales para no darle paso a Dios. Los humanos tenemos un miedo pavoroso a Dios y, curiosamente, cuando uno se encuentra afectivamente con Dios, le deja a Él la última palabra. Entonces ya no es necesario protegerse de Él. Esa desprotección se transforma en fe, no en creencia.

Es conveniente no suponer nunca que hay fe. Creer que Dios quiere comunicarse conmigo personalmente es un milagro. Este acto de fe hay que renovarlo cada vez. Una buena señal de que la oración está sustentada en la fe es la aparición de resistencias a que Dios sea Dios en mi vida. Y hay que esperar que aparezca la aridez espiritual.

Y, especialmente al inicio, hay que establecer una cierta disciplina, ya que la oración como algo espontáneo es una reacción infantil. Lo normal es que se dé la aridez, la cual no impide ni la oración ni la relación con Dios.

La oración personal en la vida ordinaria

Para poder evangelizar nuestra oración o, si queremos, que nuestra oración sea evangélica, conviene no olvidar que la prioridad la tiene la relación, no la oración.

Los místicos clásicos, especialmente los nuestros del siglo XVI, centran mucho la vida cristiana en la oración con lo cual crean una grave confusión.

La oración es una mediación de la relación, y repasando los evangelios, vemos en el propio Jesús que lo importante es la relación con su Padre; una relación de estrecha intimidad. Para nosotros, sus discípulos, la oración está orientada a alimentar la relación que depende de la fe, la esperanza y el amor y, por lo mismo, la oración no necesita una actividad específica, porque supone que puedo vivir directamente con Dios cualquier tipo de realidad.

Si esto podemos hacerlo, ¿qué sentido tiene ser contemplativos en la acción? Somos creyentes en la acción y somos creyentes en la oración. Dar primado a la relación es lo que unifica todas las actividades. Lo que importa no es el qué y el cómo vivo, sino desde dónde vivo. Ése desde dónde pertenece a las virtudes teologales, a la iniciativa que Dios adquiere en nuestra vida por medio del Espíritu Santo.

Cuando esto está clarificado, no se pone el acento ni en la oración ni en la acción, sino en la obediencia de fe y de amor a Dios. Lo esencial, por tanto, es dónde quiere el Señor que vivamos y cómo quiere que vivamos, lo cual implica vivir en discernimiento.

Vivir todo con Dios da a la vida cristiana una profunda unidad y libertad interior. Pero tampoco hay que decir lo contrario, puesto que en algunos contextos se ha dicho: hacer bien la tarea ya es oración. No. Eso es responsabilidad. El problema es hacer la tarea desde la fe, la esperanza y el amor y, entonces, la tarea se transforma en misión. Todo no es oración, ni todo es relación.

Dentro de ese primado de la relación, hay un principio que debe inspirarnos todo: descubrir la oración como relación, no como una tarea más o como un

DOI:10.59853/RAT59-2024-0102
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

compromiso. Cuando descubrimos la oración como relación, también descubrimos el conjunto de la vida cristiana como relación.

Hasta que no se descubre la vida como relación con Dios no se ha descubierto el don que es la fe, la esperanza y el amor como fuentes de la vida cristiana.

Algunas pistas sobre las formas de relación con Dios

Una situación existencial difícil ha de hacerse relación. Lo importante es que esa situación existencial difícil se me haga relación con Dios. Éste es el secreto. Puede hacerse súplica, puede hacerse como pregunta a Dios: ¿Qué llevas entre manos con esta situación? ¿Que me estás enseñando? La relación supone ir aprendiendo el mundo de la intimidad. Esto es difícil vivirlo sin oración personal y sin embargo también se puede vivir. Tenemos el caso de una madre con un hijo pequeño. Cómo se le hace el hijo verdadero templo de Dios. Relación de intimidad con Dios a través de un hijo, pero relación de intimidad cuando estás a solas con tu Señor.

El agradecimiento: para el agradecimiento no hay sitios ni lugares ni tiempos. todo es motivo de agradecimiento. para un creyente: recorrer su historia, como Dios nos va cuidando, lo que nos va regalando; el agradecimiento es como el subsuelo de la relación con Dios, es el sentimiento básico de la fe. Por eso, el centro de la caridad cristiana es la celebración agradecida de la gracia salvadora, la Eucaristía. Pero, como he dicho más arriba, agradecimiento humilde, porque el agradecimiento sin humildad es «caradura» y la humildad sin agradecimiento es «orgullo». Estos dos sentimientos colocan al creyente en el punto exacto de su relación con Dios.

Cuando falta el agradecimiento, no hay relación con Dios; cuando falta la humildad, tampoco. Un Dios al que no se agradece nada ni te induce a la humildad de un amor inmerecido, es un Dios hecho a la medida de nuestras necesidades infantiles de ser queridos. Eso nos coloca en nuestro sitio. Cuando uno vive los intereses de Dios es cuando se produce la relación con Dios. A mí me han puesto ahí, ¿para qué? Familia, trabajo, comunidad, misión. Hacer del trabajo no tarea, sino interés de Dios, relación con Dios. La relación con Dios abarca todo, y eso se traduce en misión. Hay un tipo de mirada al prójimo que tiene que ver con la relación con Dios.

Cuando uno va entrando en el corazón de Dios, lógicamente cambia toda la mirada a la realidad. Nace un tipo de amor que tiene que ver con lo que

uno ha aprendido en el corazón de Dios. Y hay una relación con Dios que es muy especial, porque también en lo humano es muy especial y eso se conoce en términos paulinos como «ser en» cuando la relación con Dios se hace pertenencia, y consecuentemente, obediencia de amor, es entonces cuando empezamos a «ser en» es decir a pertenecer a otro. Mi vida no me pertenece: «Señor, ¿qué quieres que haga? Eso es «ser en» vive en la fuente. También eso existe en las relaciones humanas y si esto se nos da en las relaciones humanas, ¿cómo será con Dios? y ese «ser en» no pertenece exclusivamente al ámbito de la oración está en todo.

Es muy distinto evangelizar, educar, siendo en Él o hacerlo desde uno mismo. Pero eso te lo dan. Así vivía Jesús permanentemente: Jesús, ¿dónde vives? es la primera pregunta que se le hace a Jesús en el evangelio de Juan y es la última a la que Jesús responde: «Yo vivo en el Padre. Yo no obro por mi cuenta. Lo mío es dar paso. Eso es el reino de Dios. Dar paso al señorío de Dios. Hay mil formas, en la oración y fuera de la oración. Mundo de relación, mundo afectivo, que tiene muchas formas. Para descubrir este primado de la relación, hay un punto neurálgico: cuando se descubre que la vida va por dentro. Hasta que esto no se descubre la vida va a merced de circunstancias, estímulos, tareas, esfuerzos; cuando ya se descubre que la vida va por dentro, entonces ya se entiende muy bien por qué es tan importante el mundo de la relación; porque en la relación la vida va por dentro y que no hay nada más transformante que eso. Esto no tiene nada que ver con el intimismo, sino que tiene que ver con la capacidad del ser humano de vivir a distintos niveles.

Uno puede vivir desde la responsabilidad, desde proyectos, uno puede vivir desde el rol, poniendo metas, o puede vivir, cuando ya se descubre que la vida va por dentro, desde la vida teologal. O puede ocurrir al revés: que cuando descubres el mundo teologal descubres si vivir consiste en la vida que circula por dentro. Es la vida profunda de la Iglesia, la de dentro. Y desde aquí, se va descubriendo lo que es vivir vocacionalmente. porque el mundo de la relación al principio es deseo, lazos afectivos, Dios comienza a tener importancia, le das paso, en todo, no solo en la oración; y poco a poco se te va haciendo vida por dentro, y llega un momento decisivo en que empiezas a sentir que esa vida que tienes, que es lo más tuyo, no es tuya, te la han dado. Y en esa experiencia descubres qué significa la experiencia vocacional que no consiste primordialmente en que te llaman a una forma determinada de vida, también eso es vocacional, lo más importante en la experiencia vocacional es la que

DOI:10.59853/RAT59-2024-0102
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

se produce por dentro como transformación, fruto del Don, no te pertenece. Y entonces esa vida tuya tiene que ver con la iniciativa de Dios y entonces la vida entera se te hace vocación y misión. Vivir vocacionalmente. Otra cosa distinta es el discernimiento de a qué forma de vida estoy llamado. Es un momento específico. Todo cristiano está llamado a vivir vocacionalmente. pero lo importante no es acertar, si no confiar.

La oración como mediación prioritaria de la relación con Dios. ¿puede haber proyecto vocacional sin oración? ¿puede haber vida de fe sin oración? ¿Por qué los sacerdotes no hemos dado espiritualidad a los laicos? Quizá hemos considerado que con hacer oración vocal y con hacer bien sus tareas ya tienen bastante.

Reservar la oración para clérigos y religiosas es profundamente injusto. La oración es para todo creyente. No existe vida cristiana sin oración personal. ¿por qué la oración es una mediación prioritaria no exclusiva? Porque a través de la oración se aprende la afectividad propiamente teologal, que es la afectividad del don, de lo gratuito, de lo que no podemos controlar, de la iniciativa de Dios. Y si no es así, bien pronto se encargará el Señor de enseñarnos, porque las gratificaciones en la oración duran lo que duran.

Lo normal es que quien haga oración diaria, pronto se encuentre con que es una tarea inútil. Y esta es la sabiduría de la oración: la inutilidad de la oración. no tiene ninguna función. Su función es la relación, pero cuando la relación no es gratificante, hay que fundamentarla más allá. Y ese más allá es el mundo teologal, lo cual implica que no parezca ninguna buena obra lo que hacemos sino un regalo que nos hacen, que no podemos establecer metas en la oración, si Dios hace lo que quiere; que lo importante es la relación, no el sentimiento. Si nos dan el sentimiento, pues mejor; la oración es mediación especial para descubrir que el don de los dones es Dios mismo.

Soy consciente de lo que cuesta entender el primer mandamiento en la vida cristiana: «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» Dt 6, 5. La oración es mediación. pero como mediación prioritaria depende de la sabiduría con que yo me planteo la vida cristiana. Y ahí se plantea una pregunta fundamental: ¿qué lugar tiene la oración en mi vida ordinaria? Si no tiene una importancia decisiva, difícilmente entenderemos lo que Dios lleva entre manos con cada uno de nosotros: su propia autocomunicación.

Dicho esto, desde nosotros y a nosotros nos toca hacer oración con determinación, pero hay que preguntarse qué es lo que lleva Dios entre manos cuando da un hijo con problemas, cuando me hace gustar el sin sentido de mi actividad pastoral y evangelizadora, cuando vivo un desgarro afectivo, cuando vivo una depresión, cuando vivo el final de esta estructura eclesiástica o, mejor, de esta institucionalización de la Iglesia, cuando vivo una enfermedad limitante...

Es necesario mirar la realidad con dos ojos. Con uno yo tengo que hacer lo que pueda, con el otro, ver la jugada que me está haciendo Dios, para que aprenda a fiarme de Él. Este ejercicio de percepción no es fácil sin oración, pero no se trata de su dificultad. Se trata de percibir en ese problema lo mismo que en el amor humano: si Dios nos está llamando al amor, a la fe y a la esperanza, a la vez supone intimidad con Él.

Buena parte de la sabiduría creyente está en saber manejar estas dos cosas. Dios no nos separa de la realidad, sino que nos introduce en ella a través de misiones que nos encomienda: evangelizar a los pobres, lucha por la justicia, educación de niños y jóvenes que no es banal; también puede ser que en alguna etapa de nuestra vida Dios nos pida dedicarnos primordialmente a la oración.

Orar con determinación

En este punto, con cierta frecuencia y facilidad renqueamos bastante. ¿Por qué será que es lo primero que dejamos? Esta determinación no brota de un voluntarismo. Es problema de tener conciencia del regalo que nos dan y que ese regalo no depende de la gratificación. Determinación supone también que nos exponemos, que nos ponemos en juego vitalmente. Y ahí aparecen las resistencias. Perseverar en la oración es costoso, exige paciencia, no la del autocontrol, sino la de la fe, porque no vemos inmediatamente los frutos.

Algunas pistas de pedagogía orante

Cuando se hace de vez en cuando, a salto de mata, cuando se hace como una tarea que se cumple, suele ser indicio de que no se ora. No obstante, hacen falta unas cuestiones previas para entrar en la oración en la vida ordinaria con determinación. Cierto rodaje previo, es decir, entregarse a la oración en

DOI:10.59853/RAT59-2024-0102
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

distintos momentos: un primer momento, en que nos falta convencimiento de la importancia de la oración. En este primer momento, la oración ha de hacer un voto de confianza a lo que ha dicho la tradición, a la intuición propia de que la relación con Dios puede ser muy importante. Desde esta confianza es una ayuda previa establecer una cierta disciplina y no menos importante que la oración tenga que ver con el momento que está viviendo la persona.

Es entonces cuando descubres que esa oración te da vida. Es muy importante que la persona o el maestro espiritual sea realista contando con la persona como es y como está viviendo esa etapa de su vida. Más vale poco con continuidad que un golpe de emoción religiosa y luego andar a salto de mata.

Es importante elegir el tiempo y el lugar adecuado, más facilidad para el recogimiento, y qué método es más adecuado para el sujeto en esta etapa. Todo método ha de aplicarse en beneficio de la persona y no al revés. Poco a poco se va entrando en un nuevo nivel de relación con Dios mediante la capacidad de aguantar con humildad, con agradecimiento, con esperanza, paz y paciencia creyente. El deseo vivido como don y poco a poco vamos experimentando un proceso de transformación, pero no siempre coincide con el esperado y así la oración se hace fundamental en la vida ordinaria.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino*

Divine providence in human life according to St. Thomas Aquinas

David Torrijos Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso
dtorrijos@sandamaso.es
https://orcid.org/0000-0003-2005-5634

Resumen

La providencia divina, según santo Tomás de Aquino, es el orden de la sabiduría divina por el cual conduce las criaturas a su fin. Forma parte de esa disposición la existencia de cosas necesarias, contingentes y libres. El infalible carácter del conocimiento y la voluntad divina no están reñidos con la naturaleza falible de las cosas ordenadas por Dios: la providencia ha dispuesto infaliblemente que las cosas sucedan de manera falible. Incluso los actos de la libertad humana se encuentran bajo la dirección de la mente divina, pues el creador coopera con el libre albedrío. El cuidado de la providencia divina es estudiado por santo Tomás de manera especial en su *Comentario al libro de Job*, que constituye la segunda parte de estas páginas. En esta obra, contempla cómo el mal y el sufrimiento humanos encuentran remedio por la providencia divina. Existen argumentos racionales que permiten arrojar algo de luz sobre el enigma del sufrimiento humano. Con todo, es la mirada de la fe la que proporciona una confianza última en la salvación del hombre pecador y sufriente.

Palabras clave: sufrimiento, mal, determinismo y libertad, presciencia divina, gracia

Abstract

Divine providence, according to Aquinas, is the order of divine wisdom by which it leads creatures to their end. The existence of necessary, contingent and free things is part of this disposition. The infallible character of divine

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

knowledge and will is not at odds with the fallible nature of things ordained by God: providence has infallibly disposed things to happen in a fallible way. Even the acts of human freedom are under the direction of divine mind, for the creator cooperates with free will. The care of divine providence is studied by Aquinas in a special way in his *Commentary on the Book of Job*, which constitutes the second part of this paper. In this work, he envisages how human evil and suffering are remedied by divine providence. There are rational arguments that shed some light on the problem of human suffering. However, it is the gaze of faith that provides the ultimate confidence in the salvation of sinful and suffering man.

Keywords: suffering, evil, determinism and freedom, divine foreknowledge, grace

Introducción

Estamos viviendo una ocasión especialmente singular, dado que entre 2023 y 2025 se han concentrado nada menos que tres aniversarios de uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, santo Tomás de Aquino. El año pasado se conmemoró el séptimo centenario de su canonización, el día 7 de marzo de 2024 se han cumplido 750 años de su muerte y, puesto que sólo contó con 49 años de vida, en 2025 se celebrará el octavo centenario de su nacimiento. El rico pensamiento del Angélico se nos presenta, pues, como tema obligado de investigación para estos años.

Entre los innumerables temas que su variado repertorio nos permite desarrollar, vamos a ocuparnos en estas páginas de la cuestión de la divina providencia. Ahora bien, a la hora de abordar el cuidado de Dios por el ser humano, hemos de partir de una experiencia fundamental: cada uno es dueño de su propia vida. Debe conducirla y se encuentra ante el vértigo de la libertad. Esto, que ha sido descrito famosamente como "angustia", está íntimamente unido a lo que Ortega ha denominado la "radical soledad" del ser humano[1]. Una persona madura sabe que es ella —y ella sola— quien debe elegir sus actos. La subjetividad consciente, en cuanto aprende, tiene vivencias íntimas, presentes sólo ante sí misma, y también es fuente de líneas de acción. Esto la lleva a constatar una suerte de aislamiento que, según el pensador madrileño, resulta incluso desasosegante y la abocaría a buscar escapatorias:

> Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más varios intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades[2].

---

[1] J. Ortega y Gasset, "El hombre y la gente" [1957], en Id., *Obras completas*, vol. 7, Madrid 1964, 69-271.

[2] J. Ortega y Gasset, "El hombre y la gente", 108. Añadirá más adelante que el amor es "el ensayo de canjear dos soledades, de entremezclar dos recónditas intimidades, lo cual, logrado, sería como dos venas fluviales que entremezclasen sus aguas, o dos llamas que se funden". J. Ortega y Gasset, "El hombre y la gente", 234.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Ciertamente, el amor puede vivirse también como la búsqueda frustrada de una trascendencia hacia el otro, que resultaría al cabo imposible mientras estemos encerrados en la inmanencia de nuestras vivencias y elecciones. No quisiera aquí abundar en el rico significado de la noción de soledad en la filosofía del siglo XX, ni tampoco abordar la cuestión de cómo la simpatía, la empatía y las relaciones interpersonales pueden representar una vía de escape a esta "soledad", sino sencillamente quiero atender en este momento a un aspecto de la fe cristiana que constituye una decisiva respuesta a esta necesidad humana de superar la soledad.

Me refiero a la intimidad de Dios en la propia inmanencia. Es cierto que ningún otro ser humano tiene acceso a ese castillo interior de la conciencia en que cada uno mora. Sin embargo, uno de los aspectos más seductores de la doctrina cristiana es revelar que, donde ninguna otra voz más que la mía se escucha, allí resuena también un susurro divino. La intimidad de Dios a la conciencia, tan profundamente meditada, entre otros, por san Agustín, nos llevaría a diferentes consideraciones, pero aquí quisiera tener en cuenta sobre todo la íntima influencia de Dios en los actos mismos de la libertad humana.

El amparo que el hombre espera de Dios no sería pleno si no pudiera contar con su creador incluso allí donde se halla más solo. Esa soledad originaria del ser humano sería insuperable si admitiéramos una concepción de la providencia similar a la defendida por ciertos pensadores paganos y árabes, y los pelagianos: Dios se ocuparía del ser humano de un modo en cierto modo externo y ajeno a su intimidad más personal. Justamente, la doctrina de la gracia viene a colmar esta soledad: el creyente confiesa que incluso en esa intimidad de la conciencia no se da un completo aislamiento, puesto que también ahí mora Dios. La doctrina de la gracia, tal como la concibe Tomás de Aquino, significa que el huésped que convive en nuestra interioridad no permanece de brazos cruzados, sino que es coautor de nuestra vida.

Mi propósito en estas páginas es, pues, atender a esa presencia de la providencia divina en la vida íntima del ser humano. Ahora bien, para ello, parece conveniente exponer primero una visión general de la providencia divina tal como es concebida por santo Tomás y presentar después algunos puntos propios de la reflexión en torno a la influencia de la providencia de Dios en la vida humana, tal como ha sido expuesta en el comentario al libro de Job. La razón de escoger este comentario es que, según santo Tomás, toda

la intención del libro de Job es "mostrar mediante razones probables que las cosas humanas están regidas por la providencia"[3]. El comentario del Doctor Angélico a este libro constituye, pues, un excelente lugar para examinar cómo la providencia divina guía la vida humana.

La providencia divina y la libertad humana según santo Tomás

La cuestión de la divina providencia es muy antigua. Aunque las diferentes escuelas filosóficas de la Antigüedad la abordan, habría que reconocer que es Platón el primer filósofo que la estudia bastante a fondo, pese a haber sido los estoicos quienes la convirtieron en un elemento central de su pensamiento. Por supuesto, no es extraño tampoco al pensamiento cristiano antiguo, que le dedica también ingentes esfuerzos[4]. De hecho, se convierte en un tópico filosófico que reemerge una y otra vez a lo largo de los siglos, también en el Medioevo, hasta convertirse en uno de los grandes problemas de la 'teodicea' de la Modernidad. Es durante este periodo cuando se torna central la relación entre presciencia y providencia divinas con la libertad creada. Además, desde el punto de vista especulativo, la comprensión moderna de la libertad ayuda poco a esclarecer las presuntas aporías que muchos encuentran en esa compleja relación. En efecto, muchos modernos sostienen una idea de libertad entendida como 'libertad de' —como se suele decir—, es decir, a modo de una independencia de instancias externas, sin ser apenas capaces de captar en qué consista la libertad de arbitrio en sí misma. Desgraciadamente, estas polémicas han contribuido en parte al afianzamiento del ateísmo más reciente[5].

---

3 "[...] liber Iob, cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi". *Super iob*, Prologus, Ed. Leon., p. 3, vv. 55-57. Las traducciones son mías. Cf. *ibid.*, c. 1, Ed. Leon., p. 5, vv. 1-4. En esta exégesis sigue de cerca a Maimónides: cf. C.A. Taubenschlag, "Un ejemplo de exégesis medieval: el Comentario de santo Tomás al Libro de Job", *Studium. Filosofía Y Teología* 10 (2007) 180-183.

4 Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione: Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008; A. Magris, "Il concetto di provvidenza nella filosofia ellenistica e la sua ricezione in ambito biblico-cristiano", *Segni e comprensione* 36 (2022) 32-57; G. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, Durham 2013, 144-180.

5 D. Torrijos Castrillejo, "Poder divino y libertad creada en la modernidad temprana", *Scripta Theologica* 54 (2022) 9-34.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Ahora bien, entender la libertad como independencia de una injerencia externa ya establece los términos de la cuestión en una perspectiva que obliga a excluir a Dios de una parte no insignificante de la intimidad humana. Esta manera de ver las cosas presupone que sólo habría verdadera libertad si el agente es causa *primera* de su acto libre, sin contemplar la posibilidad de ver el libre arbitrio como una causa subordinada a otra. Nada más lejos de la idea de santo Tomás sobre la libertad creada:

> Es propio de la noción del primer principio el poder obrar sin ayuda de un agente anterior y sin su influencia. Por tanto, si la voluntad humana pudiese producir alguna acción sin que Dios fuese su autor, entonces a la voluntad humana le correspondería la noción de primer principio. Con todo, algunos tratan de resolver esto diciendo que la voluntad, pese a poder producir por sí sola su acción sin influencia de un agente anterior, no posee por sí misma el ser sino que lo poseería por otro, el cual se debería al primer principio. Pero parece inadecuado que algo que no posee por sí solo el ser pueda obrar por sí solo, siendo así que ni siquiera puede durar por sí solo lo que no posee el ser por sí solo[6].

Santo Tomás se remite a la doctrina cristiana de la creación y la conservación, que establece una radical dependencia de la criatura respecto de Dios en lo tocante al ser[7]. Semejante dependencia en cuanto al ser no puede permitir a la criatura obrar por sí misma sin remitirse a la causa de la cual percibe el ser mismo. Pensar que la conservación sola bastaría para justificar la índole de creatura no es suficiente para el Aquinate. Dios, que da el ser también ha de dar el obrar y debe contribuir en cierto modo a la acción de la criatura. Este principio metafísico fundamental está vigente también cuando hablamos de la acción libre, en la cual la criatura ha de experimentar también alguna dependencia del creador.

---

[6] "[...] hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet: quamvis solvere hoc nitantur, dicentes, quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit; cum etiam per se durare non possit quod a se non est". *Super Sent.*, II, d. 37, q. 2, a. 2, co.

[7] L.P. Prieto, *La conservación del universo según santo Tomás de Aquino*, Toledo 2023, 270-271.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Para santo Tomás, la libertad humana ha de ser un cierto principio de acción y de dirección de la propia acción, pero no puede ser un principio absoluto, un principio no principiado. Está de acuerdo en considerar que la libertad humana es un indicio de la "imagen de Dios" en el hombre, siguiendo al Damasceno (*S.Th.*, I, q. 93, a. 9, co.), pero para que sea auténtica imagen debe remitir a otro y ser, en ese sentido, relativa, no absoluta[8].

En cualquier caso, resulta crucial admitir la presencia divina incluso en la libertad humana para reconocer la consoladora presencia del creador en la vida más íntima de la criatura. Pero, para llegar hasta ahí, es preciso primero dar un paso atrás. En efecto, antes de abordar la cuestión sobre cómo concuerden la omnisciencia y providencia divinas con la libertad humana, primero se ha responder una cuestión más general acerca de si el conocimiento y la voluntad divinos están reñidos o no con la contingencia. En efecto, si el saber y el poder de Dios se extienden a todos los ámbitos del universo, ¿no son lesionados los estatutos de las cosas contingentes, subsumidas bajo el incontrovertible poder divino, resolviéndose toda causalidad, a la postre, en homogénea necesidad?

Veamos, pues, cómo resuelve santo Tomás la aparente imposibilidad de existencia de lo contingente en un cosmos gobernado por una providencia divina infalible. Para él, la raíz de la providencia se halla en la materia sublunar[9]. La contingencia significa que una cosa tenga en sí misma un poder para ser y para no ser. Eso significa que es propio de un ente contingente el poseer el ser en una esencia tal que contenga en sí un "poder no ser"[10]. Ese poder negativo es la contrapartida de la posesión de materia prima sublunar que, de suyo puede llegar a ser cualquier otro cuerpo (v.gr. el agua, al constar de materia prima, puede ser aire). Igualmente, los accidentes residen en un sujeto que puede poseer otro accidente incompatible con él (v.gr. el agua fría conserva el poder de estar caliente). La contingencia no es una mera

---

[8] Lo propio de la imagen es la remisión a aquello de lo cual es imagen: "Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei". *S.Th.*, I, q. 35, a. 1, co., Ed. Leon., p. 372.

[9] I. Silva, "Divine providence and natural contingence", en I. Silva – S. Kopf (eds.), *Divine and Human Providence: Philosophical, Psychological and Theological Approaches*, Abingdon 2020, 59-74.

[10] S. L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Eugene 2015, 115.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

posibilidad lógica, se trata de una realidad ontológica, algo real en las cosas, que pueden poseer formas distintas de las que están poseyendo.

Por tanto, la mera presencia de la materia prima en un cuerpo ya constituye un principio inmanente de contingencia. Además de esta causa próxima de la contingencia —la materia—, existen otras causas próximas que hacen que algo sea o no contingente. En general, santo Tomás admite un principio clásico que encontramos ya en Nemesio de Emesa (a quien él toma por Gregorio de Nisa): es contingente aquella causa que puede ser impedida, es decir, aquella cuya causalidad puede verse frustrada y no originar su efecto propio debido a algún obstáculo[11]. Por ejemplo, que ahora incidan los rayos de sol en un cristal es algo contingente, pues un parasol u otro obstáculo puede impedir que se alcance el fin de esa causa. Sin embargo, para santo Tomás, ninguna causa natural puede detener el movimiento del cielo, cuyo giro será, pues, necesario.

Ahora bien, la capacidad de ser frustradas de las causas, aun siendo la raíz próxima de la contingencia, no es su causa última. En efecto, en *S.Th.*, I, q. 19, a. 8 santo Tomás muestra que esta contingencia no es algo que acaezca al margen del designio divino, sino que incluso la susceptibilidad de ser impedida de la causa próxima es también querida positivamente por Dios, el cual ha dispuesto que en el universo coexistan cosas contingentes junto con las necesarias. Con esto, santo Tomás corrige a Siger de Brabante, el cual consideraba que bastaba esa capacidad de ser frustradas de las causas para hablar de contingencia en el universo. En realidad, es Dios mismo quien ha dispuesto que unas cosas sean necesarias y otras contingentes. Para ello, ha asignado causas necesarias a las primeras y causas contingentes a las segundas. Esto está relacionado con la peculiar índole de la providencia divina, pues se trata de la disposición dada al universo por el creador de todo ser

[11] τῶν δὲ δυνατῶν τὰ μέν ἐστιν ἀναγκαῖα, τὰ δὲ ἐνδεχόμενα. ἀναγκαῖα μέν, ἅπερ ἀδύνατον κωλυθῆναι ἢ ὧν καὶ τὸ ἀντικείμενον ἀδύνατόν ἐστιν, ἐνδεχόμενον δὲ τὸ δυνάμενον κωλυθῆναι ἢ ὧν καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν. Nemesius Emesenus, *De nat. hom.*, ed. Morani, p. 103, vv. 17-21. Sobre la recepción de esta doctrina en santo Tomás, véase: P. Porro, "*Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012) 401-450; D. Torrijos Castrillejo, "La providencia en santo Tomás de Aquino", *Revista española de teología* 79 (2019) 419-454.

(*esse*), de manera que incluso la trascendental diferencia entre contingencia y necesidad está bajo su dominio[12].

Puesto que hablamos de la providencia del autor de todo ente y de todo ser, es propio suyo hacer que las cosas sean como son, es autora de la necesidad no más que de la contingencia y es gracias a ella que obran conforme a su naturaleza. Santo Tomás parafrasea hermosamente al Pseudo Dionisio a la luz de Lc 9,56: "No es propio de la providencia arruinar la naturaleza sino salvarla"[13]. A cada entidad le permite ser conforme a su propia índole y desarrolla ésta en lugar de vulnerarla. Que Dios sea el universal provisor de todas las cosas incluye también el carácter contingente de las que así han sido, son o serán, sin que se vea dañado por dicha provisión. La necesidad y la contingencia atañen a las causas segundas en relación con la causalidad próxima. Por tanto, la infalibilidad y la certeza absoluta de la ciencia divina no puede estar reñida con la contingencia de las cosas singulares que suceden bajo su gobierno.

Esto estaba ya enunciado en el así llamado "principio de Jámblico", según el cual la naturaleza del cognoscente no es traspasada a lo conocido. La naturaleza necesaria, perfectísima, de Dios y de su conocimiento no es trasladada a los objetos de éste[14]. Este principio ya fue integrado en la comprensión del conocimiento divino por Boecio, pero podría haber sido mérito de santo Tomás expandirlo hasta la voluntad divina. Aprovecha ahí una sugerencia de Nemesio de Emesa, el cual lo había aplicado también al poder divino respecto de lo necesario: ante Dios, incluso lo necesario es, en cuanto sujeto a su poder y libre decisión de crearlo o no, contingente. De manera análoga, lo

---

12 "[...] necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis". *S.Th.*, I, q. 22, a. 4, ad 3, Ed. Leon., p. 269.

13 "[...] providentiae non est naturam destruere sed salvare". *Super Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2, co.; *De ver.*, q. 5, a. 3, arg. 5; *S.Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 3; *Compendium theologiae*, I, c. 142. Cf. *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 4, arg. 2. El texto del Ps. Dionisio no parece pretender aludir al pasaje evangélico explícitamente: τὸ γὰρ φθεῖσραι φύσιν οὐκ ἔστι προνοίας. ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἑκάστου φύσεως σωστική. *De div. nom.*, IV, PG 3, 733.

14 Sobre esta cuestión, véase D. Torrijos Castrillejo, "Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 by Aristotle", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13 (2020) 151-173.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

contingente sigue siendo lo que es, pese a ser dispuesto por el Omnipotente: solo "en cierto sentido" (*secundum quid*) es necesario.

Según santo Tomás, pues, no es verdad ni que todas las cosas sean —como quiso Gilson— "radicalmente contingentes", ni tampoco están todas sometidas a un "determinismo providencial"[15]. Solo en un sentido secundario y extrínseco a ellas mismas, las cosas —incluso las necesarias— son contingentes respecto del poder creador divino. Ahora bien, por más que se dé la infalibilidad del conocimiento y la providencia divina respecto de las cosas contingentes, éstas siguen siendo tales en virtud de sus causas intrínsecas. Igual que las cosas necesarias no se tornan contingentes —en sentido estricto— por ser creadas por Dios, tampoco se vuelven necesarias —en sentido estricto— las contingentes debido a la infalibilidad de su poder. Esto revela que el propio Dios se encuentra en un plano superior. Santo Tomás rechaza que su causación pueda ser englobada con las criaturas dentro del ámbito de la causalidad necesaria o de la contingente. El régimen divino está más allá de esta diferencia que atañe a la realidad creada, no al modo de ser del creador. La causalidad divina es "infalible" pero, aunque nada pueda frustrarla, no puede ser entendida como "necesaria" puesto que no convierte en necesarios sus efectos:

> La voluntad divina ha de ser entendida más allá del orden de los entes, como una causa que abarca todo ente y sus diferencias. Las del ente son lo posible y lo necesario y por tanto nace de la voluntad divina la necesidad y la contingencia de las cosas y la distinción entre ambas en conformidad con la naturaleza de sus causas próximas. Para los efectos que ha querido que fuesen necesarios les ha dispuesto causas necesarias y a los efectos que ha querido que fuesen contingentes les ha otorgado causas que obran de manera contingente, esto es, capaces de fallar. De acuerdo con la condición de tales causas, los efectos son denominados ya necesarios ya contingentes, aunque todos dependan de la voluntad divina como de su primera causa que trasciende el orden de la necesidad y de la contingencia. Esto no puede ser dicho ni de la voluntad humana ni de ninguna otra causa porque toda otra causa ya cae bajo el orden de

[15] É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, 135. La expresión "determinismo providencial" ha sido empleada por P. Porro, "Contingenza e impedibilità delle cause. presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico", *Rivista di storia della filosofia* 68 (2013) 123.

> la necesidad ya bajo el de la contingencia y, por consiguiente, conviene que o tal causa pueda fallar, o que su efecto no sea contingente, sino necesario. Pero la voluntad divina es indeficiente, pese a que no todos sus efectos son necesarios, sino que algunos son contingentes[16].

En definitiva, la peculiar condición de la acción del creador en su criatura explica por qué la voluntad divina no puede destruir la manera de ser de cada cosa sino, si acaso, afianzarla. El designio divino se cumple con exactitud en cuanto al número y especie de sus efectos, pero también alcanza incluso al modo necesario, contingente o libre de sus efectos (*S.Th.*, I, q. 19, a. 8). La poderosa energía de la voluntad divina no merma la contingencia de las cosas que son tales; es más, se debe a ella que lo sean.

Esto permite explicar que la influencia divina sobre lo creado es susceptible de obrar en ello sin necesidad de limitarse a sí misma. No es necesario reducir la relación de Dios con sus criaturas al mero conocimiento. En efecto, santo Tomás siempre se remite a la eternidad divina para explicar cómo conoce las cosas temporales sin volverse Él mismo temporal. Dios conoce esas cosas temporales con su "ciencia de visión" por la cual las conoce tal como fueron, son o serán sin inmiscuirse en el transcurso del tiempo (*S.Th.*, I, q. 14, aa. 9 y 13). Ahora bien, este conocimiento "de visión" podría ser malentendido, como si Dios contemplase "fuera de Sí" las realidades temporales. Ello desmentiría la concepción de santo Tomás del conocimiento divino de las cosas creadas. Dios conoce todas las cosas en Sí mismo en cuanto es su origen y las contempla en cuanto participan (o participarán) de la perfección de la esencia divina (*S.Th.*, I, q. 14, a. 5). Si la mirada divina se extendiese fuera de

---

16 "[...] uoluntas diuina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, uelut causa quedam profundens totum ens et omnes eius differencias; sunt autem differencie entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa uoluntate diuina originatur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necessarios esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, <id est> potentes deficere; et secundum harum condicionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii uel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina sicut a prima causa que transcendit ordinem necessitatis et contingencie. Hoc autem non potest dici de uoluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis uel contingencie, et ideo oportet quod uel ipsa causa possit deficere, uel quod effectus eius non sit contingens, sed necessarius. Voluntas autem diuina indeficiens est, tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, sed quidam contingentes". *Expositio Peryermeneias*, I, lect. 14, Ed. Leon., pp. 78-79, vv. 438-461.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Sí como si contemplase las cosas dejándose impactar por ellas, entonces el conocimiento divino sería pasivo respecto de las criaturas y, bajo ese aspecto, sería dependiente de ellas. Pero Él es el autor de cuanto hay de ser en lo creado, luego nada de ello puede existir —mucho menos tener influencia sobre nada— sin recibir primero su entidad de la causa primera.

Por esta radical dependencia de la criatura respecto de creador, tanto para el ser como para el obrar, no cabe pensar en la relación entre el creador y la libertad creada fuera del marco de la providencia. Lo futuro no es meramente "previsto" por Dios, sino más bien es "provisto" por su providencia. Por eso el propio Boecio prefiere el nombre de "providencia" frente al de "presciencia" para hablar del conocimiento divino de las cosas temporales[17]. Igualmente, sólo obtendremos una comprensión plena del conocimiento divino de la acción libre en santo Tomás a la luz de su doctrina sobre la providencia y, en cuanto respecta a la libertad humana, la de la predestinación, es decir, la parte de la providencia por la cual es ordenada la criatura racional (*S.Th.*, I, q. 23, a. 1, co.).

La providencia divina se extiende a todas las cosas y las hace ser conforme a su naturaleza propia. No anula la contingencia, ni siquiera anula el azar. Para santo Tomás, el azar se da cuando una causa alcanza un resultado que no pretendía: cuando una causa eficiente contribuye a un fin distinto de la causalidad final por la cual estaba orientándose. Ahora bien, pese a que ese resultado no esté siendo intentado por la causa agente en cuestión, nada impide que una causa superior haya ordenado la causa inferior a lograr ese resultado sin que ésta lo persiga. En efecto, lo 'azaroso' para las causas segundas puede ser provisto por la causa primera. Por ejemplo, un capataz puede mandar a dos empleados al mismo sitio, sin que ellos lo sepan, de manera que su encuentro, para ellos inesperado, no sea de hecho una casualidad (*S.Th.*, I, q. 116, a. 1, co.). Así puede Dios disponer también las causas del universo, incluso la vida humana, puesto que Él está en condiciones de ordenar incluso la voluntad de la creatura libre. De tal manera, la libertad humana está contenida en la providencia divina como segundo deliberante bajo el primer deliberante, porque el libre arbitrio es causa segunda y no primera:

[17] "Unde non praevidentia sed providentia potius dicitur". Boethius, *De consolatione philosophiae*, ed. Moreschini, p. 157, vv. 67-68. Cit. en *Super Sent.*, I, d. 38, q. 1, a. 5, co.; *De ver.*, q. 2, a. 12, co.

> Puesto que los actos del libre albedrío se reducen hasta Dios como a su causa, es necesario que las cosas que se producen por el libre albedrío estén bajo la providencia divina. En efecto, la providencia del hombre se encuentra abarcada por la providencia de Dios como una causa particular está abarcada por la causa universal[18].

Las acciones libres del hombre están incluidas bajo la providencia, pero no dependen de ella sólo en general, sino también en concreto. No se puede hablar de una dependencia genérica de Dios en cuanto da el ser. Ese error es atribuido a Orígenes (*S.c.G.*, III, c. 89). Tampoco se puede entender que Dios otorgue a la voluntad creada una inclinación meramente inespecífica hacia el *bonum commune*, pero después sea la criatura quien se oriente por sí sola a querer esto o lo otro bajo la genérica atracción causada por el bien en cuanto tal. Por el contrario, Tomás insiste en que la providencia no sólo ha dispuesto las acciones humanas, sino que también las guía de una manera tal que su libertad no desaparece bajo su influjo[19]. No cabe hablar de una dirección meramente general, puesto que lo propio de la providencia divina es abarcar todas las cosas inmediatamente y en detalle, como procede un buen artista que no abandona su obra a la improvisación (*S.Th.*, I, q. 103, a. 6, co.).

De esta manera, la providencia y el gobierno divinos se revelan, como dice la Escritura, a la vez suaves y fuertes (Sb 8,1). Es, sin duda, fuerte, ya que la providencia es "infalible" y siempre se cumplen sus designios. Es empero suave ya que, siendo Dios el autor del ser, es capaz de obrar en todas las cosas conforme al modo propio de ellas, sin que su influencia represente ninguna suerte de invasión[20]. La razón de esto reside en la especial relación causal que guarda Dios con su creación:

---

[18] "Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali". *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, ad 4, Ed. Leon., p. 266. "Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima, divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione". *S.Th.*, I, q. 23, a. 5, co., Ed. Leon., p. 277.

[19] "[...] non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius". *S.c.G.*, III, c. 89, Ed. Leon., p. 273a, vv. 2-4.

[20] "[...] non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

> "Se dice que algo movido es forzado cuando es movido contra la inclinación propia, pero si es movido por algo que le proporciona su inclinación propia, no se dice que es forzado. Por ejemplo, el cuerpo grave, cuando es movido hacia abajo por su generante, no es forzado. Así también Dios, al mover la voluntad no la fuerza, porque le proporciona su inclinación propia[21].

De igual modo que, cuando Dios impele la voluntad hacia el bien en general al crearla, no la violenta, cuando la guía concretamente durante los actos de su vida, tampoco ejerce ninguna violencia sobre ella. Ésta es una prerrogativa de la causa primera que no puede compartir con nadie:

> Ninguna sustancia creada se une con el alma intelectual en su interior sino tan sólo Dios, el cual es el único causante de su ser y Aquél que la sostiene en el ser. Por tanto, el movimiento voluntario sólo puede ser causado por Dios. [...] El único agente que puede causar el movimiento de la voluntad sin violencia es el que causa el principio intrínseco de este movimiento, que es la potencia misma de la voluntad. Tal es Dios, el único creador del alma [...]. Así, únicamente Dios puede mover la voluntad a modo de agente sin violentarla[22].

---

providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. Ad hoc etiam consideranda sunt quae supra dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint". *S.Th.*, I, q. 23, a. 6, co., Ed. Leon., p. 281.

21 "[...] illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam, sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem". *S.Th.*, I, q. 105, a. 4, ad 1, Ed. Leon., p. 474.

22 "Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari. [...] Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat [...]. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia". *S.c.G.*, III, c. 88, Ed. Leon., p. 269b, vv. 12-35. Sobre esto, véase D. Torrijos Castrillejo, "La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez", *Scripta Fulgentina* 30 (2020) 48-50.

Esto no es posible a ninguna de las otras criaturas con las cuales Dios ha querido compartir el gobierno del universo. Ni los cielos, ni siquiera los ángeles son capaces de guiar de esta manera la voluntad humana. Por ello, la acción humana puede obrar contra la orientación ofrecida por estos colaboradores del creador, sin embargo, sus acciones nunca violarán la disposición de la divina providencia: "Este hombre singular siempre elige conforme a lo que Dios obra en su voluntad"[23].

De tal manera, en el plan de Dios y en la ejecución de dicho plan está incluida una suave guía divina de las acciones humanas en las cuales el ser humano no obra solo, sino bajo el amparo del creador, el cual también puede abandonarlo eventualmente, tolerando que cometa algún pecado. Como veremos, incluso este "abandono" está ordenado por Dios y puede ser parte de un bien mayor. En cualquier caso, como acaece en cualquier capítulo de la teología, hemos de desechar aquí cualquier idea que repugne a Dios. Tan ambiciosa doctrina de la providencia tampoco deroga el libre albedrío, como santo Tomás repite constantemente. La libertad humana de elección —experimentada directamente por cada uno de nosotros— es tan evidente que ninguna teoría podría negarla: ningún raciocinio tiene tanta fuerza científica como una evidencia. Ni se ha de incurrir en ridículas simplificaciones sobre el designio divino, que nos podrían hacer pensar que Dios obra caprichosamente al disponer de una providencia anterior a la nuestra. La imaginación es fuente de innúmeros errores en teología, un saber en el cual siempre hemos de avanzar a tientas, como si nos desplazáramos en una estancia a oscuras[24].

---

[23] "Rursus, attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio angeli, et corporis caelestis, est solum sicut disponens ad electionem: operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinat. *Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate*". *S.c.G.*, III, c. 92, Ed. Leon., p. 280a, vv. 23-32. Pongo en cursiva el texto traducido en el cuerpo.

[24] El propio santo Tomás nos advierte de los errores en que muchos han caído en esta materia debido a haber cedido demasiado a la imaginación: "Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet". *S.c.G.*, I, c. 2, Ed. Leon., p. 55b, vv. 33-37.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Decir que Dios tiene todas las cosas dispuestas en su providencia, incluso los actos libres, nos hace fingir a Dios como si fuese un director de cine que, después de haber concluido su obra, disfruta de la película rodada tiempo atrás. Nada escaparía a la previa realización. Los actores parecerían libres, cuando, en realidad, siguen una pauta predispuesta para ellos sin su previo consentimiento. Esta descripción se nos antoja adecuada de la realización histórica de un plan eterno, pero no lo es. No es esto lo que se está diciendo aquí. Es central en la doctrina de santo Tomás que la influencia divina actúa de tan portentosa manera que deja intacta la libertad creada. No es disminuida por la presencia divina en ella. Dios es causa de las acciones pero lo es en cuanto éstas son libres, no origina una apariencia de libertad. Dado que semejante influencia se trata de una acción privativa del creador, toda analogía se revela apresurada y siempre será incompetente para darnos cuenta de ella. El ser humano desconoce una causa principal que obre sobre una causa subordinada logrando un resultado preciso, no meramente aproximado, sin forzar en modo alguno esa causa subordinada. Sin embargo, podemos concebir semejante causación con tal que renunciemos a imaginarla.

Es de notar que la aparente paradoja de la simultánea afirmación del libre albedrío creado y de la infalibilidad de la providencia divina consta de dos tesis que no son equidistantes desde el punto de vista epistemológico. Respecto de la libertad creada, tenemos un conocimiento razonablemente adecuado puesto que disponemos de una experiencia directa de él. Pese a la dificultad que comporta de suyo la reflexividad sobre los actos de la propia conciencia, somos capaces de juzgar con evidencia, sobre la experiencia de nuestra causación libre, la existencia del libre albedrío. La situación no es tan halagüeña respecto de la providencia divina. Se trata de un conocimiento indirecto e inadecuado. No podemos conocer a Dios, ni a través de los sentidos, ni a través de la reflexión sobre los actos internos de nuestra alma. Sólo podemos hacer afirmaciones sobre Él apoyándonos en otros conocimientos. Así, tanto la metafísica como la fe católica nos obligan a atribuirle una providencia particular e inmediata sobre todas las cosas. No obstante, que juzguemos con certeza que existe dicho conocimiento divino y el correspondiente gobierno de las creaturas, no nos permite conocer la naturaleza misma de la ciencia de Dios, ni de su influencia en cuanto moviente de lo creado. Este conocimiento dista de ser adecuado y se ve envuelto en la niebla de nuestra ignorancia, superados como estamos por su excelsitud[25].

[25] "Dieu agit dans l'opération de la créature, mais cette action est divine, participant du

Precisamente, sabiendo que es mucho más lo que ignoramos sobre él que lo que conocemos, no deberíamos titubear demasiado para aceptar que podría ser un tipo de influjo sobre lo creado que supera nuestros parámetros sobre la causalidad, demasiado ceñidos a las causas creadas. Por el contrario, la teología filosófica y revelada que nos obliga a sostener una providencia detallista, nos proporciona también razones para concluir que, cuanto más esté presente el creador en su criatura, tanto más se verá revalorizada su acción, lejos de ser estorbada. El autor de la naturaleza sólo puede intervenir en ella para realzarla, no como un competidor o algo extraño a ella: ¿cómo iba a lesionarla o verse en la necesidad de "apartarse" de ella para "permitir" su realce y su auge? ¿En qué aprovecharía a la buena ejecución de su partitura que Mozart se abstuviera de guiar al intérprete?

La providencia divina en la vida humana según la *Expositio super iob*

Torrell sitúa la *Expositio super iob* durante la estancia de santo Tomás en Orvieto (1263-1265), algo que la situaría cronológicamente muy cerca del enjundioso y extenso tratamiento de la providencia en la *Summa contra gentiles*[26]. Ahora bien, en su comentario al libro de Job, Tomás aborda la cuestión de la providencia teniendo particularmente en cuenta la experiencia del hombre que sufre. Esta mirada de primera persona podría resultar acaso más asequible a la sensibilidad filosófica del hombre contemporáneo que la exposición más metafísica de nuestras primeras páginas. Para que apreciemos cómo la experiencia es el punto de partida en este comentario, leamos el propio prólogo, donde alude a la siguiente constatación:

> No siempre les suceden bienes a los buenos o a los malos males, ni tampoco siempre a los buenos males y bienes a los malos, sino que, de manera indiferente, tanto a los buenos como a los malos les sobrevienen tanto bienes como males. Esto es lo que más mueve los corazones de los hombres para opinar que las cosas humanas no están regidas por la providencia, de manera que unos afirman que las cosas, cuando no

mystère même de Dieu". S.-Th. Bonino, *Dieu, Alpha et Omega: Création et Providence*, Sion 2022, 415.

[26] J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, Fribourg - Paris 2008, 175-178, 494 y 620.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

están regidas por la providencia y el parecer humanos, están sometidas a la casualidad, mientras que otros atribuyen el resultado al hado[27].

Según santo Tomás, esta incredulidad respecto de la providencia divina lleva a algunos a poner su esperanza en los bienes terrenos y a obrar mal deliberadamente (no sólo por debilidad). De ahí que el principal propósito del libro de Job sea —como decíamos al inicio— dar a conocer la providencia divina, pese a las aparentes razones en contra. En lo que sigue trataremos de esbozar en algunas pinceladas las ideas principales sobre la providencia divina proporcionadas por el Aquinate en su comentario[28].

Como sabemos, Tomás defiende que la providencia divina se extiende a todas las cosas y de manera particular, no de un modo meramente general como habían defendido algunos pretendidos "peripatéticos". Ahora bien, no

---

[27] "[...] non enim semper bonis bona eveniunt aut malis mala, neque rursus semper bonis mala aut malis bona, sed indifferenter bonis et malis et bona et mala. Hoc igitur est quod maxime corda hominum commovit ad opinandum res humanas providentia divina non regi, sed quidam eas casualiter procedere dicunt nisi quatinus providentia et consilio humano reguntur, quidam vero caelesti fato eorum eventus attribuunt". *Super iob*, Prologus, Ed. Leon., p. 3, vv. 32-40.

[28] Ya van siendo bastantes los estudios sobre la providencia divina en el comentario de santo Tomás al libro de Job: cf. S. Ausin, "La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la *Expositio in Job* de Santo Tomás de Aquino", *Scripta Theologica* 8 (1976) 477-550; R. Coggi, "Dolore, Providenza, Risurrezione nel libro di Giobbe. Validità di un'intuizione esegetica di S. Tommaso", *Sacra Doctrina* 27 (1982) 215-310; M.D. Yaffe, "Providence in medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the book of Job", *Hebrew Studies* 20 (1979-1980) 62-74; M.F. Manzanedo, "La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum* 64 (1987) 306-311; E. Stump, "Aquinas on the Sufferings of Job", en D. Howard-Snyder (ed.), *The evidential Argument from Evil*, Bloomington - Indianapolis 1996, 49-68; T.P. Jackson, "Must Job Live Forever?: A Reply to Aquinas on Providence", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 62 (1998) 1-39; R.W. Nutt, "Providence, wisdom, and the justice of Job's afflictions: considerations from Aquinas' literal exposition on Job", *The Heythrop Journal* 56 (2015) 44-66; E. Stump, *Aquinas*, London - New York 2003, 455-478; R. te Velde, "Divine Providence and Man's Place in the Order of the Good", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 2020, 127-142; F.T. Harkins, "Thomas Aquinas and Albertus Magnus on the Problem of Evil: Insights from their Commentaries on the Book of Job", *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 39 (2021) 24-42; T.A. Van Wart, "Aquinas's Eschatological Historiography: Job, Providence, and the Multiple Senses of the Historical Event", *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 30 (2021) 32-50.

gobierna todas las cosas por igual, puesto que unas creaturas están ordenadas a otras; en concreto, las cosas corruptibles están ordenadas el bien común del universo y, por tanto, la providencia no las ordena de igual manera que las incorruptibles:

> Los bienes particulares [...] en cuanto que algunos de ellos son perpetuos, son dispuestos por Dios por ellos mismos, mientras que, en cuanto son corruptibles, son ordenados por otra cosa. Los que son perpetuos lo son tanto en la especie como en el individuo y son gobernados por Dios por ellos mismos. En cambio, los que son corruptibles en el individuo, son sólo perpetuos en la especie; por tanto, respecto de la especie, son dispuestos por Dios por ellos mismos, pero, respecto del individuo, sólo por mor de la especie. Así es como acaece con el bien y el mal que se da entre los animales desprovistos de razón[29].

Pese a que los seres humanos son, en lo tocante a su cuerpo, corruptibles, también les atañe esta diferencia de ordenación providencial. En efecto, Dios trata de manera diversa a las criaturas intelectivas y a las irracionales, puesto que a las primeras las gobierna bajo un régimen de premios y castigos en virtud de su libre albedrío[30]. Mencionemos primero el orden de las criaturas irracionales: la naturaleza, por su propio modo de ser, debe obrar orientada hacia un fin[31]; las cosas desprovistas de inteligencia no pueden orientarse por sí mismas hacia tal fin, por lo que han de estar subordinadas a las inteligentes. Dios otorga esa orientación a la naturaleza entera como un arquero que apunta su flecha de modo que "toda operación de la naturaleza se atribuye al poder divino"[32].

---

[29] "[...] bona particularia [...] secundum quod aliqua perpetua sunt, propter se disponuntur a Deo, secundum autem quod corruptibilia sunt, propter aliud. Quae igitur perpetua sunt et specie et individuo, propter se gubernantur a Deo; quae autem sunt corruptibilia individuo, perpetua specie tantum, secundum speciem quidem propter se disponuntur a Deo, secundum individuum propter speciem tantum, sicut bonum et malum quod accidit in brutis animalibus". *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 50, vv. 366.375-384.

[30] *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 49, vv. 272-281.

[31] *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 59, v. 113.

[32] "Comparatur igitur tota naturae operatio ad intellectum dirigentem res naturales in finem, quem Deum dicimus, sicut comparatur motus sagittae ad sagittatorem: unde sicut motus sagittae convenienter sagittatori attribuitur, ita convenienter *tota naturae operatio attribuitur virtuti divinae*". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 59, vv. 119-125. Subrayo el texto traducido en el

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

La acción divina se extiende a todos los acontecimientos naturales sin que obste para ello la existencia de causas naturales. No porque el obrar divino sea tan "suave" como "fuerte"[33], es menos real su influencia. Para ilustrar esto, santo Tomás pone el ejemplo de un soberano, el cual "derrota cierta ciudad fuerte: cuanto más rápida e insensiblemente lo hace, tanto más queda demostrada la fuerza del rey"[34]. Esto lo aplica a los terremotos, que de manera súbita e imprevisible son capaces de conmover incluso las montañas. En semejantes acontecimientos se manifiesta de forma más admirable el poder divino.

En cuanto a las criaturas intelectivas, en la *Summa contra gentiles*, un escrito casi contemporáneo al comentario de Job, se nos indica que "el gobierno de la providencia procede del amor divino", pues Dios "ama sobre todo a las criaturas intelectuales"[35]; por tal razón, éstas reciben una atención especial. Ahora bien, también existe cierta subordinación entre ellas, puesto que las racionales, los seres humanos, han sido confiadas no sólo a la providencia de su propia razón, sino también a la de los espíritus incorpóreos[36]. Tanto los espíritus buenos (ángeles) como los malos (demonios) contribuyen a la providencia divina, puesto que unos, por disposición de Dios, incitan a los seres humanos al bien y los otros, por permisión divina, al mal. Esta providencia angélica está, pues, subordinada a la propia providencia de Dios, el cual posee una "especial solicitud por el hombre"[37] y, en particular, "por los actos de los hombres"[38], hasta el punto de tener en cuenta los pecados más nimios. Pese a la frágil condición humana, Dios multiplica sus atenciones por ella:

---

cuerpo.

33 De nuevo, adopto las palabras de Sb 8,1 empleadas por el Aquinate para hablar de la providencia en *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, s.c.

34 "[...] aliquis rex sua virtute aliquam fortem civitatem expugnat, quod quanto citius et insensibilius fit tanto magis virtus regis demonstratur". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 59, vv. 130-131.

35 "Gubernatio providentiae ex amore divino procedit [...] maxime substantias intelectuales amet". *S.c.G.*, III, c. 90, Ed. Leon., p. 276a, vv. 25-36.

36 *Super iob*, c. 1, Ed. Leon., pp. 7-8, vv. 239-261; c. 4, p. 32, vv. 445-446.

37 "[...] sollicitudo quam Deus specialiter habet de homine". *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 51, vv. 417-418. Cf. S.-Th. Bonino, "Providencia divina, ángel custodio y dignidad de la persona humana", *Espíritu* 69 (2020) 229-244.

38 "[...] Deus tanta districtione *de actibus hominum* curam haberet ut etiam pro minimis

> [Job] se admira de la diligencia de la providencia divina respecto del hombre. En efecto, resulta admirable que Dios procure tantos cuidados a una cosa tan frágil y de poco valor. Aunque todo está bajo la divina providencia, la solicitud divina por el hombre se manifiesta especialmente en tres rasgos: primero, en haberle proporcionado leyes y preceptos para vivir [...], segundo, en premiar Dios al hombre por sus obras buenas y castigarlo por las malas [...], tercero, en adornarlo con virtudes merced a las cuales se conserva limpio y preservado de las hediondeces del pecado[39].

Estos tres géneros de cuidados divinos son indicados por santo Tomás para enfatizar el peculiar carácter de la providencia sobre la vida humana en concreto. Esta consideración enlaza con la exégesis de este verso de Job: "Tu quidem gressus meos dinumerasti" ("Tú tienes contados mis pasos": Jb 14,16), un pasaje evidentemente vinculado con Jb 13,27: "Observasti omnes semitas meas et vestigia pedum meorum considerasti" ("Has escudriñado todos mis caminos y te has fijado en las huellas de mis pies"). Estas palabras aludirían, según Tomás, al juicio divino sobre las obras humanas. Ahora bien, se ha de señalar que la mirada de Dios alcanza no sólo a los hechos mismos, sino también a la intención y el afecto del agente, amén de las circunstancias

---

peccatis et negligentiis hominem puniret". *Super iob*, c. 13, Ed. Leon., p. 89, vv. 427-430. Subrayo las palabras traducidas en el cuerpo. La referencia a los ínfimos pecados podría aludir a Mt 12,36.

39 "[...] admiratur diligentiam divinae providentiae circa hominem: mirabile enim videtur quod de re tam fragili et despecta Deus tantam curam habet. Quamvis autem omnia divinae providentiae subsint, specialiter tamen sollicitudo divina circa hominem apparet in tribus: primo quidem quantum ad hoc quod ei leges et praecepta vivendi dedit [...]; secundo quantum ad hoc quod Deus hominem pro bonis praemiat et pro malis punit [...]; tertio quantum ad hoc quod Deus eum virtutibus ornat quibus contra foeditates peccati se mundum conservat". *Super iob*, c. 13, Ed. Leon., p. 89, vv. 460-475. Estas tres líneas de acción de la providencia aparecen también en este otro texto, aunque ordenadas de otro modo (en este pasaje del capítulo 9, la entrega de la virtud aparece incluida en la primera obra de la providencia, mientras que la segunda obra, que será señalada en el capítulo 13, figura desdoblada): "Considerandum est autem quad ad rectorem humanarum rerum tria pertinere videntur: primum est ut suis subiectis iustitiae praecepta et alia beneficia dispenset, secundum est ut actus subditorum examinet, tertium est ut quos culpabiles invenit poenis subiciat". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 61, vv. 292-297.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

implicadas[40]. Pues bien, que Dios tenga "contados los pasos" de los hombres es interpretado, pues, de la siguiente manera:

> Es como si dijese: 'No es ya sorprendente que examines con tanta diligencia las obras de los hombres, puesto que los reservas para otra vida'. Se ha de considerar que la divina providencia se fija en los actos humanos de dos maneras. En primer lugar, en cuanto que los examina y los discierne. Esto lo significa cuando dice: 'Tú tienes contados mis pasos'. En efecto, contamos aquellas cosas de las que nos preocupamos. Para que no le parezca a alguno ser grande severidad que Dios examine con tanta diligencia las obras del frágil ser humano, añade enseguida su propensión a perdonar, cuando dice: 'pero perdóname por mis pecados', como si dijese: 'Aunque los tengas contados, mantengo la esperanza de que me perdones'. En segundo lugar, [la divina providencia se fija en los actos humanos] en cuanto conserva las obras buenas o malas de los hombres en su memoria para retribuirles bienes o males. Por eso, añade: 'Sellaste mis delitos en un saco', pues lo que queda sellado en un saco es conservado con diligencia. Ahora bien, para que tal sellado no excluyese la misericordia divina, añade también: 'Pero has sanado mi iniquidad', como si dijese: 'Reservas una pena para los pecados de tal manera que, no obstante, sanas los delitos por la penitencia'[41].

La providencia divina sobre las obras buenas atiende a ellas principalmente para premiar el bien y castigar el mal, permitiendo que reine en ellas la

---

[40] *Super iob*, c. 13, Ed. Leon., p. 89, vv. 410-416.

[41] "*Tu quidem gressus meos dinumerasti*, quasi dicat: iam non est mirum si facta hominum sic diligenter examinas ex quo eum ad aliam vitam reservas. Considerandum est autem quod circa humanos actus divina providentia secundum duo attenditur: primo quidem secundum hoc quod ea examinat et discutit, quod quidem significatur in hoc quod dicit *Tu quidem gressus meos dinumerasti*: dinumeramus enim ea de quibus diligentiam habemus; et ne videretur alicui esse magnae severitatis quod Deus hominis fragilis facta tanta diligentia examinaret, innuit consequenter eius pronitatem ad parcendum cum dicit *sed parce peccatis meis*, quasi dicat: licet dinumeres tamen hanc spem retineo quod parcas. Secundo vero secundum hoc quod fatta hominum bona vel mala in sua memoria conservat ad retribuendum pro eis bona vel mala, unde subdit *Signasti quasi in sacculo delicta mea*: ea enim quae signantur in sacculo diligenter conservantur; et ne ista signatio divinam misericordiam excluderet, subdit *sed curasti iniquitatem meam*, quasi dicat: sic pro peccatis reservas poenam quod tamen per paenitentiam delicta curas". *Super iob*, c. 14, Ed. Leon., p. 93, v. 224 – p. 94, v. 246. La cursiva señala el texto bíblico en la edición leonina.

justicia. Pero no se limita a un juicio extrínseco, ya que Dios mismo logra sanar de manera interna el mal, mediante la medicina de la penitencia. Además, las obras buenas también dependen de un íntimo auxilio divino, ya que, "después de la corrupción de la naturaleza humana, el hombre no puede perseverar sin la gracia de Dios"[42]. De este modo, la detallista providencia divina se extiende hasta las mínimas obras humanas, pero no en exclusiva "desde fuera", a modo de mero juez, sino también "desde dentro", como una guía que se implica en la vida humana. Por eso, antes hemos advertido que la providencia divina infunde en el hombre la virtud (la tercera de las divinas delicadezas para con el género humano), inspirándola en muchas ocasiones mediante la gracia. También vemos que repara el mal suscitando en los corazones humanos el remedio del arrepentimiento.

Dios acompaña íntimamente la acción humana pues, como explica en el amplio tratado sobre la providencia de la contemporánea *Summa contra gentiles*, es una prerrogativa del creador suscitar movimientos en su inclinación intelectiva, la voluntad (*S.c.G.*, III, c. 88). Esta influencia divina en el espíritu humano, sea como iluminación del entendimiento, sea como impulso de la voluntad, es referida también en el comentario a Job cuando se nos habla de la "venida" divina al hombre, que se produce, "ya al iluminar su entendimiento, ya al inflamar su afecto, ya al beneficiarlo de cualquier otro modo"[43].

Semejante asistencia interior de los actos humanos viene a complementar la explicación de la presencia del sufrimiento en la vida del justo. En efecto, decíamos que la mayor objeción contra la presencia de la providencia en el mundo es el sufrimiento del justo[44]. La regla general que sigue la providencia al consentir un mal es, como enseña san Agustín, proporcionar mediante él un cauce para el nacimiento de cierto bien[45]. La noticia sobre este proceder parece un preámbulo de fe accesible incluso a la razón natural. Ahora bien,

---

42 "Homo enim post corruptionem humanae naturae perseverare non potest sine gratia Dei". *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 51, vv. 460-461.

43 "[...] sive intellectum eius illuminando sive affectum inflammando sive qualitercumque ei benefaciendo". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 61, vv. 305-307.

44 Esta observación, ya presente en el proemio, es repetida en *Super iob*, c. 21, Ed. Leon., p. 125, vv. 207-210.

45 Augustinus, *Enchiridion*, III, 11, CCSL 46, p. 53, vv. 32-34, cit. v.gr. por *S.Th.*, I, q. 2, a. 3, ad 1.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

la revelación divina de la Escritura en el libro de Job le proporciona a santo Tomás la oportunidad de explicar, al menos hasta cierto punto, las razones por las cuales la providencia divina consiente algunos males.

Aunque los designios divinos sean inescrutables (Rm 11,34), sí se pueden recabar los motivos de Dios para obrar cuando Él mismo se pronuncia al respecto: en efecto, en este libro, el debate entre Job y sus amigos es interrumpido por la voz divina, de manera que el creador se sitúa "como quien decide en una controversia"[46]. Al modo de una *quaestio disputata*, Dios no sólo confirma la doctrina sobre la providencia sostenida por Job, sino que también refuta los errados argumentos de sus contradictores, no sin reprender la falta de reverencia hacia el Altísimo mostrada por Job en sus palabras. Pues bien, merced a la revelación, santo Tomás puede explicar hasta cierto punto el designio divino de tolerar ciertos males[47]:

> En ciertas ocasiones, Dios permite que algunas personas experimenten o sufrimientos o incluso ciertos defectos espirituales, con el propósito de proporcionarles su salvación, como dice la carta a los romanos: 'Para los que aman a Dios, todo contribuye a su bien' [Rm 8,28][48].

También males tan deleznables como los pecados pueden contribuir al crecimiento espiritual de los justos y por eso Dios llega a permitir también algunos de ellos. De ahí la bien conocida referencia del libro de Job a la milicia (Jb 7,1), que Tomás cree muy oportuna para entender cómo la vida presente está sometida a la providencia divina. Esa metáfora elucida por qué Dios consiente el sufrimiento de los predestinados:

> Es manifiesto que el general de un ejército no libra a los más fuertes entre sus soldados de los peligros y trabajos, sino que, mientras están sometidos a las exigencias del servicio militar, los expone también a ellos a los mayores trabajos y los mayores peligros. Ahora bien, después de haber alcanzado la victoria, honra más a los más esforzados [...]; por

---

46 "[...] Dominus tamquam quaestionis determinator". *Super iob*, c. 38, Ed. Leon., p. 199, vv. 13-14.

47 E. Stump, *Aquinas*, 461-463.

48 "Contingit autem quandoque quod Deus aliquibus vel tribulationes vel etiam aliquos spirituales defectus evenire permittit ad procurandum eorum salutem, sicut dicitur Rom. VIII 'Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum'". *Super iob*, c. 9, Ed. Leon., p. 61, vv. 312-317.

> tal razón, tampoco es propio de la divina providencia eximir más a los buenos de las adversidades y de los trabajos de la vida presente, sino premiarlos más al final[49].

El premio después de la muerte forma parte de los beneficios especiales que Dios tiene reservados para los justos, aunque no es el único. De hecho, lo principal de este texto es apreciar que los esfuerzos y las penurias a las que están expuestos los justos no son un mal absoluto, sino que pueden ser empleados para el bien: en efecto, la providencia los dispone para que los justos puedan desarrollar al máximo las cualidades de las que están adornados. El sufrimiento mismo puede ser una suerte de medicina para purificarse en esta vida y crecer espiritualmente[50]. Es más, el creyente, al reconocer que también los males proceden de Dios, en cuanto tolerados por Él, puede crecer en la reverencia del creador[51].

No quiero insistir demasiado en la cuestión escatológica aparejada al cuidado de la providencia respecto del justo sufriente, aunque ocupa un puesto importante dentro del conjunto del comentario al libro de Job. De hecho, según santo Tomás, la disparidad de puntos de vista entre Job y sus amigos no se cifra en que ninguno de ellos negase la providencia, sino en que éstos

> pensaban que el hombre sería remunerado por Dios por los bienes que hiciese con una prosperidad terrena y sería castigado por Dios por los males con una adversidad temporal, como si los bienes temporales fuesen premios de las virtudes y los males temporales fueran penas propias de los pecados. [...] Job, en cambio, no era de esta opinión, sino que creía que las obras buenas de los hombres se ordenaban a la remuneración espiritual futura tras esta vida y, de manera semejante, los pecados serían castigados con suplicios futuros[52].

---

49 "Manifestum est enim quod dux exercitus strenuis militibus non parcit a periculis aut laboribus, sed secundum quod militiae ratio exigit interdum eos et maioribus laboribus et maioribus periculis exponit, sed post victoriam adeptam magis strenuos plus honorat [...]; unde nec divina providentia hoc habet ut bonos magis ab adversitatibus et vitae praesentis laboribus eximat, sed quod in fine eos magis remuneret". *Super iob*, c. 7, Ed. Leon., p. 46, vv. 42-53.

50 E. Stump, *Aquinas*, 465-468.

51 *Super iob*, c. 4, Ed. Leon., p. 28, vv. 78-85.

52 "[...] differebant ab eo quod putabant hominem pro bonis quae agit remunerari a Deo prosperitate terrena, et pro malis quae agit puniri a Deo adversitate temporali, quasi temporalia

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Sin duda, la esperanza de la vida futura forma una parte importante del consuelo obtenido por Job en sus padecimientos. Aun así, la esperanza representa un solaz ya durante esta vida[53]. En este sentido, creo importante tener en cuenta un aspecto con el que Stump completa la visión de la asistencia de la divina providencia al justo sufriente[54]. La estudiosa norteamericana observa que, para seguirle en sus enseñanzas sobre el sufrimiento del justo, es preciso compartir con el Aquinate una comprensión sobre lo que representa verdaderamente un bien y un mal para el ser humano, y sobre la naturaleza del bien de la vida humana. Además, resalta una importante intervención de la providencia divina durante la vida temporal del justo sufriente: la consolación sobrenatural venida de Dios.

Semejante consuelo espiritual se aprecia bien cuando nuestro teólogo se ocupa de las atenciones de la providencia dispensadas al hombre sufriente. Ciertamente, no ha dejado de prestar atención a cómo Dios cuida incluso de los malvados[55]. No obstante, estamos fijándonos más en cómo se ocupa Dios del justo, ya que la mayor ocasión de escándalo para algunos reside en el sufrimiento del inocente. Pues bien, precisamente el justo se caracteriza, para Tomás, por ser una persona en comunión con Dios, de modo que

---

bona sint praemia virtutum et temporalia mala sint propriae poenae peccatorum. [...] Iob autem huius opiniones non erat, sed credebat bona opera hominum ordinari ad remunerationem spiritualem futuram post hanc vitam, et similiter peccata futuris supplicis esse punienda". *Super iob*, c. 2, Ed. Leon., p. 18, vv. 206-219. Sobre la cuestión escatológica en el comentario de santo Tomás a Job, véase R. Coggi, "La prova morale dell'immortalità dell'anima nel commento di S. Tommaso al libro di Giobbe", *Divus Thomas* 95 (1992) 157-163; D. Chardonnens, "L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur du Livre de Job: 'Dans ma chair, je verrai Dieu' (Jb 19,26)", en C.-J. Pinto de Oliveira (ed.), *'Ordo Sapientiae et Amoris': Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torell OP à l'occasion de son 65e anniversaire*, Fribourg 1993, 65-83.

53 "[...] hoc est ergo in quo Iob inter amaritudines consolationem habebat, sperans es juxta Deum ponendum ubi impugnationes timere non posset". *Super iob*, c. 17, Ed. Leon., p. 106, v. 68 – p. 107, v. 71. Quien espera sacar provecho de la adversidad, tiene motivos para alegrarse: cf. *Super iob*, c. 1, Ed. Leon., p. 15, vv. 853-855.

54 E. Stump, *Aquinas*, 474-476.

55 M.F. Manzanedo, "La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job", 311; M.F. Manzanedo, "La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum* 62 (1985) 461-462.

obtiene un consuelo procedente de Dios ya en esta vida, desconocido para los impíos:

> Las desgracias del impío son más pesadas que las del justo porque, mientras el justo padece la adversidad temporal, aún le resta el alivio de la virtud y el consuelo en Dios, de modo que no se desmorona enteramente. En cambio, los malos, una vez perdidos los bienes temporales que son los únicos que han querido para sí mismos, no les resta ningún alivio[56].

Estos bienes interiores propios del justo son más permanentes y seguros que los bienes temporales en los cuales confía el inicuo. Se trata de "los bienes de las obras voluntarias de las virtudes, de los cuales es señor por su libre albedrío ayudado por la gracia de Dios"[57]. Existen, pues, ciertos bienes en esta vida para los buenos que persisten en medio del sufrimiento. No obstante, este consuelo podría antojársenos demasiado "estoico" si pensáramos tan sólo en el alivio de la mera posesión de la virtud[58]. A decir verdad, santo Tomás piensa en auténticos lenitivos temporales. En primer lugar, igual que a veces Dios consiente la inquietante visita de los demonios, también envía a sus ángeles para confortar a los justos[59]. En segundo lugar y aun más importante, el justo sufriente experimenta el consuelo proporcionado por la presencia misma de Dios en él. De ahí que, para los justos, "cuando les falta el consuelo temporal durante el tiempo de la tribulación, gozan del deleite

---

56 "Est autem considerandum ulterius quod adversitas impii gravior est quam iusti, quia cum iustus adversitatem patitur temporalem remanet ei fulcimentum virtutis et consolatio in Deo, unde non totaliter dissipatur; sed malis, amissis temporalibus bonis quae sola sibi quaesierunt, nullum remanet fulcimentum". *Super iob*, c. 21, Ed. Leon., p. 125, vv. 166-172.

57 "Circa quod sciendum est quod in manu hominis, idest in potestate ipsius, sunt quaedam *bona*, scilicet *voluntaria virtutum opera quorum est dominus per liberum arbitrium gratia Dei iuvatum*, et ideo huiusmodi bona semper possunt retinere virtuosi quandiu volunt". *Super iob*, c. 21, Ed. Leon., p. 125, vv. 154-158. Subrayo el texto traducido en el cuerpo.

58 Santo Tomás rechaza la idea estoica de *ataraxia*, pues reconoce que los bienes exteriores y, en general, los bienes temporales, son auténticos bienes, si bien son de segundo orden y han de ser ordenados a los superiores: cf. H. Goris, "Sin and Human Suffering in Aquinas's Commentary on Job", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 2020, 175.

59 Cf. *Super iob*, c. 4, Ed. Leon., p. 31, vv. 349-363.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0103
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

divino y se complacen en su alabanza"[60]. El solo pensamiento de su Dios les provoca, ya mientras se encuentran en estado de viadores, "cierta alegría espiritual", pues les permite contemplar "su bondad, de modo imperfecto en esta vida, de modo perfecto en la futura [...] con cierto inexplicable gozo"[61].

Como podemos ver, encontramos también en el comentario de Job una expresión del consuelo divino para el actual estado, similar al que Stump había reconocido en otras obras del Aquinate[62]. Pero quizá, aun así, cabría una última consideración acerca del sufrimiento del justo: mientras que san Gregorio Magno, en su célebre comentario, continuamente interpreta de manera tipológica la figura de Job (*typum Redemptorem insinuat*[63]) de manera que su sufrimiento nos hablaría del padecimiento de Cristo, santo Tomás calla a este respecto, pues pretende hacer tan sólo una lectura "literal"[64]. Ahora bien, el justo sufriente a quien el Doctor Angélico ha prestado más atención en su obra no es Job, sino, sin duda alguna, Jesucristo, cuyo padecimiento parece contrastar con su inocencia[65]. Si nos trasladamos en el tiempo, encontramos en una obra posterior al comentario de Job, la *Tertia pars* de la *Summa*, a Tomás explicándonos que la pasión de Cristo, aunque sucede en la integridad de su alma humana, no es por ello incompatible con "el deleite y la alegría" (*delectatio et gaudium*) producidos en la parte superior de ésta por la contemplación de Dios (*S.Th.*, III, q. 46, a. 7, co.), ya que

---

60 "[...] cum deficit eis temporalis consolatio in tempore tribulationis, fruuntur delectatione divina et delectantur in laude ipsius". *Super iob*, c. 27, Ed. Leon., p. 148, vv. 119-121. Cf. H. Goris, "Sin and Human Suffering in Aquinas's Commentary on Job", 182-183.

61 "[...] ex hoc sequitur in homine fiducia cogitandi de Deo cum quadam spirituali laetitia [...] homo [...] considerabit bonitatem ipsius, in praesenti quidem vita imperfecte in futura autem perfecte [...] in quodam inexplicabili gaudio". *Super iob*, c. 33, Ed. Leon., p. 177, vv. 297-302.

62 E. Stump, *Aquinas*, 579 notas 72-78. Podríamos añadir otros pasajes en que la presencia de Dios es causa de consuelo, como estas líneas del comentario a los salmos: "[...] proponit divinam consolationem [...] quantum ad solatium divinae praesentiae, ibi, *Deus in medio ejus*. Et sicut tribulatio exprimitur sub similitudine aquarum sonantium et turbatarum, ita consolatio exprimitur sub similitudine fluminis, quod signat gratiam propter aquae abundantiam, quia in gratia est abundantia donorum". *Super Psalmo 45*, 3, ed. C. Casanova – E. Alarcón, p. 186. La cursiva indica la cita bíblica en el original.

63 Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Praefatio, VI, 14, CCSL 143, p. 20, vv. 50-51.

64 M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen, "Introduction", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 2020, 8.

65 "Homo autem Christus Iesus innocens fuit". *S.c.G.*, IV, c. 53, Ed. Leon., p. 171b, vv. 47-48.

"la alegría de la fruición no es directamente contrariada por el dolor de la pasión"[66]. Por tanto, existe un consuelo divino junto al dolor y la tristeza que Cristo padeció (*S.Th.*, III, q. 15, aa. 5, 6 y 10).

Santo Tomás que, como nos cuentan sus biógrafos, cultivó un tierno amor por el Crucificado[67], en el *Adoro te deuote* nos enseña a orar a Dios con las mismas palabras empleadas por el Buen Ladrón: "Peto quod petiuit latro penitens"[68]. Ese bandido estaba "en la misma condenación" (Lc 23,40) que el Hijo de Dios y, desde su suplicio, rogaba a su salvador: ambos sufriendo la misma pena, semejantes en el dolor, muy desemejantes en la culpa; en semejante coyuntura, suplica el culpable al inocente. Este diálogo de la pasión de Cristo, que sólo nos refiere Lucas, no ha sido comentado por Tomás, pues sólo disponemos de sus exposiciones de Mateo y de Juan. No obstante, entre su vasta producción literaria no debe desdeñarse su *Catena aurea*, que sí abarca los cuatro evangelios. Como es sabido, esta obra retoma textos patrísticos para componer un comentario seguido a los evangelios. Pues bien, justamente en el pasaje del Buen Ladrón, entre otros autores, es traído a colación el comentario de san Gregorio al libro de Job, donde se nos dice que el Buen Ladrón tenía los pies y las manos atados a la cruz por los clavos

> y nada tenía libre de los tormentos excepto el corazón y la lengua. Pero, por inspiración de Dios, Le entregó todo lo que en sí mismo encontró libre, de modo que, de acuerdo con lo que está escrito, 'creyera con el corazón para llegar a la justicia y confesara con la boca para la salvación'[69].

---

66 "[...] gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis". *S.Th.*, III, q. 46, a. 8, ad 1, Ed. Leon., p. 447.

67 De ello dan prueba las alusiones a su asidua oración ante el crucifijo: "[...] fixus in oratione [...] cum lacrimis". G. de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, Toronto 1996, 162, vv. 8-14; "[...] eleuatis ad crucifixum manibus". Ibid., 188, v. 20.

68 *Adoro te deuote*, 12, en R. Wielockx, "*Adoro te deuote*. Zur Lösung einer alten Crux", *Annales Theologici* 21 (2007) 137.

69 "In cruce clavi manus eius pedesque ligaverant; nihilque a poenis in eo liberum nisi cor et lingua remanserunt. Inspirante Deo, totum illud ei obtulit quod in se liberum invenit; ut iuxta hoc quod scriptum est (Rom. 10, 10) corde crederet ad iustitiam, ore confiteretur ad salutem". *Catena in Lucam*, c. 23, lect. 7, en S. Thomas Aquinatis, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, vol. 2, *Expositio in Lucam et Ioannem*, Taurini - Romae 1953, 305a. Cf. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XVIII, 64, CCSL 143, pp. 929-930, vv. 96-101.

De algún modo, en estas líneas se nos está proporcionando una mirada al sufrimiento. En primer lugar, nuestro dolor no es el de un inocente, de manera que bien podemos identificarnos con el Buen Ladrón. En segundo lugar, el creyente, al sufrir, puede pensarse "crucificado con Cristo" (Gal 2,19) y atender no a lo que no puede remediar quizá, aquello que le hace sufrir y limita su libertad, sino a eso que el sufrimiento deja intacto: la capacidad de confiarse al Crucificado, entregarle lo que el sufriente sí tiene a su disposición, su libertad —lo que precisamente dejó de hacer el otro ladrón—. De tal modo, el Buen Ladrón obtuvo un premio divino que superaba sus expectativas[70]. Ante el Crucificado, santo Tomás nos enseñó a pedirle tan sólo un bien, el único que saciaba su corazón enamorado: "Domine, non nisi te"[71]. Por esta razón, no nos extraña leer en el *Adoro te devote* la aspiración a alcanzar lo que uno "tanto ansía" ("quod tam sicio"), en definitiva, "ser feliz en la visión de tu gloria" ("Visu sim beatus tue glorie")[72].

[70] "[...] semper enim dominus plus tribuit quam rogatur". *Catena in Lucam*, c. 23, lect. 7, en S. Thomas Aquinatis, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, vol. 2, *Expositio in Lucam et Ioannem*, 305b. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucan*, X, 121, CSEL 32, p. 500, v. 13.

[71] G. de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, 162, v. 13.

[72] *Adoro te deuote*, 26 y 28, en R. Wielockx, "*Adoro te deuote*", 137. La Eucaristía supone ya un consuelo divino ante el deseo, por el momento insatisfecho, de contemplar la efigie del propio Dios: "De sua contristatis absentia solacium singulare". *Officium sacerdos*, lect. 2, en B. R. Walters,– V. J. Corrigan – P. T. Ricketts, *The Feast of Corpus Christi*, University Park [Pennsylvania] 2007, 260.

Bibliografía

Ausin, S., "La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la *Expositio in Job* de Santo Tomás de Aquino", *Scripta Theologica* 8 (1976) 477-550.

Bonino, S.-Th., "Providencia divina, ángel custodio y dignidad de la persona humana", *Espíritu* 69 (2020) 229-244.

Bonino, S.-Th., *Dieu, Alpha et Omega: Création et Providence*, Parole et Silence, Sion 2022.

Brock, S. L., *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Cascade, Eugene 2015.

Chardonnens, D., "L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur du Livre de Job: 'Dans ma chair, je verrai Dieu' (Jb 19,26)", en C.-J. Pinto de Oliveira (ed.), *'Ordo Sapientiae et Amoris': Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torell OP à l'occasion de son 65e anniversaire*, Éditions universitaires de Fribourg / Universitätsverlag Freiburg, Fribourg 1993, 65-83.

Coggi, R., "Dolore, Providenza, Risurrezione nel libro di Giobbe. Validità di un'intuizione esegetica di S. Tommaso", *Sacra Doctrina* 27 (1982) 215-310.

Coggi, R., "La prova morale dell'immortalità dell'anima nel commento di S. Tommaso al libro di Giobbe", *Divus Thomas* 95 (1992) 157-163.

Gilson, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932.

Goris, H., "Sin and Human Suffering in Aquinas's Commentary on Job", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020, 161-184.

Harkins, F.T., "Thomas Aquinas and Albertus Magnus on the Problem of Evil: Insights from their Commentaries on the Book of Job", *European Journal for the Study of Thomas Aquinas* 39 (2021) 24-42.

Jackson, T.P., "Must Job Live Forever?: A Reply to Aquinas on Providence", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 62 (1998) 1-39.

Karamanolis, G., *The Philosophy of Early Christianity*, Acumen, Durham 2013.

Levering, M. – P. Roszak – J. Vijgen, "Introduction", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020, 1-17.

Magris, A., *Destino, provvidenza, predestinazione: Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2008.

Magris, A., "Il concetto di provvidenza nella filosofia ellenistica e la sua ricezione in ambito biblico-cristiano", *Segni e comprensione* 36 (2022) 32-57.

Manzanedo, M.F., "La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum* 62 (1985) 419-471.

Manzanedo, M.F., "La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum* 64 (1987) 301-331.

Nutt, R.W., "Providence, wisdom, and the justice of Job's afflictions: considerations from Aquinas' literal exposition on Job", *The Heythrop Journal* 56 (2015) 44-66.

Ortega y Gasset, J., "El hombre y la gente", en Id., *Obras completas*, vol. 7, Revista de Occidente, Madrid 1964, 69-271.

Porro, P., "*Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012) 401-450.

Porro, P., "Contingenza e impedibilità delle cause. presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico", *Rivista di storia della filosofia* 68 (2013) 113-147.

Prieto, L.P. *La conservación del universo según santo Tomás de Aquino*, Cor Iesu, Toledo 2023.

Silva, I., "Divine providence and natural contingence", en I. Silva – S. Kopf (eds.), *Divine and Human Providence: Philosophical, Psychological and Theological Approaches*, Routledge, Abingdon 2020, 59-74.

Stump, E., "Aquinas on the Sufferings of Job", en D. Howard-Snyder (ed.), *The evidential Argument from Evil*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 1996, 49-68.

Stump, E., *Aquinas*, Routledge, London - New York 2003.

Taubenschlag, C.A., "Un ejemplo de exégesis medieval: el Comentario de santo Tomás al Libro de Job", *Studium. Filosofía Y Teología* 10 (2007) 169-186.

Te Velde, R., "Divine Providence and Man's Place in the Order of the Good", en M. Levering – P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Job with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2020, 127-142.

Tocco, Guillaume de (1323), *Ystoria sancti Thome de Aquino*, édition de C. le Brun-Gouanvic, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1996.

Torrell, J.-P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, Academic Press - Cerf, Fribourg - Paris 2008.

Torrijos Castrillejo, D., "La providencia en santo Tomás de Aquino", *Revista española de teología* 79 (2019) 419-454.

Torrijos Castrillejo, D., "La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez", *Scripta Fulgentina* 30 (2020) 39-64.

Torrijos Castrillejo, D., "Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 by Aristotle", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 13 (2020) 151-173.

Torrijos Castrillejo, D., "Poder divino y libertad creada en la modernidad temprana", *Scripta Theologica* 54 (2022) 9-34.

Thomas de Aquino, Sanctus, *Summa theologiae*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 4-12, R. Garroni, Romae 1888-1906.

Thomas de Aquino, Sanctus, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 13-15, R. Garroni, Romae 1918-1930.

Thomas de Aquino, Sanctus, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, vol. 2: *Expositio in Lucam et Ioannem*, cura A. Guarienti, Marietti, Taurini - Romae 1953.

Thomas de Aquino, Sanctus, *Expositio super Iob ad litteram*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 26, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1965.

Thomas de Aquino, Sanctus [Tomás de Aquino, Santo], *Comentario al Libro de los Salmos IV (salmos 41 a 54)*, editado por C. Casanova – E. Alarcón, Ril, Santiago de Chile 2020.

Van Wart, T.A., "Aquinas's Eschatological Historiography: Job, Providence, and the Multiple Senses of the Historical Event", *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 30 (2021) 32-50.

Walters, B. R. – V. J. Corrigan – P. T. Ricketts, *The Feast of Corpus Christi*, Pennsylvania State University Press, University Park [Pennsylvania] 2007.

Wielockx, R., "*Adoro te deuote*. Zur Lösung einer alten Crux", *Annales Theologici* 21 (2007) 101-138.

Yaffe, M.D., "Providence in medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the book of Job", *Hebrew Studies* 20 (1979-1980) 62-74.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Catequético vs. Catequístico. Un análisis terminológico desde la edición española del Directorio para la Catequesis (2020)

Catechetical vs. Catechistic. A terminological analysis from the Spanish edition of the Directory for Catechesis (2020)

Pablo Vadillo Costa
Universidad San Jorge
pvadillo@usj.es
https://orcid.org/0000-0001-9748-5961

Resumen

Los términos catequético y catequístico en español se utilizan en numerosas ocasiones de forma indistinta como sinónimos parciales. No obstante, el análisis terminológico de ambas expresiones desde el Directorio para la Catequesis y otros documentos hacen intuir una distinción entre ambos que lleve a la elevación de la catequética como una nueva disciplina científica llamada a abordar la gran tarea eclesial de la catequesis en todas sus dimensiones. Comprender la catequética como una ciencia llevará necesariamente al descubrimiento de su estatuto epistemológico, su objeto de estudio, su metodología y su forma de desarrollarse. Además, la catequética nace como una ciencia transdisciplinar que es alimentada desde la teología, las ciencias de la comunicación y las ciencias de la educación y la pedagogía. El reconocimiento de esta ciencia supondrá la necesaria distinción terminológica entre ambos términos.

Palabras clave: Catequético, catequístico, catequesis, Directorio para la Catequesis, teología.

Abstract

The terms catechetical and catechetical in Spanish are often used interchangeably as partial synonyms. However, the terminological analysis of both

expressions from the Directory for Catechesis and other documents suggests a distinction between the two that leads to the elevation of catechetics as a new scientific discipline called to address the great ecclesial task of catechesis in all its aspects. dimensions. Understanding catechetics as a science will necessarily lead to the discovery of its epistemological status, its object of study, its methodology and its way of developing. Furthermore, catechetics is born as a transdisciplinary science that is nourished by theology, communication sciences, and educational sciences and pedagogy. The recognition of this science will imply the necessary terminological distinction between both terms.

Keywords: Catechetical, catechistic, catechesis, Directory for catechesis, theology.

Introducción

La Real Academia Española de la Lengua define catequético bajo el sinónimo catequístico y éste lo concreta con dos acepciones: "perteneciente o relativo a la catequesis. Dicho de la enseñanza: memorística y en forma de preguntas y respuestas"[1]. De esta forma, la lengua española no reconoce una distinción significativa entre lo catequético y lo catequístico. Cabría, en este caso, preguntarnos entonces si existe o, por el contrario, son sinónimos parciales o totales que pudieran llegar a utilizarse de forma indistinta. Si en cambio, nos acercamos a diferentes diccionarios de catequética o teología podremos encontrar en algunos de ellos algunas distinciones. El gran catequeta español hace ya más de 20 años hizo una distinción clara entre ambas terminologías afirmando que la catequética es la reflexión sistemática y científica sobre la catequesis, en función de la comprensión, profundización y guía de esta importancia acción [comunicativa] y educativa[2]. En cambio, definió la catequesis como cada forma de servicio eclesial de la Palabra de Dios orientada a hacer madurar en la fe cristina a las personas y a las comunidades[3].

Gevaert en su diccionario de catequética no recoge el adjetivo catequístico mientras que sí que recoge el sustantivo, catequética[4]. Günter define la tarea de la catequética como:

> Identificar sobre el campo de trabajo las tareas y condicionamientos de catequistas y catecúmenos, documentar y analizar el proceso de la acción catequética, planificar la acción catequética y, finalmente, desarrollar una teoría global de la catequética en el contexto de su historia. La catequética, en cuanto realización de la misión evangelizadora de la Iglesia, es una disciplina teológica. En cuanto organización de la enseñanza-aprendizaje religioso-eclesial y de la educación, es también una disciplina de las ciencias de la educación. [...] Una de las tareas más importantes de la ciencia catequética es determinar el contenido,

---

1 Real Academia Española de la Lengua, "Catequístico" *Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario*, en https://dle.rae.es/catequ%C3%ADstico#3UApJrO.

2 E. Alberich Sotomayor, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Leumann 2002, 13.

3 *Ibid.*, 72.

4 J. Gevaert, *Diccionario de catequética*, Madrid 1987.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

> el objetivo y le método de la catequización en cada lugar concreto del aprendizaje[5].

El nuevo diccionario de catequética tampoco recoge la voz *catequístico*, encontrando solamente el término catequética[6]. La define con la siguiente afirmación:

> La catequética o ciencia catequética es la disciplina que se ocupa de la catequesis, en cuanto proceso y en cuanto acto, en el contexto de la praxis pastoral de la Iglesia. Su existencia y legitimidad son ya un hecho sólidamente aceptado en el ámbito de la reflexión y de la praxis pastoral de la Iglesia. Se trata de una disciplina reciente pues, si es verdad que la catequesis es una actividad tan antigua como la Iglesia misma, no se puede decir ciertamente lo mismo de la catequética, que ha surgido y se ha ido configurando en el curso de los dos últimos siglos[7].

Desde el punto de vista de la inteligencia artificial, tan reconocida hoy en día en el ámbito de la investigación y tras hacerle la consulta a *Chat GPT* sobre la diferencia entre catequético y catequístico, arroja las siguientes afirmaciones:

> Las palabras 'catequético' y 'catequístico' están relacionadas con la catequesis, pero tienen significados ligeramente diferentes: 1. Catequético: "Catequético" se refiere a aquello que está relacionado con la catequesis, es decir, con la enseñanza religiosa, especialmente dentro del contexto de la Iglesia Católica. Por ejemplo, un material catequético sería un recurso educativo utilizado para enseñar la doctrina católica a los fieles, como libros de catequesis, manuales, guías, entre otros.
>
> 2. Catequístico: 'Catequístico' también se refiere a lo que está relacionado con la catequesis. Sin embargo, esta palabra tiende a ser más amplia y puede referirse no solo a los aspectos materiales (como los libros o recursos), sino también a los métodos, prácticas y enfoques utilizados en

---

5 S. Günter, "Catequética", en J. Gevaert, *Diccionario de catequética* Madrid 1987, 167-168: 167.

6 V. M. Pedrosa Arés et al., *Nuevo diccionario de catequética*, Madrid 1999.

7 E. Alberich Sotomayor, "Catequética", en V. M. Pedrosa et al., *Nuevo diccionario de catequética* Madrid 1999, 411-417: 411-412.

> la enseñanza de la fe dentro del contexto religioso. Por ejemplo, un enfoque catequístico podría referirse a un método específico de enseñanza de la doctrina religiosa, o a la pedagogía empleada en la catequesis.
>
> En resumen, aunque ambas palabras están relacionadas con la enseñanza religiosa, 'catequético' se refiere más a los objetos o materiales utilizados en la catequesis, mientras que 'catequístico' abarca un espectro más amplio que incluye métodos y prácticas de enseñanza religiosa[8].

Desde el punto de vista terminológico de otros idiomas como pudiera ser el italiano sí realiza distinciones significativas. Desde el punto de vista italiano realiza diferentes definiciones para el término catequético y el término catequístico[9]. La definición que realiza sobre el término catequístico cuanto menos puede conmocionar en cierta medida al relacionar toda la catequesis con el uso del catecismo, aspecto que hoy en día también está siendo discutido en numerosos ambientes pero que no es objeto de este estudio de investigación[10]. En esta misma línea, Meddi afirma, traduciendo su última obra sobre catequética, que

> "Ofrecer una introducción de la catequesis, es decir, reflexionar sobre la catequética no es una empresa fácil. No lo es desde el punto de vista del magisterio y los autores han decidido justamente superar la perspectiva doctrinal del catecismo para introducir un concepto – la catequesis – que intuitivamente pone a todos de acuerdo pero que ha declinado bien

---

8 ChatGPT, "Diferencia catequético y catequístico" *ChatGPT*, en https://chat.openai.com/c/a0e82f81-a985-4cc7-b9e0-09e269848196.

9 Define el término catequético con la siguiente afirmación: "parte della teologia relativa alla catechesi, che ne fissa il metodo e le regole, applicandovi le norme della pedagogia; catechistica": "Definizione di catechetica" *Dizionario Olivetti*, en https://www.dizionario-italiano.it/dizionario-italiano.php?parola=catechetica. "Parte de la teología relativa a la catequesis, que se fija en el método y las reglas, aplicándole las normas de la pedagogía catequística".

Define el término catequístico con la siguiente afirmación: "del catechismo, che riguarda il catecismo; qualsiasi insegnamento che è basato sull'apprendimento mnemonico di nozioni": "Definizione di catechistico" *Dizionario Olivetti*, en https://www.dizionario-italiano.it/dizionario-italiano.php?parola=catechistico. "Del catecismo, que hace referencia al catecismo; cualquier enseñanza que está basada sobre el aprendizaje memorístico de nociones".

10 L. Meddi, *La catechesi oltre il catechismo: saggi di catechetica fondamentale*, Città del Vaticano 2017.

> en diversas funciones. Cuando decíamos catecismo todo estaba abierto. Cuando decimos catequesis todo se convierte en lago incierto. ¡El término catequesis aparece demasiado indeterminado! La investigación catequética, de hecho, ha descrito la superación del catecismo doctrinal a través de muchas expresiones que cada una expresa un aspecto diferente”[11].

El traductor de google traduce con el término *catechetical* tanto la palabra catequética como la palabra catequístico. Del mismo modo sucede con el término en francés que utiliza la palabra *catéchétique* para referirse a ambos conceptos. Cabe entonces preguntarnos si efectivamente es lo mismo o, por el contrario, como nos encontraríamos en el ámbito italiano, se produce una distinción significativa entre ambos términos. El Directorio para la Catequesis, publicado en 2020 por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, utiliza ambos términos. Cabe preguntarnos si existe alguna distinción entre ellos o no y si el uso pudiera ser diferente al utilizado, partiendo del hecho de que el editor de la versión española en la nota a pie de página nº4 ha realizado la siguiente afirmación que justificaría el principio del problema aquí expuesto: “cuando decimos ‘catequética’ entendemos la reflexión sobre la catequesis, y cuando decimos ‘catequística’ entendemos la acción de la catequesis”[12]. Esta distinción que pudiera parecer banal o mera relación de sinonimia parcial y su uso de forma indistinta podría hacer que la catequética perdiera su autonomía como ciencia y su estatuto epistemológico propio, si es que así lo consideramos o la ubicamos como un apéndice de la teología o de otra ciencia.

Analizamos a continuación cada una de las veces que aparece y el contexto en el que estos términos se utilizan en el Directorio para la Catequesis, como documento magisterial por excelencia en la actualidad, para valorar el significado de los mismos y el respeto a la diferenciación terminológica de ambos.

---

[11] L. Meddi, *Catechetica*, Bologna 2023.

[12] Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, *Directorio para la catequesis*, Madrid 2020, Nota del editor en lengua española en el número 3.

Análisis de las diferencias terminológicas en la versión española del Directorio para la Catequesis (2020)

En el Directorio para la Catequesis aparece el término catequético 29 veces, catequética 48 veces y el término catequístico 18 veces en masculino y en femenino 31 veces. La finalidad del estudio que se presenta a continuación es valorar si nos encontramos con alguna diferencia en cuanto al uso de ambas expresiones, como sí podemos encontrar en el ámbito italiano, aspecto que para esta investigación y para la defensa del estatuto epistemológico propio de la catequética como ciencia es más significativo, fundamental y estructural si se busca defender la autonomía de la catequética como ciencia propia interrelacionada con las ciencias de la comunicación, la pedagogía y, por supuesto, la teología.

El término catequético o catequética

Antes de entrar en el análisis que hace el Directorio para la catequesis del término catequético, cabe destacar que cita lo que el sitio web de la Santa Sede reconoce como *Directorio Catequístico General*, con la expresión *Directorio Catequético General*[13]. ¿Lo plantea como sinónimos? Seguimos en el camino de preguntarnos si de verdad lo son o, por el contrario, hay alguna diferencia. Del mismo modo, cita tanto el Código de Derecho Canónico como el Código de Derecho para las Iglesias Orientales que ambas utilizan este término en varios de sus cánones[14].

Del mismo modo, utiliza en dos ocasiones dos citas del Directorio General para la Catequesis donde hace el uso del término catequético. En primer lugar, tomando la cita de DGC 237, se refiere a los modos, formas y maneras de la formación del catequista, aplicándolo tanto al proceso catequético como a la acción que desarrolla el catequista[15]. En segundo lugar, cita DGC

[13] DC 77, 135, 413. Conferencia del Episcopado Español (ed.), *Directorio general de pastoral catequética. Edición bilingüe del Directorium Catechisticum Generale*, Madrid 1973.

[14] DC 411, citando CCEO c. 621 § 1; DC 412 citando CIC 775, § 3

[15] Coherencia entre los estilos de formación. «Como criterio general hay que decir que debe existir una coherencia entre la pedagogía global de la formación del catequista y la pedagogía propia de un proceso catequético. Al catequista le sería muy difícil improvisar, en su acción catequética, un estilo y una sensibilidad en los que no hubiera sido iniciado durante su formación» (DC 135, c).

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

155, caracterizando con el adjetivo el itinerario que el catecúmeno debe recorrer[16].

A continuación, se presenta qué uso hace del término catequético y catequética a lo largo de todo el Directorio. Antes de entrar en expresiones concretas o números específicos en los que aparece este término, tanto en su versión femenina como en su masculina, cabe afirmar que la versión española del Directorio lo hace también en algunos títulos que pudieran parecer significativos en comparación con la nota del editor de la versión en español que ha sido citada y enfatizada anteriormente. Los títulos en los que se utiliza el término catequético o catequética son los siguientes:

- La formación **catequética** de los candidatos a las órdenes sagradas (previo a DC 151).

- Centros superiores para expertos en **catequética** (previo a DC 155).

- La pedagogía **catequética** (DC 179, anterior)

- Significado teológico-**catequético** del Catecismo (título previo al DC 190). Presentando el título también hará uso de él en el DC 10.

Podría parecer que todos los títulos utilizarían el término catequético vinculado al ámbito científico de una reflexión científica sobre la catequesis, como definir de forma sucinta, breve e introductoria, excepto el relativo a la pedagogía que cabría hacer la pregunta si se refiere a la forma de enseñar la propia ciencia o se encuentra ubicado en el ámbito de forma de desarrollar la enseñanza de la catequesis o de su desarrollo.

Recogida de textos del Directorio donde aparece el término en estudio

En el presente apartado de este artículo se pretende realizar una enumeración de los principales números donde aparece el término catequético o

[16] El aprendizaje de las fórmulas de la fe y su profesión creyente se han de comprender en el cauce del ejercicio tradicional y válido de la 'traditio' y 'redditio', gracias al cual, a la entrega de la fe en la catequesis (traditio) corresponde la respuesta del hombre a lo largo del camino catequético y después en la vida (redditio) (DC 201).

catequética en el Directorio para la Catequesis que nos permita poder realizar una definición dirimente del adjetivo catequístico.

Rino Fisichella, presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, utiliza el término catequético en la introducción al Directorio con la siguiente afirmación.

> Es una tarea difícil que no permite determinar de manera estricta las diferentes etapas del proceso **catequético**. [...] Las tres partes de este Directorio para la catequesis desarrollan, por lo tanto, el camino catequético bajo la primacía de la evangelización. (DC introducción).

Uno de los lugares específicos del Directorio en el que aparece el uso del término catequético o su versión femenina es la introducción que Monseñor Amadeo Rodríguez Magro realiza a la versión española, como presidente de la Comisión Episcopal de Evangelización, Catequesis y Catecumenado, como se recogen a continuación.

> Al servicio de la iniciación cristiana y del catecumenado, la C.E.E. elaboró una serie de documentos, que han servido de guía en nuestro caminar **catequético** en los últimos años (DC, Presentación versión española 7).
>
> No hay nada en este nuevo documento **catequético** que sea ajeno a cuanto ha preocupado y ocupado al magisterio de los últimos Papas y en especial del actual Pontífice, el papa Francisco, y tampoco falta la reflexión **catequética** (DC, Presentación versión española 12).

En ambos casos el término catequético, como concepto relativo a la ciencia tiene un uso coherente y lógico. No obstante, si bien es cierto que el Directorio para la Catequesis es, sin duda, un documento catequético, el recorrido histórico al que hace referencia en el primer párrafo podría entenderse mejor como catequístico puesto que, los documentos de la Conferencia Episcopal Española, elaborados a lo largo de los años, ha facilitado el recorrido catequístico y la vivencia de la catequesis de numerosas personas a lo largo de los años[17]. Sigamos adelante con los siguientes usos que el Directorio hace de estos términos.

---

[17] Conferencia Episcopal Española – Subcomisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España hoy*,

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

> A la luz de estos rasgos, que caracterizan la catequesis en clave misionera, se puede considerar la finalidad del proceso **catequético** (DC 3). Además, el Catecismo de la Iglesia Católica se presenta en su significado teológico-**catequético** (Capítulo VI) (DC 10).

En la introducción utiliza el término catequético una vez referido como complemento del significado teológico, haciendo referencia entonces al ámbito científico de la catequética y por otro lado referido al ámbito procesal que tendría más lógica con el adjetivo catequístico, puesto que no hace referencia a la reflexión propia de esta disciplina. Sin hacer distinción a lo largo de los momentos en los que el término catequético es utilizado, se presentan a continuación los diferentes números en los que el editor ha utilizado este término.

> La acción **catequético**-iniciática está al servicio de la profesión de fe. Los que se han encontrado con Jesucristo sienten un creciente deseo de conocerlo más íntimamente, haciendo así explícita una primera opción por el Evangelio (DC 34).

> La catequesis está al servicio de la respuesta de fe del creyente, capacitándolo para vivir la vida cristiana en un estado de conversión. En esencia, se trata de favorecer la interiorización del mensaje cristiano, a través de ese dinamismo **catequético** que en su progresión sabe integrar la escucha, el discernimiento y la purificación. Esta acción **catequética** no se limita al creyente individual, sino que está destinada

---

Madrid 1983; Conferencia Episcopal Española – Subcomisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *El catequista y su formación. Orientaciones pastorales*, Madrid 1985; Conferencia Episcopal Española – Subcomisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, Madrid 1998; Conferencia Episcopal Española – Subcomisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *Proyecto marco de la formación de catequistas*, Madrid 1998; Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones pastorales para el catecumenado*, Madrid 2002; Conferencia Episcopal Española – Subcomisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *Orientaciones pastorales para la iniciación cristiana de niños no bautizados en su infancia*, Madrid 2004; Conferencia Episcopal Española (ed.), *Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo. Instrucción Pastoral sobre los catecismos de la Conferencia Episcopal Española para la iniciación cristiana de niños y adolescentes*, Madrid 2015; Conferencia Episcopal Española – Comisión Episcopal para la Evangelización, Catequesis y Catecumenado, *Orientaciones en la acción evangelizadora, catequética y pastoral de la Iglesia con y para personas con discapacidad*, Madrid 2021.

a toda la comunidad cristiana para sostener el compromiso misionero de la evangelización (DC 73).

Catequesis, caridad y testimonio: mientras que la catequesis, como eco del Evangelio, da forma a la caridad, la acción caritativa es parte del anuncio **catequético**. La caridad no solo es un signo de la acogida del Evangelio, sino también una vía privilegiada de acceso al Evangelio: «el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (1 Jn 4,7) (DC 74 c).

Los obispos se encargarán de integrar las indicaciones mencionadas en los planes de formación de sus seminaristas y de los candidatos al diaconado permanente. También prestarán la debida atención a la formación *catequística* de los sacerdotes, especialmente aprovechando los momentos de formación permanente. Esta atención tiene por objeto promover la necesaria actualización **catequético**-pastoral que favorece en los sacerdotes una mayor y más directa implicación en la acción catequística, lo cual les ayuda a sentirse implicados en la tarea formativa de los catequistas (DC 151).

Para asegurar que el cuidado pastoral en el ámbito de la catequesis esté más en consonancia con las necesidades específicas de los migrantes, que a menudo pertenecen a las diferentes Iglesias *sui iuris* con sus propias tradiciones teológicas, litúrgicas y espirituales, es indispensable el diálogo y la colaboración más estrecha posible entre la Iglesia de origen y la Iglesia de acogida. Esta colaboración permite contar con material **catequético** en la tradición y en la lengua materna, y ayuda a la preparación de catequistas idóneos para la tarea de acompañar a los migrantes en el camino de la fe. En esto, deben seguirse las normas del Código de Derecho Canónico y del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales (DC 276).

La Iglesia particular, y en ella cada comunidad cristiana o grupo eclesial, será el agente de este discernimiento pastoral destinado a formular la comprensión del kerigma de la manera que mejor se adapte a las diversas mentalidades, para que el proceso **catequético** se inculture verdaderamente en las múltiples situaciones y el Evangelio ilumine la vida de todos. En la valoración pastoral también se tendrán en cuenta algunos espacios humanos que tienen características propias: el contexto urbano de las grandes ciudades, el contexto rural y el de las culturas locales tradicionales (DC 325).

En femenino el término en estudio aparece de las siguientes maneras, tanto en la introducción de la versión española como a lo largo del propio directorio. En relación al primero de los apartados aparece de la siguiente forma:

> La Santa Sede siempre se ocupó de la acción **catequética** de la Iglesia universal. Lo hace, sobre todo, a partir del Concilio Vaticano II, en el que se marcaron nuevos caminos para la acción pastoral de la Iglesia; el decreto *Christus Dominus* estableció la necesidad de orientar la acción **catequética**. Además, enseguida apareció entonces el *Directorio General de Pastoral* ***Catequética*** (1971), que durante muchos años acompañó la evolución y renovación constante de la catequesis en la Iglesia universal y, en particular, en la Iglesia en España (DC introducción edición española, 3).
>
> El Sínodo sobre la catequesis en nuestro tiempo (1977), que da lugar a la publicación del papa san Juan Pablo II de la exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* (1979), encauzó con novedad conciliar la acción **catequética** (DC introducción a la edición española 4).
>
> En la Iglesia que peregrina en España se creó el Secretariado *Catequístico* Nacional de la Comisión de Enseñanza y Catequesis de la Conferencia Episcopal Española. Nuestra acción **catequética** se viene dinamizando con Planes específicos, que siempre tienen en cuenta las urgencias derivadas de la cambiante sociedad española y las necesidades concretas de las diócesis en el campo de la educación cristiana (DC introducción a la edición española 5).
>
> La publicación *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992-1997), que fue un acontecimiento decisivo para la catequesis y que marcó un hito fundamental en su evolución, genera una profunda reflexión y anima una también profunda renovación de toda la acción **catequética**, centrada, en principio, en la actualización de los cuatro pilares de la catequesis. En ese justo momento aparece el *Directorio General para la Catequesis* (1997), que ofrece una perfecta y acabada síntesis de todo cuanto hay que contemplar en la acción catequética en su ser, en su saber y en su saber hacer (DC introducción versión española 6).
>
> Al adentramos en el nuevo *Directorio para la catequesis*, se tiene la impresión de que no falta ningún acento en los que no hayamos ido

> avanzando en la renovación **catequética** de los últimos años; pero también se recogen sobradamente nuevas y decisivas intuiciones. No hay nada en este nuevo documento **catequético** que sea ajeno a cuanto ha preocupado y ocupado al magisterio de los últimos Papas y en especial del actual Pontífice, el papa Francisco, y tampoco falta la reflexión catequética (DC introducción versión española 12).
>
> La Iglesia en España se siente feliz, porque nos ha llegado el regalo del Directorio en un momento especialmente fecundo en lo que se refiere a nuestra reflexión **catequética** e incluso a su valoración institucional, pues en la reforma que acaba de hacer la Conferencia Episcopal se ha creado la Comisión Episcopal de Evangelización, Catequesis y Catecumenado (DC introducción a la versión española).

La introducción de la versión española hace, sin duda, un notable uso del término catequética. Aunque lo analizaremos más tarde, cabe preguntarnos si realmente, como dice la nota del editor, hace referencia a la ciencia que estudia la catequesis o por el contrario se utiliza de forma indistinta y tal vez incorrecta el término catequética en lugar de catequística.

> Todo esto hace justicia a la intuición compartida, bien arraigada en la reflexión **catequética** y en la pastoral eclesial, de la inspiración catecumenal de la catequesis, la cual se hace cada vez más urgente tenerla en consideración (DC 2).
>
> A la luz de estos rasgos, que caracterizan la catequesis en clave misionera, se puede considerar la finalidad del proceso **catequético**. La comprensión que actualmente se tiene de los dinamismos formativos de las personas, exige que la íntima comunión con Cristo -señalada por el Magisterio anterior como objetivo último de la propuesta **catequética**- no solo se considere como un valor en sí, sino que se tenga en cuenta el proceso de acompañamiento que supone (DC 3).
>
> Los distintos contextos geográficos, los escenarios de carácter religioso, las tendencias culturales —aunque no afectan directamente a la catequesis eclesial— conforman la identidad de nuestros contemporáneos, al servicio de los cuales se sitúa la Iglesia; esto exige un verdadero discernimiento en aras de la propuesta **catequética** (DC 11).

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Así, en *De catechizandis rudibus*, el primer escrito cristiano de pedagogía **catequética**, san Agustín afirma que la catequesis se convierte en una «ocasión para la obra de misericordia» porque sacia «con la Palabra de Dios la inteligencia de los que tienen hambre de ella» (DC 52).

La catequesis está al servicio de la respuesta de fe del creyente, capacitándolo para vivir la vida cristiana en un estado de conversión. En esencia, se trata de favorecer la interiorización del mensaje cristiano, a través de ese dinamismo **catequético** que en su progresión sabe integrar la escucha, el discernimiento y la purificación. Esta acción catequética no se limita al creyente individual, sino que está destinada a toda la comunidad cristiana para sostener el compromiso misionero de la evangelización. (DC 73).

Del mismo modo, la tarea **catequética** de educar en la vida buena del Evangelio implica la formación cristiana de la conciencia moral, con el fin de que en toda circunstancia el creyente pueda escuchar la voluntad del Padre y discernir, bajo la guía del Espíritu y de acuerdo con la ley de Cristo (cf. Gal 6,2), el mal que ha de evitar y el bien que ha de hacer, por medio de una caridad activa (DC 84).

Corresponde a la acción **catequética** mostrar que la fe, traducida en una vida comprometida en amar como Cristo, es el medio para fomentar la venida del reino de Dios en el mundo y para esperar en la promesa de la felicidad eterna (DC 85).

La ciencia teológica contribuye a la reflexión **catequética** y a la práctica catequística a través de las diferentes especialidades que la caracterizan: teología fundamental, teología bíblica, teología dogmática, teología moral, teología espiritual...; y de un modo más específico con la catequética, la teología pastoral, la teología de la evangelización, la teología de la educación y de la comunicación (DC 101).

Además de la valiosa colaboración de las delegaciones diocesanas, el Obispo puede contar con la ayuda de expertos en teología, en **catequética** y en ciencias humanas, así como con centros de formación e investigación en el campo de la catequética (DC 114).

«Como criterio general hay que decir que debe existir una coherencia entre la pedagogía global de la formación del catequista y la pedagogía

propia de un proceso **catequético**. Al catequista le sería muy difícil improvisar, en su acción **catequética**, un estilo y una sensibilidad en los que no hubiera sido iniciado durante su formación» (DC 135 citando DGC 237).

Se asegure en los planes académicos el estudio de la **catequética**, del Magisterio en materia de catequesis, de la pedagogía y de las otras ciencias humanas (DC 152).

Los Centros superiores para expertos en **catequética**, tanto nacionales como internacionales, ofrecen a los sacerdotes, diáconos, consagrados y laicos una formación **catequética** de nivel superior, con el fin de preparar personas capaces de coordinar la catequesis a nivel diocesano o las actividades de las congregaciones religiosas. Además, estos Centros superiores forman a los profesores de **catequética** para los seminarios, casas de formación o centros de formación de catequistas y promueven la investigación **catequética**. Son verdaderos Institutos universitarios en lo que respecta a la organización de los estudios, la duración de los cursos y las condiciones de admisión. Dada su importancia para la misión de la Iglesia, es deseable que se refuercen los Institutos de formación **catequética** existentes y se creen otros nuevos (DC 155).

La Iglesia ha generado a lo largo de los siglos un incomparable patrimonio de pedagogía de la fe: sobre todo el testimonio de las catequistas y de los catequistas santos; una variedad de vías y formas originales de comunicación religiosa como el catecumenado, los catecismos, los itinerarios de vida cristiana; un valioso tesoro de enseñanzas **catequéticas**, de expresiones culturales de la fe, de instituciones y servicios de la catequesis. Todos estos aspectos constituyen la historia de la catequesis y entran con derecho propio en la memoria de la comunidad y en el quehacer del catequista (DC 164 citando a DGC 167).

Fue el resultado de la colaboración y consulta a todo el episcopado católico, a numerosas instituciones teológicas y **catequéticas** y a otros tantos expertos y especialistas en las distintas disciplinas. Así pues, el Catecismo es un trabajo colegiado y fruto del Concilio Vaticano II (DC 183).

El misterio de la encarnación inspira la pedagogía **catequética**. Esto también tiene implicaciones para la metodología de la catequesis, que

debe referirse a la Palabra de Dios y al mismo tiempo asumir las auténticas exigencias de la experiencia humana. (DC 194).

La comunidad cristiana es el sujeto principal de la catequesis. Por eso la pedagogía **catequética** debe dirigir todos sus esfuerzos a hacer comprender la importancia de la comunidad como espacio fundamental para el crecimiento personal (DC 218).

Es bueno insistir que la recepción de los sacramentos requiere una preparación **catequética**, que debe recibirse preferentemente en los países de emigración, y de cuya realización debe asegurarse el párroco, incluso solicitando la documentación. De lo contrario, será él mismo quien procure la preparación necesaria (DC 278, cfr. CIC 851, 889, 913-914, 1063).

La propuesta **catequética** se realiza en contextos que, a veces, cuestionan las formas tradicionales de iniciación y educación en la fe. De hecho, varias Iglesias particulares y locales han emprendido procesos de verificación y renovación de la pastoral, identificando objetivos, elaborando proyectos y poniendo en marcha iniciativas diocesanas, nacionales y continentales (DC 297).

En la línea de una presencia pastoral que sabe iluminar por medio de la palabra del Señor el corazón de la ciudad «allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas», la propuesta **catequética** será un anuncio transparente, humanizador y lleno de esperanza ante la división, la crueldad y la violencia que a menudo surgen en los grandes contextos urbanos (DC 327).

La convivencia en las escuelas, universidades y otros ambientes de vida de diferentes creencias, o el aumento del número de matrimonios mixtos, reclaman a la Iglesia reconsiderar su atención pastoral y su propuesta **catequética**, con referencia a las situaciones concretas que se están creando (DC 343)

Esta situación, relativamente reciente, junto con la situación tradicional de quienes viven su fe cristiana en una condición de minoría, hace que la Iglesia considere el significado de la relación con otras religiones, también con miras a la formación **catequética** de sus hijos (DC 349).

Por consiguiente, se pide a los catequistas que ayuden a sensibilizar a sus grupos, sobre todo en la proximidad de la Jornada Mundial de los Pobres, para que la reflexión **catequética** vaya acompañada de un compromiso concreto y directo con signos tangibles de atención a los pobres y marginados (DC 388).

En lo que se refiere a la catequesis, el Romano Pontífice actúa ordinariamente a través del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, que tiene la tarea de velar «sobre el relevante instrumento de evangelización que la catequesis representa para la Iglesia, así como la enseñanza **catequética** en sus diversas manifestaciones, de forma que se realice una acción pastoral más orgánica y eficaz. Este nuevo Pontificio Consejo podrá ofrecer a las Iglesias locales y a los obispos diocesanos un adecuado servicio en esta materia». Sobre la base de las competencias que le han sido conferidas en materia de catequesis, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización.

- vela por la formación religiosa de los fieles de toda las edad y condición;

- tiene la facultad de emitir normas oportunas para la actualización de la catequesis de modo conveniente según la constante Tradición de la Iglesia;

- cuida para que la tarea de formación **catequética** se haga correctamente de acuerdo con las metodologías y objetivos del Magisterio" (DC 410, citando Benedicto XVI *Fides per doctrinam*).

El Secretariado nacional de catequesis hará, en primer lugar, un análisis de la situación de la catequesis en su territorio, valiéndose, para ello, de las investigaciones y de los estudios académicos realizados por los expertos en la materia. Este análisis tiene por objetivo elaborar un proyecto nacional de catequesis y, por lo tanto, se hace necesaria una coordinación de sus actividades con las de otros organismos nacionales de la Conferencia Episcopal. Este proyecto nacional puede consistir, sobre todo, en ofrecer una línea de directrices u orientaciones **catequéticas**, de instrumentos de carácter reflexivo y orientador, que serán de gran inspiración para la catequesis de las Iglesias locales y pueden constituir un punto de referencia para la formación de los catequistas (DC 413, refiriendo DGC 282).

La catequesis es una actividad tan fundamental para la vida de una Iglesia particular que cada diócesis debe tener su propia delegación de catequesis. Estará dirigida por un responsable, en lo posible experto en **catequética**, apoyado por colaboradores competentes, de tal modo que las diversas problemáticas se aborden con la debida responsabilidad (DC 417).

En el contexto más amplio del Plan diocesano de pastoral, «el Proyecto diocesano de catequesis es la oferta **catequética** global de una Iglesia particular que integra, de manera articulada, coherente y coordinada los diferentes procesos catequéticos» (DC 422, citando DGC 274).

Análisis del uso del término

A pesar de la nota del editor que pretende hacer una distinción entre catequético y catequístico, no da la sensación que durante el recorrido realizado del uso catequético se quede reducido al ámbito científico. Es más, da la sensación de una ambigüedad terminológica que lejos de favorecer la investigación y la reflexión catequética como si de una ciencia se tratase, evita la reiteración terminológica durante los diferentes parágrafos. En algunos números del Directorio, especialmente los referidos tanto a los centros de estudios como a la formación más intelectual propiamente dicha, sí hace referencia a una dimensión científica de la catequética pudiendo entablar debates o discusiones si es una ciencia independiente de la teología o debe ser un adjetivo como en el caso de la dogmática, la sistemática o la fundamental. El número 152 distingue como el estudio de la catequesis compete a la catequética como ciencia, como el estudio del dogma corresponde a la teología dogmática. Del mismo modo, el número 155 subraya la importancia y la necesidad de centros que formen en la catequética como especialidad, capacitando a expertos a orientar, así como reconociendo que debieran existir profesores de esta rama del conocimiento (cf. DC 114). En esta línea, del número 101 se podría deducir la autonomía de la catequética como ciencia propia que debiera ser ayudada por parte de todas las dimensiones de la teología.

Partiendo de este hecho, cabe preguntarnos entonces si el resto de usos realizados a lo largo del Directorio corresponden con el término propiamente dicho o, por el contrario, correspondería con el término catequístico. Por ejemplo, a la hora de hablar de la pedagogía cabe preguntarnos si hace referencia a la pedagogía en la catequesis como acción del proceso evangelizador

de la Iglesia con unos sujetos concretos y en un entorno concreto, o, por el contario, se refiere al modo de enseñar la ciencia catequética, si esta es comprendida como la ciencia que da a entender en los números resaltados. Es, por tanto, muy plausible que en el uso castellano de ambos términos no se haga una distinción profunda y significativa entre los mismos. No obstante, desde el punto de vista más técnico y profesional, sería necesario, a mi juicio, subrayar esta distinción que evitase la confusión y favoreciera la diferenciación terminológica que se da entre ambos términos. Veamos, a continuación, el uso que hace del término catequístico o catequística a ver en qué contextos es utilizado y si, del mismo modo, se da un uso ambivalente o, por el contrario, queda más centralizado su utilización y debería plantearse un cambio terminológico.

El término catequístico o catequística

A continuación, se presenta el uso que hace el Directorio para la catequesis del término catequístico o catequística para hacer una comparativa en relación con el comentado anteriormente y tener una visión más comparativa que nos permitiera, si es el caso, elaborar unas conclusiones que pudieran dirimir la sinonimia total o parcial de ambos términos, así como el uso más adecuado de cada uno de ellos. En masculino este término se utiliza 18 veces y 35 veces en femenino. A continuación, en el caso de este término se presentarán los diferentes números donde se utiliza de forma continuada siguiendo la numeración del documento en estudio frente a un análisis por género para, tras ello, realizar un análisis del uso de esta expresión.

Recogida de textos del Directorio donde aparece el término en estudio

> El 18 de marzo de 1971 san Pablo VI aprobó el *Directorio* ***Catequístico*** *General* redactado por la Congregación para el Clero (Presentación).

> Toda formación cristiana es ante todo la profundización del kerigma que se va haciendo carne cada vez más y mejor, que nunca deja de iluminar la tarea **catequística**, y que permite comprender adecuadamente el sentido de cualquier tema que se desarrolle en la catequesis. Es el anuncio que responde al anhelo de infinito que hay en todo corazón humano» (Presentación, citando EG 164-165).

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

En plena sintonía con el Santo Padre y con el Pontificio Consejo, tengo el honor y la responsabilidad de presentar el *Directorio para la Catequesis* en su edición española. Y lo hago con alegría y esperanza, convencido de que es un servicio significativo y un instrumento valioso tanto para los obispos en el ejercicio de su ministerio como para los sacerdotes, consagrados y laicos cristianos en su misión pastoral y **catequística** (Presentación edición española 2).

En la Iglesia que peregrina en España se creó el Secretariado **Catequístico** Nacional de la Comisión de Enseñanza y Catequesis de la Conferencia Episcopal Española (Presentación edición en español 5)

Así como el *Directorio general para la catequesis* (1997) estaba en continuidad con el *Directorio **catequístico** general* (1971), también el actual *Directorio para la catequesis* está en la misma línea de continuidad y desarrollo con los anteriores documentos (DC 6)

Con la segunda parte (El proceso de la catequesis), entramos en la dinámica propiamente **catequística** (DC 10).

En esta parte se reconoce la peculiaridad de las Iglesias orientales, que tienen su propia tradición **catequística** (DC 11).

Para el santo Obispo, toda acción **catequística** se sostiene por la misericordia que Dios ha tenido en Cristo hacia la miseria humana (DC 52).

La comunión con Cristo es el centro de la vida cristiana y, por consiguiente, el centro de la acción **catequística**. La catequesis está orientada a formar personas que conozcan cada vez más a Jesucristo y su Evangelio de salvación liberadora; que vivan un encuentro profundo con Él y que elijan su modo de vida y sus mismos sentimientos (cf. Flp 2,5), comprometiéndose a realizar, en las situaciones históricas en que viven, la misión de Cristo, es decir, el anuncio del reino de Dios (DC 75).

En general, la ciencia teológica contribuye a la reflexión ***catequética*** y a la práctica **catequística** a través de las diferentes especialidades que la caracterizan: teología fundamental, teología bíblica, teología dogmática, teología moral, teología espiritual...; y de un modo más específico con la catequética, la teología pastoral, la teología de la evangelización, la teología de la educación y de la comunicación (DC 101).

Toda la comunidad cristiana es responsable del ministerio de la catequesis, pero cada uno según su condición particular en la Iglesia: ministros ordenados, personas consagradas, fieles laicos. «A través de ellos, en la diversidad de sus funciones, el ministerio **catequístico** ofrece de modo pleno la palabra y el testimonio completos de la realidad eclesial. Si faltase alguna de estas formas de presencia la catequesis perdería parte de su riqueza y significación» (DC 111, citando DGC 129)

Pero el verdadero protagonista de toda auténtica catequesis es el Espíritu Santo que, a través de la profunda unión que el catequista mantiene con Jesucristo, hace eficaces los esfuerzos humanos en la actividad **catequística** (DC 112).

El presbítero, como primer colaborador del Obispo y por su mandato, como educador en la fe (cf. PO 6), tiene la responsabilidad de animar, coordinar y dirigir la actividad **catequística** de la comunidad que le ha sido confiada. «La referencia al magisterio del obispo en el único presbiterio diocesano y la obediencia a las orientaciones que cada pastor y las Conferencias episcopales emanan en materia de catequesis para el bien de los fieles, son para el sacerdote elementos que ha de valorar en la acción **catequística**» (DC 115, haciendo referencia al directorio para el ministerio de la vida de los presbíteros y luego el otro a un discurso de Juan Pablo II en la nota 136).

Los diáconos serán implicados en los programas **catequísticos** diocesanos y parroquiales, especialmente en lo que atañe a iniciativas relacionadas con el primer anuncio (DC 117).

Los diáconos tienen la tarea de integrar en la actividad **catequística** de las comunidades cristianas cuanto se refiere a la pobreza, así como el promover en todos los creyentes una verdadera educación en la caridad (DC 118).

La Iglesia convoca, de manera particular, a personas de vida consagrada a la actividad **catequística**, en la que su aportación original y específica no puede ser sustituida por presbíteros o laicos (DC 119).

Los padres creyentes, con su ejemplo diario de vida, tienen una capacidad especialmente atractiva para transmitir la belleza de la fe cristiana.

«Para que las familias puedan ser cada vez más sujetos activos de la pastoral familiar, se requiere un esfuerzo evangelizador y **catequístico** dirigido a la familia, que la oriente en este sentido» (DC 124, citando AL 200).

La formación de los catequistas, por tanto, ayuda a desarrollar las competencias necesarias para comunicar la fe y acompañar el crecimiento de los hermanos. La finalidad cristocéntrica de la catequesis configura toda la formación de los catequistas y los prepara para animar un itinerario **catequístico** de tal manera que quede resaltada la centralidad de Jesucristo en la historia de la salvación (DC 132).

La formación ayuda al catequista a reconsiderar su propia acción **catequística** como una oportunidad de crecimiento humano y cristiano (DC 139).

Un estilo **catequístico** de los contenidos teológicos, que valora las condiciones de vida de las personas; (DC 145 a la hora de presentar el mensaje).

La Iglesia se siente llamada a confrontarse con estas ciencias por la valiosa contribución que pueden aportar tanto a la formación de los catequistas como a la propia acción **catequística** (DC 146).

También prestarán la debida atención a la formación **catequística** de los sacerdotes, especialmente aprovechando los momentos de formación permanente. Esta atención tiene por objeto promover la necesaria actualización ***catequético***-pastoral que favorece en los sacerdotes una mayor y más directa implicación en la acción **catequística**, lo cual les ayuda a sentirse implicados en la tarea formativa de los catequistas (DC 152).

La Iglesia, en su acción **catequística**, se preocupa de ser fiel a lo esencial del mensaje del Evangelio (DC 167).

Siendo conscientes de que los frutos de la catequesis no dependen de nuestra capacidad de hacer ni de programar, Dios nos pide, a pesar de todo, una verdadera colaboración con su gracia, y nos invita a invertir, en el servicio por el Reino, todos los recursos de inteligencia y de capacitación que necesita la acción **catequística** (DC 174).

El Catecismo no es en sí mismo una propuesta de método **catequístico**, no da indicaciones al respecto ni debe confundirse con el proceso de la catequesis, que siempre necesita una mediación. [...] La propuesta **catequística**, sin embargo, no sigue necesariamente el orden de las partes del Catecismo (DC 190)

La narración de la fe en el Catecismo concede un lugar de absoluta importancia a Dios y a la acción de la gracia, que en la distribución de la materia ocupa la mayor parte; esto, en sí mismo, es ya un anuncio **catequístico** (DC 192).

Para superar los riesgos de una memorización estéril o entendida como fin en sí misma, es bueno ponerla en conexión con los demás elementos del proceso **catequístico**, como la relación, el diálogo, la reflexión, el silencio, el acompañamiento (DC 203).

La comunidad, en su compromiso evangelizador y **catequístico** dirigido a las familias, crea caminos de fe que les ayudan a tener una clara conciencia de su identidad y misión: las acompaña y apoya en su tarea de transmisión de la vida, les ayuda en el ejercicio de su original tarea educativa y promueve una auténtica espiritualidad familiar. De esta manera, la familia toma conciencia de su misión y se convierte, en la comunidad y junto con ella, en sujeto activo de la obra de evangelización (DC 230).

Es bueno que, allí donde todavía se use, se abandone la denominación de cursos de preparación al Matrimonio para devolver a este itinerario su auténtico significado formativo y **catequístico** (DC 232).

Además de los itinerarios ***catequéticos*** orgánicos y estructurados, hay que valorar también la catequesis hecha de modo ocasional en los ambientes de vida de los jóvenes: escuelas, universidades, asociaciones culturales y recreativas. Entre las experiencias que conviene destacar, juntamente con los acontecimientos diocesanos, nacionales o continentales, se encuentra la Jornada Mundial de la Juventud, que es una oportunidad para dirigirse a tantos jóvenes que de otro modo no se podrían llegar. Es bueno que como, en la preparación y desarrollo de la Jornada, los sacerdotes y los catequistas desarrollen itinerarios permitan vivir plenamente tal experiencia de fe. Tampoco hay que olvidar el atractivo

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

que produce la peregrinación en muchos jóvenes, es útil que sea vivida como un momento **catequístico** (DC 254).

Se debe valorar la aportación, creativa y corresponsable, que los propios jóvenes hacen a la catequesis. El servicio **catequístico** a los más pequeños es una provocación para su propio crecimiento en la fe (DC 255).

En consecuencia, se deben pensar nuevas modalidades de acción pastoral y **catequística** capaces de ayudar a la comunidad cristiana a interactuar con los jóvenes adultos, apoyándoles en su camino (DC 256).

Es fundamental que esta catequesis, inspirada en la experiencia misionera del catecumenado, sea expresión de la comunidad eclesial en su totalidad, como la matriz que genera la fe. Dado que la comunidad cristiana es un elemento estructural del proceso **catequístico** del adulto y no solo su contexto, es necesario que sea capaz de renovarse, dejándose alcanzar y provocar por las sensibilidades de los adultos de nuestro tiempo, así como tener la capacidad de acoger, estar presente y apoyarse (DC 262).

Sigue siendo un lugar privilegiado de educación en la fe, pero es consciente de que no es el centro de gravedad de toda la función **catequística**, ya que hay otros caminos y propuestas eclesiales que no están estrictamente ligados a las estructuras existentes (DC 302).

Una propuesta **catequística** que no sepa armonizarse con las demás acciones de la pastoral corre el riesgo de presentase como una teoría correcta, pero poco significativa para la vida, con lo que dificulta así el manifestar la bondad del Evangelio a los hombres de nuestro tiempo (DC 303, c).

Frente a los episodios de fundamentalismo violento, la Iglesia, en su propuesta **catequística**, valiéndose de agentes debidamente formados, debe promover el conocimiento y el encuentro con los musulmanes como instrumento adecuado para evitar generalizaciones superficiales y perjudiciales" (DC 351).

Para que todo bautizado pueda seguir abriéndose a la buena noticia del Señor Jesús «agua viva para su sed» (cf. Jn 4, 5-15) y se arraigue cada

vez más en la comunidad cristiana, la actividad **catequística** deberá resaltar ciertos aspectos (DC 353).

La catequesis, que no puede simplemente digitalizarse, necesita conocer el poder del medio y utilizar todo su potencial y sus posibilidades, con la conciencia, sin embargo, de que la catequesis no se hace solo con herramientas digitales, sino ofreciendo espacios de experiencias de fe. Solo así se evitará una virtualización de la catequesis, que corre el riesgo de hacer que la acción **catequística** sea débil y no influyente (DC 371).

Los catecismos locales, que en su contenido se refieren al Catecismo de la Iglesia Católica, también contienen las demás dimensiones del proceso **catequístico** (DC 403).

Los textos escolares nacionales en los territorios donde la enseñanza de la religión católica tiene un valor para la catequesis o donde tales textos son de uso **catequístico** (DC 408, aprobación reservada a la Santa Sede).

Indicaciones para obtener la necesaria aprobación de la Sede Apostólica para los Catecismos y los demás escritos relativos a la instrucción **catequística** (DC 406).

Con la Carta apostólica *Fides per doctrinam*, la competencia sobre la catequesis se confía al Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, que concede la aprobación requerida por la Sede Apostólica para los catecismos y demás escritos relativos a la instrucción **catequística** (DC 408).

— concede la necesaria aprobación de la Sede Apostólica para los catecismos y demás textos relativos a la instrucción **catequística** (DC 410).

La Delegación de catequesis partirá del análisis de la situación para organizar la actividad **catequística** (DC 418).

No se trata, pues, de añadir algunas actividades para adultos junto a la catequesis de niños y jóvenes, sino de una reinterpretación de toda la actividad **catequística** (DC 422).

Análisis del uso del término

El uso que se observa del término catequístico o catequística hace sin duda referencia a una actividad propia de la Iglesia, presentándose de esta manera más como sinónimo de catequesis o adjetivo de esta. De esta forma, algunos números del Directorio, en el campo de estamos analizando en este artículo, resultan significativos para subrayar la diferencia entre catequético y catequístico, reconociendo, al menos, su antinomia parcial. El número 101 subraya como la catequética hace referencia a toda esa dimensión reflexiva, científica, académica y de estudio, se podría afirmar, frente a la acción catequística que se refiere a la acción en sí misma, al desarrollo del objeto de estudio de esta ciencia, a la catequesis. En esta línea es interesante subrayar como el número 152 al referirse a los sacerdotes y su formación hace referencia tanto a la actualización catequético pastoral (formación permanente en el campo de la ciencia) para poder desarrollar posteriormente la acción catequística de la mejor forma posible. Por ello, ¿se podría deducir que la actividad catequística, es decir, la catequesis es el objeto de estudio de la catequética como ciencia y reflexión científica?

Prácticamente la totalidad del uso del término catequístico lo hace en referencia a la actividad que está desarrollando como acción propia de la Iglesia (cf. DC 167). El número 10 del Directorio afirma: "Con la segunda parte (El proceso de la catequesis), entramos en la dinámica propiamente catequística" (DC 10). De esta forma, reconoce que el propio Directorio guarda gran parte de su documento a la acción catequística distinguiéndose así, por tanto, de la acción catequética, donde nos encontraríamos con una reflexión más profunda y científica.

De todo esto se podría concluir que, a diferencia del término catequético, el concepto catequístico es utilizado de forma más expresa a la acción pastoral que es conocida vulgarmente como catequesis y que reclama una reflexión más profunda y científica que correspondería con la catequética, como una ciencia o, al menos, como una reflexión con carácter científico. Cabría, en este caso, preguntarnos si la catequética se puede presentar como una ciencia totalmente independiente de la teología, es una rama de ella o cuál es la relación que guarda con esta y otras ciencias con las que necesariamente se deberá encontrar en diálogo. Del mismo modo, podríamos preguntarnos sobre cuál o cuáles son sus objetos de estudio, su metodología de estudio, así como de la aplicación de aquellas conclusiones a las que pudiera llegar a lo

largo de la investigación de los diferentes objetos abordados. Veamos, a continuación, algunos rasgos de la comprensión de la catequética como ciencia.

La catequética como ciencia

La comprensión de la catequética como ciencia es un hecho que viene ya interrogado desde hace tiempo y abordado por algunos manuales que han hecho hincapié más allá de la historia de la catequesis, poniendo el foco de atención en la catequética como ciencia. Desde los inicios de la ciencia, siempre se ha buscado que aquella que quisiera ser elevada a tal título tuviera, al menos, un objeto, un método y un contenido que estudiar. De los diferentes números presentados por parte del Directorio en el presente artículo está claro que se afirma que tiene que llevar a cabo una reflexión científica y que ésta debe ser ayudada por otras ciencias como las teológicas (cf. DC 101, 114, 152, 155). Ruta, en su obra, reconoce que la catequética debe ser una ciencia propia con estatuto epistemológico propio, un objeto de estudio específico, así como un método de investigación característico[18]. Este catequeta italiano plantea como la catequética es una ciencia que se encuentra en el centro de una constelación formada por la estrella mayor que sería la teología, una estrella menor, que sería la pedagogía o las ciencias de la educación y otra que sería la comunicación o las ciencias propias de este ámbito. Esta concepción responde, en cierta manera, a la autonomía que guarda respecto a las demás ciencias, así como la interrelación e interdependencia, puesto que se identifica, pero no plenamente, sino que su objeto de estudio se distancia notable y significativamente del objeto de cada una de ellas, centrando su atención en un nuevo espacio o un nuevo objeto de estudio. Probablemente, este concepto pueda ser un tanto controvertido la independencia de la catequética como ciencia, así como la interrelación con otras ciencias abriendo por un lado la puerta a la tan deseada transdisciplinariedad propuesta por el Papa Francisco para las ciencias teológicas en su Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium* (cf. VG 4c)[19]. Meddi en relación al futuro de la catequética,

---

[18] G. Ruta, *Catechetica come scienza: introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, Messina 2010; G. Ruta, *Programmare la catechesi. Teoria e pratica per animatori e catechisti*, Leumann 1996.

[19] Francisco, "Constitución apostólica Veritatis Gaudium sobre las universidades y facultades eclesiásticas" *Oficina de prensa de la Santa Sede*, en https://acortar.link/F26A9n; G. Ruta, "La catechetica tra inter- e transdisciplinarità. Appunti per una rivisitazione storica e una

sus tareas y deberes, subraya que la tarea de la catequesis será la habilitación para la personalidad cristiana, o para la madurez en la fe, se podría afirmar, mientras que presenta la catequética como una ciencia que, con un carácter transdisciplinar, es capaz de dialogar con todos los dinamismos y saberes que la persona va a utilizar en el ejercicio de su maduración y crecimiento desde una decisión totalmente libre[20].

Cabe, entonces, en este momento preguntarnos por el objeto de estudio de esta ciencia para poder ir poniendo de manifiesto las características de esta ciencia como autónoma y defendiendo su espacio en el ámbito del conocimiento y no como una esclava de la teología y que, por tanto, nos lleve a un uso distinto de los términos catequético y catequístico también en el ámbito español. El gran catequeta español, fallecido ya, realizaba hace ya algún tiempo la siguiente afirmación sobre el objeto de la catequética:

> La identidad de la catequética queda propiamente determinada ante todo por el objeto mismo de que se ocupa, es decir, la catequesis, con toda la riqueza de sus dimensiones y en la variedad de sus realizaciones, ya sea en forma de enseñanza, de expresión simbólica, de reflexión comunitaria, de iniciación sacramental, de itinerario organizado de fe, etc. La catequética es concretamente la reflexión sistemática y científica sobre la catequesis con vistas a definir, comprender, orientar y valorar el ejercicio de esta importante acción educativa y pastoral[21].

Del mismo modo, Romano subraya que la catequética fundamental no debería explorar los fundamentos del actuar catequístico, tarea que correspondería a la metodología catequética – de la que se hablará posteriormente – sino que debe asumir, en cambio, una nueva fisionomía crítico-racional de la ciencia de las teorías catequéticas, dirigido a examinar, mediante la

---

riconsiderazione attuale e in prospettiva", *Catechetica ed educazione* 5/1 (2020), 121-144; J. L. Moral, "Epistemologia e struttura curricolare della Catechetica all'UPS", en J. L. Moral – Istituto di catechetica UPS, *Studiare catechetica oggi: la proposta dell'Università Pontificia Salesiana* Roma 2018, 9-33: 29.

[20] Meddi, "Futuro della catechetica, il compito e i compiti. Approccio fondamentale", en J. L. Moral – Istituto di catechetica UPS, *Studiare catechetica oggi: la proposta dell'Università Pontificia Salesiana* Roma 2018, 135-170: 169.

[21] E. Alberich Sotomayor, *Catequética*, 413.

aplicación del criterio de demarcación, aquellas teorías que son operables en el sector metodológico[22].

En esta línea, por tanto, se puede deducir claramente que la catequética tiene como objeto de estudio propio la catequesis como acción de transmisión de la fe así como el desarrollo del acto catequético – tal vez hubiera que llamarlo mejor acto catequístico – que es el desarrollo en sí del acto propio de la catequesis, sus elementos significativos (dimensión antropológica o experiencial, dimensión cristológica que ponga de relieve el cristocentrismo de la catequesis y la Palabra de Dios, dimensión existencial donde se ponga de manifiesto la transformación de la propia existencia y de la propia vida desde la experiencia cristiana vivida en la catequesis y el encuentro con el Señor que debe ir haciendo madurar su propia vida...). Gunter, del mismo modo, reconoce que hay algunos objetos que son propios de la catequética en su estudio que afectan al desarrollo de la catequesis como podría ser todo lo relativo a los lugares y sujetos en los que se desarrolla la acción catequística ya sea por vía empírico cualitativa o cuantitativa así como los diversos modos de comunicación que se han de utilizar en la catequesis, reconociendo un gran espacio a la creatividad, como el Directorio que llama a la reinterpretación de la actividad desde un nuevo prisma centrado en el sujeto y en sus nuevas características y condicionamientos sociales (cf. DC 422)[23].

Retomando la definición del concepto de catequética, el catequeta español afirmaba la distinción entre varios conceptos subrayando la distinción que se está poniendo de manifiesto en este artículo en relación al término catequético que referencia un ámbito científico y de estudio.

> Por catequética fundamental se entiende el estudio de las condiciones y presupuestos básicos de la acción catequética y la determinación de su identidad y dimensiones fundamentales. La catequética material tiene como objeto los contenidos de la comunicación catequética: estructura y articulación del mensaje, temas a tratar, criterios de selección y de inculturación, fuentes del contenido, etc. Finalmente, la catequética formal se ocupa de los aspectos propiamente metodológicos

[22] A. Romano, "Metodologia catechetica e progettazione catechistica", en J. L. Moral – Istituto di catechetica UPS, *Studiare catechetica oggi: la proposta dell'Università Pontificia Salesiana* Roma 2018, 35-56: 41.

[23] S. Günter, *Catequética*, 168.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

> y pedagógicas de la transmisión o mediación catequética: métodos, estructuras, agentes, lenguajes, programación. Otros prefieren adoptar la distinción entre catequética fundamental y/o general y catequética especial o diferencial, esta última relativa a los diferentes destinatarios de la acción catequética según la edad o la condición[24].

Esta distinción subraya la necesaria puntualización que debemos hacer en la lengua española de distinguir entre los términos catequético y catequístico, no confundirlos ni sustituirlos indistintamente, al menos con la cierta ambigüedad con las que se utilizan en tantas ocasiones llegando al punto de que se presentan como sinónimos totales y no parciales, como se ha visto en la presentación desde el punto de vista del Directorio. De hecho, el método de investigación – nota distintiva también de la autonomía de las diferentes ciencias – también será diferente, aunque este tal vez aparezca mucho más sencillo de ver y comprender. A la hora de hablar de métodos en la catequesis o métodos catequísticos, a cualquier persona – ya sea catequista, catequeta o cercano al ámbito de la catequesis – le pueden venir a la cabeza una infinidad de métodos, más o menos actuales, de unas editoriales u otras, para una preparación sacramental u otra, con unos materiales concretos u otros... pero, y ¿para la reflexión catequética? Seguramente no nos sea tan fácil encontrar un método que pueda guiar el proceso de reflexión o podamos preguntarnos por un método genuinamente propio. Se podría afirmar, en cierta manera, que la teología es la madre de la catequética como ciencia y que, por tanto, todo método teológico podríamos utilizarlo en el ámbito de la reflexión científica. De hecho, cualquier elemento de estudio propio de la teología pastoral podría ser utilizado para esta reflexión, si bien es cierto que debería estar iluminado por las otras ciencias que hacen que la catequética sea tan característica, es decir, por las ciencias de la comunicación y la pedagogía. El método ver-juzgar-actuar tan clásico de la teología pastoral, el nuevo introducido por el *instrumentum laboris* del sínodo de los jóvenes, reconocer-interpretar-elegir podrían ser utilizados en el ámbito de la reflexión científica catequética afirmando que por su propia naturaleza llevará siempre a la aplicación más práctica de las conclusiones obtenidas, reclamando una necesaria e importante valoración sobre las medidas aplicadas, aspecto muy diferenciador de otras ramas de la teología como la sistemática o dogmática donde el ámbito de valoración probablemente no tenga tanta relevancia. Del mismo modo, Ruta propone un método que sea empírico-proyectual que

[24] E. Alberich Sotomayor, *Catequética*, 413.

lleve a una reflexión científica partiendo de la realidad existencial en el campo de la catequesis y de la actividad catequística para finalmente proponer transformaciones en los itinerarios catequísticos, en la pedagogía catequística o en tantos otros escenarios que faciliten la consecución de su objetivo fundamental, la maduración en la fe de los catecúmenos o catequizandos para que vayan asemejando su propia vida a la del Evangelio. En esta misma línea, Antonino Romano subraya lo siguiente:

> el sector metodológico-catequético se ha ocupado siempre de las cuestiones de la proyección catequística sobre diversos planos: a) la proyección de los itinerarios catequísticos personales y comunitarios (finalidad, objetivos, metas, técnicas, etc.); b) proyección de las estructuras comunitarias para la promoción de la catequesis (análisis de los contextos de aprendizaje, valoración de la calidad formativa comunitaria, verificación de la eficiencia de las organizaciones de los servicios diocesanos y regionales); c) proyección de las estructuras formativas (escuelas para los catequistas, escuelas catequísticas de base para los adultos, formación de los catequistas)[25].

Aunque es verdad que *Veritatis Gaudium* no reconoce propiamente a la catequética como una ciencia dentro de los sectores de estudios eclesiásticos, sí que en numerosos lugares esta se enseña como una rama especializada del ámbito de la teología, de la ciencia madre que le da lugar y le da el fundamento que debe comunicar y enseñar sin convertirla en ningún caso en esclava de ella[26]. De hecho, Moral reconoce el valor de la teología en tanto en cuanto la catequética se presenta como transdisciplinar, originando una nueva disciplina científica, hermenéutica e, tanto en cuanto es interpretación de la teología y práctica en tanto en cuanto está en relación con el resto de la praxis cristiana[27].

De este modo al reconocer la catequética como una ciencia que parte de cierta autonomía, que encuentra algunos rasgos metodológicos propios y característicos de ella misma y que tiene como objeto el estudio de una realidad propia nos hacen encontrarnos con una realidad que debemos afrontar también desde una terminología propia que es lo que se pretendía abordar

---

[25] A. Romano, *Metodologia catechetica e progettazione catechistica*, 51.

[26] Francisco, *Constitución apostólica Veritatis Gaudium sobre las universidades y facultades eclesiásticas*, app. II.

[27] J. L. Moral, *Epistemologia e struttura curricolare della Catechetica all'UPS*, 31.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

en el presente artículo. El uso de las expresiones catequético y catequístico, teniendo en cuenta lo afirmado hasta ahora, no deberían ser utilizados de forma sinónima total reconociendo que, en el mejor de los casos y no siempre, deberá utilizarse desde una sinonimia parcial.

A modo de conclusión

Para ir concluyendo y para intentar hacer una síntesis conclusiva que permita esgrimir algunas afirmaciones correspondientes al estudio aquí realizado se podrían enumerar las siguientes.

En primer lugar, tanto en la lengua española como en el uso que hace el propio Directorio se utiliza, en numerosas ocasiones, el término catequético y catequístico de forma indistinta. No obstante, después de la investigación presentada en las páginas precedentes esta sinonimia en ningún caso es total y en muchos de los casos que es utilizada se hace de forma errónea y equivocada.

En segundo lugar, el diccionario de la Lengua Española no reconoce el término catequístico como algo distinto de catequético. Por ello, se podría argüir la necesidad de que este término fuera incluido en este documento que recoge todos los vocablos existentes favoreciendo no solo su distinción propia sino también la autonomía la catequética como ciencia que se ha demostrado en este estudio y que, recibió la influencia de la renovación catequética del siglo XX en cuatro aspectos todavía significativos para elaborar un nuevo campo catequético: para la finalidad de suscitar o recuperar la fe, es necesario modificar la comunicación del anuncio y la selección de los contenidos que ponga el acento sobre el protagonismo de los destinatarios en su dimensión espiritual[28].

En tercer lugar, el uso del término catequístico, a pesar de no estar reconocido por el mayor organismo de la lengua española en España, es utilizado en documentos y espacios de un carácter propiamente catequético y catequístico, como es el caso del Directorio para la catequesis, haciendo referencia en la mayoría de ocasiones al ámbito de la catequesis como actividad eclesial, cuya responsabilidad recae en toda la comunidad. Del mismo modo, en numerosas ocasiones, aunque no en todas tal vez por error o por la falta de

[28] L. Meddi, *Catechetica*, 23.

aprobación del uso del término catequístico, utiliza la palabra catequética o catequético en relación a una reflexión más seria, profunda y concienzuda con un marcado carácter científico propio y un estatuto epistemológico suyo.

En cuarto lugar, la catequética concebida como reflexión profunda y científica de la catequesis desde hace más de 20 años no ha terminado de calar en el lenguaje específico y propio hasta el punto de que ambos términos – catequético y catequístico – son confundidos y utilizados indistintamente en numerosos espacios. La catequética como ciencia, puesta de relieve en este artículo, subraya no solo la dimensión propia, la relación con otras ciencias y su trandisciplinariedad propia, sino que, en virtud de su autonomía y de su campo de estudio, debiera ser capaz de elaborar un aparato terminológico que le fuera propio y que fuera reconocido por todos los especialistas de este espacio a los que el Directorio les confía numerosas funciones en la renovación de la acción catequística. El uso de su método propio favorecerá también la elaboración de este aparato terminológico propio.

En conclusión, los términos catequético y catequísticos son usados en el ámbito lingüístico español en numerosas ocasiones de forma indistinta siendo, sin duda, una forma no adecuada desde el punto de vista más técnico y científico si queremos que de forma progresiva la catequética pueda ganar su autonomía y independencia.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0104
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

BIBLIOGRAFÍA

Alberich Sotomayor, E., "Catequética", en V. M. Pedrosa – M. Navarro González – R. Lázaro Recalde – J. Sastre García, *Nuevo diccionario de catequética*, San Pablo, Madrid 1999, 411-417.

———, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*, Elledici, Leumann 2002.

ChatGPT, "Diferencia catequético y catequístico", , *ChatGPT*, en https://chat.openai.com/c/a0e82f81-a985-4cc7-b9e0-09e269848196.

Conferencia Del Episcopado Español (ed.), *Directorio general de pastoral catequética. Edición bilingüe del Directorium Catechisticum Generale*, Secretariado Nacional de Catequesis, Madrid 1973.

Conferencia Episcopal Española (ed.), *Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo. Instrucción Pastoral sobre los catecismos de la Conferencia Episcopal Española para la iniciación cristiana de niños y adolescentes*, Edice, Madrid 2015.

———, *Orientaciones pastorales para el catecumenado*, Edice, Madrid 2002.

Conferencia Episcopal Española – Comisión Episcopal para la Evangelización, Catequesis y Catecumenado, *Orientaciones en la acción evangelizadora, catequética y pastoral de la Iglesia con y para personas con discapacidad*, Edice, Madrid 2021.

Conferencia Episcopal Española – Eubcomisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *El catequista y su formación. Orientaciones pastorales*, Edice, Madrid 1985.

———, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España hoy*, Edice, Madrid 1983.

———, *La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, Edice, Madrid 1998.

———, *Orientaciones pastorales para la iniciación cristiana de niños no bautizados en su infancia*, Edice, Madrid 2004.

———, *Proyecto marco de la formación de catequistas*, Edice, Madrid 1998.

"Definizione di catechetica", , *Dizionario Olivetti*, en https://www.dizionario-italiano.it/dizionario-italiano.php?parola=catechetica.

"Definizione di catechistico", , *Dizionario Olivetti*, en https://www.dizionario-italiano.it/dizionario-italiano.php?parola=catechistico.

Francisco, "Constitución apostólica Veritatis Gaudium sobre las universidades y facultades eclesiásticas", , *Oficina de prensa de la Santa Sede*, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.

Gevaert, J., *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987.

Günter, S., "Catequética", en J. Gevaert, *Diccionario de catequética*, CCS, Madrid 1987, 167-168.

Meddi, L., *Catechetica*, EDB, Bologna 2023.

———, "Futuro della catechetica, il compito e i compiti. Approccio fondamentale", en J. L. Moral – Istituto di catechetica UPS, *Studiare catechetica oggi: la proposta dell'Università Pontificia Salesiana*, LAS, Roma 2018, 135-170.

———, *La catechesi oltre il catechismo: saggi di catechetica fondamentale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017.

Moral, J. L., "Epistemologia e struttura curricolare della Catechetica all'UPS", en J. L. Moral – Istituto di catechetica UPS, *Studiare catechetica oggi: la proposta dell'Università Pontificia Salesiana*, LAS, Roma 2018, 9-33.

Pedrosa arés, V. M. – M. Navarro gonzález – R. Lázaro recalde – J. Sastre García, *Nuevo diccionario de catequética*, San Pablo, Madrid 1999.

Pontificio Consejo para la promoción de La Nueva Evangelización, *Directorio para la catequesis*, Edice, Madrid 2020.

Real Academia Española De La Lengua, "Catequístico", *Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario*, en https://acortar.link/FGyvFr.

Romano, A., "Metodologia catechetica e progettazione catechistica", en J. L. Moral – Istituto di catechetica UPS, *Studiare catechetica oggi: la proposta dell'Università Pontificia Salesiana*, LAS, Roma 2018, 35-56.

Ruta, G., *Catechetica come scienza: introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, ITST - Elledici, Messina 2010.

———, “La catechetica tra inter- e transdisciplinarità. Appunti per una rivisitazione storica e una riconsiderazione attuale e in prospettiva”, *Catechetica ed educazione* 5 /1 (2020) 121-144.

———, *Programmare la catechesi. Teoria e pratica per animatori e catechisti*, Elledici, Leumann 1996.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Ética y educación para un futuro humano en un mundo de Inteligencia Artificial[1]

Ethics and education for a human future in a world of Artificial Intelligence

Francisco José Génova Omedes
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón
francisco.genova@cretateologia.es
https://orcid.org/ 0000-0001-5760-3337

Resumen

La inteligencia artificial (IA) presenta desafíos importantes para el futuro de la humanidad. Si queremos que ese futuro siga siendo humano, una ética que guíe el desarrollo de la IA es necesaria. Diferentes instituciones y grupos han desarrollado principios éticos para guiar este desarrollo. De entre todos ellos los más importantes son los de la UNESCO y los de la Unión Europea. Una respuesta a este desafío es la sabiduría en una educación que permita el desarrollo integral de seres humanos que ponen la IA a su servicio.

Palabras clave: Ética, educación, inteligencia artificial, pensamiento computacional, sabiduría.

Abstract

Artificial intelligence (AI) presents important challenges for the future of humankind. If we want a future that remains human, an ethic that guides the development of AI is necessary. Different institutions and groups have developed ethical principles to guide this development. Among all of them,

1 Este artículo parte de la conferencia titulada "Ética y educación para un futuro humano de la inteligencia artificial", impartida el 8 de julio de 2024 en las jornadas denominadas "El papel transformador de la educación en una sociedad en metamorfosis. Riesgos y oportunidades. Reflexión y acción", organizadas por el Grupo San Valero. En el marco de los cursos de verano de la Universidad Complutense de Madrid celebrados en San Lorenzo de El Escorial. https://cursosveranoucm.com/cursos/72208/.

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

the most important are those of UNESCO and those of the European Union. A response to this challenge is Wisdom in an education that allows the integral development of human beings who put AI at their service.

Keywords: Artificial Intelligence, Computational Thinking, Education, Ethic, Wisdom.

La inteligencia artifcial

Introducción

El momento que actualmente está viviendo la inteligencia artificial (IA) se podría denominar como el de una nueva primavera, en línea con la metáfora del invierno utilizada para los momentos en los que el desprestigio afectaba de lleno a este campo y los fondos escaseaban[2]. Toda esta efusión no puede distraernos de los retos que se presentan. Tampoco debemos caer en pensar que asistimos a algo novedoso, todo lo contrario. Las raíces son profundas, tanto, que los acercamientos a la historia de la IA no dudan en remitir hasta Ramón Llull (1232-1316) como punto de partida para comprender el terreno en el que nos movemos[3]. Sería un gran error creer que todo comenzó cuando en 1936 Claude Shannon (1916-2001) propuso dejar atrás los ordenadores mecánicos, mediante el uso de relés eléctricos para la implementación del álgebra de Boole. E, igualmente, sería un error creer que lo verdaderamente importante ha comenzado ahora. Por eso, sin olvidar todo lo anterior, lanzaremos al principio una breve mirada sobre dos momentos del siglo XX. Uno al profesor del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) Joseph Weizenbaum, otro a la Conferencia de Dartmouth considerada como el momento de arranque de la IA como ciencia moderna.

---

[2] No todos los autores creen que este campo de la IA haya padecido inviernos. James Barrat defiende que esto no se ha dado, porque en realidad, según él, lo que se hizo fue utilizar otros nombres para sortear el descrédito y así seguir obteniendo fondos (James Barrat, *Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era* (New York: Hachette Collections 2013), 204).

[3] Es interesante resaltar cómo las historias sobre el desarrollo de la IA suelen considerar a Ramón Llull (1232-1316) como el primer pensador occidental que plantea la posibilidad de mecanizar el pensamiento humano. Debido a su planteamiento de crear un dispositivo mecánico compuesto de discos concéntricos con símbolos filosóficos y teológicos, *Ars Magna*, capaz de dar respuesta a cuestiones tanto de teología como de filosofía y ciencias naturales. Inspirándose para esto la idea de unos astrólogos árabes denominada la *Zairja* (Pamela McCorduck, *Machines Who Think* (Natick-Massachusetts: A K Peters, 2004), 10-11; Nils J. Nilson, *The Quest for Artificial Intelligence. A History of Ideas and Achievement* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 3-9).

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Joseph Weizenbaum

En 1964 Joseph Weizenbaum, profesor de informática del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), desarrolló el programa Eliza[4]. Con él buscaba simular la conversación con un terapeuta a través de la pantalla y el teclado de un ordenador. A Weizenbaum le interpeló profundamente el contemplar cómo sus alumnos, que conocían perfectamente lo que en realidad era el programa, quedaban seducidos por él y actuaban como si verdaderamente estuviesen manteniendo una conversación con otra persona. Esto provocó que este profesor del MIT iniciase una seria reflexión sobre el efecto de los ordenadores en los seres humanos. Fruto de esa reflexión nos encontramos el libro que publicó en 1976 titulado *Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation*[5]. En esta obra afirma Weizebaum que la transformación del mundo a la medida del ordenador es algo que comenzó mucho antes de que los propios ordenadores existiesen, siendo estos frutos de esa mentalidad que ha ido redefiniendo al ser humano y a la sociedad, y que al dar a luz al ordenador ha acelerado ese mismo proceso[6]. Por eso él utiliza el ordenador como metáfora de esa realidad que expresa. Para él el verdadero poder no está en el propio ordenador sino de donde él mismo procede. Esto es, no es el ordenador el que provoca la mentalidad computacional del ser humano, es el desarrollo de esa mentalidad en el ser humano la que crea el ordenador y este a su vez retroalimenta ese proceso, acelerándolo.

Para Weizenbaum los dos principios fundamentales a la hora de pensar en la relación de los ordenadores con los seres humanos son dos. El primero, mantener la distinción entre los seres humanos y las máquinas. El segundo, que hay ciertas tareas que nunca se deberían dejar a los ordenadores, aunque sean capaces de llevarlas a cabo[7]. Estos dos principios van a recorrer también lo que ha de ser una ética de la IA que garantice un futuro plenamente humano, y que, siguiendo a Weizenbaum, podemos plantear así: Primero, diferenciar clara y nítidamente cualquier tipo de IA de los seres humanos.

---

4 El programa Eliza sería el primer bot conversacional, chatbot, que abrió el campo a este tipo de programas.

5 Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation* (Hardmonsworth: Penguin Books, 1984).

6 Weizenbaum, *Computer Power*, ix.

7 Weizenbaum, *Computer Power*, x.

Segundo, mantener espacios donde no se aplicará en ningún caso la IA, con el objetivo de garantizar el respeto a la dignidad del ser humano. Ambos tratan de prevenir lo que a Weizenbaum le preocupa especialmente, que se produzca una abdicación de la responsabilidad humana en las máquinas[8].

La conferencia de Dartmouth

El 31 de agosto de 1955 John McCarthy, Claude Shannon, Marvin Minsky y Nathaniel Rochester publicaron *A Propousal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*[9], que se materializó en el verano de 1956, cuando se celebró en la Universidad de Dartmouth la conferencia que había partido de la iniciativa del profesor de matemáticas de esa misma universidad, John McCarthy, y que contó como organizadores con figuras tan destacadas como los ya mencionados Claude Shannon, Marvin Minsky y Nathaniel Rochester[10]. Fue allí donde, a iniciativa de McCarthy, se acuñó el nombre de IA. Aunque inicialmente se habló de *Automata Studies*, McCarthy era contrario a ese nombre y también quería que este nuevo campo se diferenciase claramente de la cibernética, dejando así de lado a Norbert Wiener[11]. Resulta innegable el éxito de la denominación, pero es igualmente cierto que contribuyó, y contribuye, a generar unas expectativas

---

8 Weizenbaum, *Computer Power*, xviii. Weizenbaum se expresa así en el prefacio a la edición en el Reino Unido de su obra en 1984. Pasados ya ocho años desde la edición en Estados Unidos, comenta en este prefacio las reacciones a su libro y tanto motivos que el cree para la esperanza, como motivos para la preocupación. Entre las preocupaciones está el efecto en los jóvenes. Llegando a calificar de pandemia el adoctrinamiento de los jóvenes en la idolatría al ordenador: "The indoctrination of our children's minds with simplistic and uniformed computer idolatry, and that is almost certainly what most of computer instruction is and will be, is a pandemic phenomenon. This alone seems to me to validate the cultural pessimism expressed in the original edition of this book" (Weizenbaum, *Computer Power*, xix).

9 McCarthy, John, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester, and Claude Shanon. "A Propousal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence" (Standford University,1995), último acceso el 5 de agosto de 2024, https://www-formal.stanford.edu/jmc/history/dartmouth/dartmouth.html.

10 McCorduck, *Machines Who*, 111-136. David Levy, *Robots Unlimited. Life in a Virtual Age* (Wellesley-Massachusetts: A K Peters, 2006), 64-68. Daniel Crevier, *AI. The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence* (New York: Basic Books, 1993), 48-50. Nilson, *The Quest*, 52-56.

11 Nilson, *The Quest*, 53.

que alimentan el llamado mito de la IA generado por el tecnochovinismo que Meredith Broussard define como "the belief that tech is always the solution"[12].

Clasificación y definiciones de la Inteligencia Artificial

Clasificación

Conviene comenzar aclarando la clasificación que se utiliza al hablar de IA. En primer lugar, nos encontramos una clasificación clásica, planteada por el filósofo John Searle, la división en dos tipos de IA, la débil y la fuerte. La IA débil es la que reproduce aspectos parciales de la inteligencia en un dominio muy determinado. Todos los sistemas actuales y pasados de IA se engloban aquí. Es por tanto la única que realmente existe. La IA fuerte se encontraría, al menos, al nivel de la humana, pudiendo también ser superior. Esta solo existe en los relatos de ciencia ficción. Actualmente se ha extendido otra clasificación que contempla tres clases. La primera sería la IA limitada o estrecha (ANI, *Artificial Narrow Intelligence*), la cual se correspondería con la débil de la clasificación de Searle. La segunda sería la IA general (AGI, *Artificial General Intelligence*), que sería una inteligencia al nivel de la humana. La tercera sería la superinteligencia artificial (ASI, *Artificial Super Intelligence*), que sería superior a la humana y que suele denominarse simplemente como Superinteligencia, al no tener un equivalente natural. Estas dos últimas no existen, pero ocupan y han ocupado mucho espacio en la reflexión sobre el futuro de la IA y su relación con el ser humano. Dos autores que son un buen ejemplo de esto son Ray Kurzweil, desde el mundo de la tecnología, y Nick Bostrom desde el campo de la filosofía. Las dos obras clave de Kurzweil son *The Singularity is Near. When Humans Trascend Biology*[13] y *The Singularity is Nearer: When We Merge with AI*[14]. Las de Nick Bostrom

[12] Meredith Broussard, *Artificial Unintelligence. How Computers Misunderstand the World* (Cambridge: The MIT Press, 2019), 7-8. Traducción: "La creencia de que la tecnología es siempre la solución".

[13] Ray Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology* (New York: Penguin, 2006).

[14] Ray Kurzweil, *The Singularity is Nearer: When We Merge with AI* (London: Penguin, 2024).

son *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*[15] y *Deep Utopia. Life and Meaning in a Solved World*[16].

Definiciones

Lo primero que es necesario indicar es que no existe una definición universalmente aceptada de lo que es la IA[17]. La primera la encontramos en la propuesta para el ya mencionado encuentro de Dartmouth, elaborada en 1955: "For the present purpose the artificial intelligence problem is taken to be that of making a machine behave in ways that would be called intelligent if a human were so behaving"[18]. Precisamente Luc Julia, al afirmar que la IA no existe, ve en esta conferencia el punto de partida de ese inmenso malentendido[19]. Porque si nos detenemos en la definición podemos comprobar que no implica una inteligencia real de la máquina como se entiende de un ser humano, sino como referencia a unos resultados que en el ser humano se asocian a su inteligencia, pero que no dejan de ser aspectos concretos que no agotan la definición de inteligencia tal como se comprende en los seres humanos.

Encontramos también otras definiciones como la de Drew McDermott, que nos dice que "*Artificial Intelligence* is a field of computer science that explores computational models of problem solving, where the problems to be solved are of the complexity of those solved by human beings"[20]. Margaret Boden

---

[15] Nick Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

[16] Nick Bostrom, *Deep Utopia. Life and Meaning in a Solved World* (Washington, DC: Ideapress Publishing, 2024).

[17] Para Luciano Floridi esta ausencia de una definición estándar es algo que resalta a la hora de introducirse en el campo de la ética de la IA (Luciano Floridi, *The Ethics of Artificial Intelligence* (Oxford: Oxford University Press, 2023)).

[18] McCarthy, Minsky, Rochester and Shanon, "A Propousal…". Traducción: "Para el propósito actual, el problema de la inteligencia artificial se plantea como el de cómo construir una máquina que se comporte de tal forma que se considerarían inteligentes si un ser humano se comportase así".

[19] Luc Julia, *L'Intelligence artificielle n'existe pas* (Paris: Éditions First, 2019), 113-148.

[20] Drew McDermott, "Artificial Intelligence and Consciousness", en *The Cambridge Handbook of Consciousness*, editado por Philip David Zelazo, Morris Moscovitch and Evan Thompson, 117-150 (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 117. Traducción: "La Inteligencia Artificial

nos ofrece una más breve: "Artificial Intelligence seeks to make computers do the shorts of things that minds can do"[21]. Por su parte, Keith Frankish y William M. Ramsey ofrecen una definición más amplia:

> Artificial intelligence is a cross-disciplinary approach to understanding, modeling, and replicating intelligence and cognitive processes by invoking various computational, mathematical, logical, mechanical, and even biological principles and devices. [...] Historically, its practitioners have come from such disciplines as logic, mathematics, engineering, philosophy, psychology, linguistics, and, of course, computer science[22].

Estas dificultades a las que se enfrenta el nombre ya clásico y asumido de IA, se le presentan también a la que actualmente es una de las formas de IA más conocida, el llamado *Machine Learning*. Un nombre que la propia Meredith Broussard reconoce que le causa confusión a sí misma[23]. Porque no deja de ser una metáfora decir que las máquinas "aprenden", para denominar el hecho de que el algoritmo se automodifica para alcanzar los objetivos marcados según los datos que le son proporcionados[24]. Esta metáfora nos sumerge de lleno en el problema permanente al que nos enfrentamos en estos campos: la aplicación de un lenguaje antropomorfizado. Sin olvidar lo ya comentado, que actualmente todos los sistemas de IA se corresponden

---

es un campo de la informática que explora los modelos computacionales para la resolución de problemas, siendo los problemas a resolver de la complejidad de los que son resueltos por los seres humanos".

[21] Margaret A. Boden, *AI. Its nature and future* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 1. Traducción: "La Inteligencia Artificial busca fabricar ordenadores que hagan el tipo de cosas que pueden hacer las mentes".

[22] Keith Frankish and William Ramsey, "Introduction", en *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, editado por Keith Frankish and William Ramsey, 1-11 (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 1. Traducción: "La inteligencia artificial es una aproximación interdisciplinar para comprender, modelar y replicar la inteligencia y los procesos cognitivos mediante el recurso a diversos principios y dispositivos computacionales, matemáticos, lógicos, mecánicos e incluso biológicos. [...] Históricamente, sus practicantes provienen de disciplinas como la lógica, las matemáticas, la ingeniería, la filosofía, la psicología, la lingüística y, por supuesto, la informática."

[23] Broussard, *Artificial Unintelligence*, 11.

[24] Broussard, *Artificial Unintelligence*, 89.

con lo que se denomina IA estrecha o limitada, porque, como dice Larson, son todos ellos simplemente sistemas limitados a la solución de problemas[25].

El mito de la Inteligencia Artificial

> Llegados a este punto, será posible alcanzar la "inmortalidad digital", y tendremos la capacidad de cargar nuestros cerebros con información de los ordenadores. Al transferir nuestras mentes a las máquinas, podríamos vivir para siempre, liberando el alma de nuestros datos de la debilidad de nuestros cuerpos físicos. Los conceptos de muerte y de duelo tal como los conocemos dejarán de existir[26].

Estas palabras de Pablo Rodríguez están en línea de quien es sin duda el gran defensor de la Singularidad, Ray Kurzweil, al que Erik Larson ha denominado el bulldog de la IA[27]. Desarrollador del primer programa de reconocimiento de caracteres (OCR), del escáner para ordenador y el sintetizador de texto a voz; ha sido director de ingeniería en Google y cofundador de la Universidad de la Singularidad en Silicon Valley. Kurzweil se expresa así: "the Singularity will represent the culmination of the merger of our biological thinking and existence with our technology, resulting in a world that is still human but that transcends our biological roots"[28]. Singularidad que para Luciano Floridi no

---

[25] Erik J. Larson, *The myth of Artificial intelligence. Why Compouters Can't Think the Way We Do* (Cambridge: Belknap Press of Harvard Universite Press, 2021), 31. "Learning systems are actually just narrow problem-solving systems [...]. AI has fallen into a trap. Early errors in understanding intelligence have led, by degrees and inexorably, to a theoretical impasse at the heart of AI" (Larson, *The myth*, 31). Melanie Mitchell, en su obra *Artificial Intelligence. A Guide for Thinking Humans* profundiza en este problema de atribuir a los sistemas de IA una inteligencia de la que realmente carecen (Melanie Mitchel, *Artificial Intelligence. A Guide for Thinking Humans* (New York: Picador, 2020)).

[26] Pablo Rodríguez, *Inteligencia artifcial. Cómo cambiará el mundo (y tu vida)* (Barcelona: Deusto, 2018), 120-121.

[27] Larson, *The myth*, 47. Sin duda como referencia clara a Thomas Huxley, colega de Charles Darwin, conocido como el bulldog de Darwin por su reacción ante cualquiera que cuestionase la teoría de la evolución. Y abuelo de Aldous Huxley, autor de *Brave New World*; y del biólogo Julian Huxley, muy unido al desarrollo de las ideas transhumanistas y amigo de Pierre Teilhard de Chardin.

[28] Kurzweil, *Singularity is Near*, 9. Traducción: "La Singularidad representará la culminación de la fusión de nuestro pensamiento y existencia biológica con nuestra tecnología, dando lugar

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

deja de ser una distracción, un malentendido de lo que realmente es la IA[29]. Porque la singularidad no deja de ser parte de lo que Erik Larson denomina el mito de la IA. Para él el mito consiste en creer que la llegada de una IA a nivel humano, la llamada general, o sea, una IA que realmente sea inteligente y no la que ahora existe, es inevitable que llegue antes o después[30]. Larson afirma que esto existe solamente en nuestra imaginación reforzada por una visión simplificada y reductora de la inteligencia humana[31].Y, para él, el creciente dominio en nuestra cultura de esta narrativa no puede ser separado del aspecto económico que hay detrás[32]. Para Larson el mito de la IA es un dogma de la tecnociencia moderna[33], que pretende dar sentido al futuro de la humanidad, pero realmente su contenido es el nihilismo y la falsedad que cortocircuita la propia inteligencia humana[34]. Pero el mito es muy potente y permea a pensadores y a la sociedad en general, un ejemplo es José María Lassalle, que asume plenamente este mito al dar como seguro un futuro de la IA como un tú pensante capaz de dirigirse al ser humano a su mismo nivel, como un cerebro artificial con todo lo bueno del cerebro humano, pero sin condicionamientos morales ni falibilidad[35].

---

a un mundo que sigue siendo humano pero que trasciende nuestras raíces biológicas".

29 Floridi, *The Ethics*, 3.

30 Para no caer en la trampa del mito de la IA es importante diferenciar entre ciencia y ficción (Bartneck, y otros 2021, 14-15).

31 Larson retrotrae este problema hasta Alan Turing. Afirmando que el gran error de Turing fue reducir la inteligencia humana a la resolución de problemas (Larson, *The myth*, 23). Larson llega a decir: "Humans have social intelligence. We have emotional intelligence. We use our minds other than to solve problems and puzzles, however complex (or rather, especially, when they are complex). Turing, the evidence suggests, decisively rejected this view of the person, instead coming to believe that all human thought could be understood, in effect, as the 'breaking' of 'codes'. [...] Turing had settled his thoughts on a simplified view of intelligence" (Larson, *The myth*, 27). "General (non-narrow) intelligence of the sort we all display daily is not an algorithm running in our heads, but calls on the entire cultural, historical, and social context we think an act in the world" (Larson, *The myth*, 31).

32 Larson, *The myth*, 1.

33 Larson, *The myth*, 275.

34 Larson, *The myth*, 277.

35 José María Lassalle. *Civilización artificial* (Barcelona: Arpa, 2024).

Esto tiene unas profundas consecuencias en la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo. Afectando a todos los ámbitos de la sociedad humana, incluida la ciencia, con una visión tecnocéntrica[36]. Un ejemplo es la neurociencia reducida a ingeniería, o como dice Larson, la neurociencia invadida por la mitología de la IA[37]. Para él "the overall effect of the myth in this context is simply to push AI, and indeed scientific research itself, into a techno-centric mode, where genuine invention will be systematically discouraged and go unrecognized"[38].

Jaron Lanier[39] lo expresa afirmando que se han reducido las expectativas sobre lo que es el ser humano y sobre lo que puede llegar a ser[40]. Por eso la afirmación de Jordi Pigem de que "hi ha una única manera que es compleixi la predicció que els robots arribaran a assemblar-se a les persones: que les persones degenerin fins a acabar semblant robots"[41], cobra especial importancia y hace necesario que nos planteemos una ética y una educación que pongan las bases para que la IA no sea una amenaza para un futuro verdaderamente humano de nuestro mundo. Una ética y una educación comprometidas con un florecimiento de lo humano que ya en el aquí y ahora del actual desarrollo de la IA, necesita ser promovido y cultivado. Esta idea de trabajar por el florecimiento de lo humano la encontramos en autores como Erik Larson, Luciano Floridi o José Luis Guillen.

> If we are not out of ideas, then we must do the hard work and deliberate work of reinvesting in a culture of invention and human flourishing. For

---

36 En este sentido es interesante cómo para Larson el Big Data se ha convertido en el fin de la ciencia misma (Larson, *The myth*, 269-281).

37 Larson, *The myth*, 245-262.

38 Larson, *The myth*, 271. Traducción: "El efecto general del mito en este contexto es simplemente empujar a la IA, y ciertamente a la propia investigación científica, a un modo tecnocéntrico, donde la invención genuina será sistemáticamente desalentada y no será reconocida".

39 Es considerado uno de los padres de la realidad virtual, siendo él quien acuñó dicho nombre y desarrolla su trabajo actualmente en Microsoft. Se ha caracterizado por una visión crítica del uso de las nuevas tecnologías y su influencia en los seres humanos.

40 Jaron Lanier, *You Are Not a Gadget: A Manifesto* (New York: Alfred A. Knopf, 2010), 4.

41 Jordi Pigem, *Àngels i robots. La interioritat humana en la societat hipertecnològica* (Barcelona: Viena Edicions, 2017), 65. Traducción: "La única manera de que nuestros robots se asemejen a nosotros es que nosotros degeneremos hasta parecernos a ellos".

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

> we will need our own general intelligence to find paths to the future, and a future better than the past[42].
>
> We should make every effort to decide the direction in which we wish to exploit it, to ensure that the information societies we are building thanks to it are open, tolerant, equitable, just, and supportive of the environment as well as human dignity and flourishing[43].

Un ejemplo de cómo el mito de la IA se transmite lo encontramos en la Unión Europea, cuando el 16 de diciembre de 2017 se aprobaron en el parlamento europeo unos principios generales sobre robótica e IA[44] que en su número 59 indican lo siguiente:

> Crear a largo plazo una personalidad jurídica específica para los robots, de forma que como mínimo los robots autónomos más complejos puedan ser considerados personas electrónicas responsables de reparar los daños que puedan causar, y posiblemente aplicar la personalidad electrónica a aquellos supuestos en los que los robots tomen decisiones autónomas inteligentes o interactúen con terceros de forma independiente[45].

Ética e Inteligencia Artificial

> AI has the power to reshape the world, and the process of reshaping will have to be managed and guided in some way[46].

---

[42] Larson, *The myth*, 281. Traducción: "Si no nos hemos quedado sin ideas, entonces debemos hacer el trabajo duro poniendo manos a la obra para reinvertir en una cultura de la invención y el florecimiento humano, porque necesitaremos nuestra propia inteligencia general para encontrar caminos hacia el futuro, un futuro que sea mejor que el pasado".

[43] Floridi, *The Ethics*, 13. Traducción: "Debemos hacer todos los esfuerzos posibles para decidir la dirección en la que deseamos explotarla (la IA), para garantizar que las sociedades de la información que estamos construyendo gracias a ella sean abiertas, tolerantes, equitativas, justas y que respalden el medio ambiente, así como también la dignidad y el florecimiento humano".

[44] Principios generales relativos al desarrollo de la robótica y la IA para uso civil.

[45] Parlamento Europeo, resolución de 16 de febrero de 2017, con recomendaciones destinadas a la Comisión sobre normas de Derecho civil sobre robótica (2015/2103(INL)). Último acceso el 6 de agosto de 2024, *https://acortar.link/6xMt5p*.

[46] Stuart Russell, *Human Compatible: AI and the Problem of Control* (London: Allen Lane,

> There has never been, nor will there ever be, a technological innovation that moves us away from the essential problems of human nature[47].

Al abordar las cuestiones éticas es importante evitar las perspectivas del que hemos visto como mito de la IA. No hacerlo es lo que provoca que algunos autores, como Nick Bostrom y Eliezer Yudkowsky, confundan la ética de la IA con una ética ficción de futuras máquinas pensantes[48]. Y se corre el peligro de, perdidos en ese supuesto horizonte, no abordar las cuestiones reales que a la ética le plantea la IA estrecha y limitada, que hoy existe[49].

El gran desarrollo y las expectativas en el campo de la IA han propiciado una proliferación de iniciativas para una reflexión ética. Vamos a citar cuatro[50] de ellas, para detenernos especialmente en dos, la de la Unión Europea y la de la UNESCO[51].

2019), 249. Traducción: "La IA tiene el poder de remodelar el mundo, y este proceso de remodelación tendrá que ser gestionado y guiado de alguna forma".

47 Broussard, *Artificial Unintelligence*, 8. Traducción: "Ni ha habido ni habrá nunca una innovación tecnológica que nos aleje de los problemas esenciales de la naturaleza humana".

48 Bostrom, Nick y Eliazar Yudkowsky, "The ethics of artificial intelligence", en *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, editado por Keith Frankish and William Ramsey, 316-334 (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

49 Removido el mito de la IA, abordar una ética de la IA para un futuro humano nos deja en el campo de lo que realmente existe, la IA limitada o estrecha (*Narrow AI*). Y que hoy día tiene su expresión más visible en el denominado *Machine Learning* (ML). El ML presenta desafíos éticos que Reid Blackman centra en tres, que él denomina "Los tres grandes" (Reid Blackman, *Ethical Machines* (Boston: Harvard Business Review Press, 2022, 11-14)), que son: la privacidad, la explicabilidad-transparencia y el sesgo.

50 Luciano Floridi plantea cinco, entre las que no se encuentra la de la UNESCO aquí incluida. Las otras tres que planteamos forman parte de su propuesta (Floridi, *The Ethics*, 58-60).

51 Podemos citar también los *five overarching principles for an AI code* del Comité de IA de la Cámara de los Lores británica. Publicado en 2018. Y que son los siguientes: "1. Artificial intelligence should be developed for the common good and benefit of humanity. 2. Artificial intelligence should operate on principles of intelligibility and fairness. 3. Artificial intelligence should not be used to diminish the data rights or privacy of individuals, families or communities. 4. All citizens should have the right to be educated to enable them to flourish mentally, emotionally and economically alongside artificial intelligence. 5. The autonomous power to hurt, destroy or deceive human beings should never be vested in artificial intelligence" (UK Parliament, 16 April 2018, report by the House of Lords Select Committee on Artificial Intelligence, "AI

Principios de Asilomar sobre IA[52]

La Conferencia de Asilomar (Puerto Rico) fue organizada por el *Future of Life Institute* en 2017. Los Principios de Asilomar sobre IA son una elaboración llevada a cabo por expertos y desplegada en un total de veintitrés[53]. Ray Kurzweil, que desde su visión de la Singularidad se manifiesta también preocupado por las cuestiones éticas de la IA, es uno de los participantes en la redacción de esta declaración, y opina de este modo: "the Asilomar AI Principles provide a foundation for responsable AI development that has been shaping the field in a positive direction"[54].

La Declaración de Montreal

La Declaración de Montreal para un desarrollo responsable de la IA se desarrolló en la Universidad de Montreal en 2017, tras el Foro sobre el desarrollo de una IA socialmente responsable[55]. Ofrece diez principios, que

---

in the UK: ready, willing and able?". Último acceso el 8 de agosto de 2024, https://acortar.link/ENueno. También conviene citar la plataforma creada por Naciones Unidas en 2018 *AI for Good*, que busca fomentar el uso de la IA para afrontar desafíos como los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Y que se define a sí misma así: "The AI for Good Impact Initiative is our collective intention to drive meaningful change through the implementation of Resolution 214" (AI for Good. Resolution 214 (Bucharest 2022) "Artificial Intelligence technologies and telecommunications". Último acceso el 8 de agosto de 2024, https://aiforgood.itu.int/impact-initiative/). Así como los *OECD principles on AI* firmados en 2019 por cuarenta y dos países (OECD. "AI Principles" (2019). Último acceso el 8 de agosto de 2024, https://acortar.link/zmdCKT.

52 Para una aproximación a esta conferencia y los principios propuestos por ella es importante la obra de Max Tegmark *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. El epílogo de esta obra está dedicado a este encuentro en Asilomar (Max Tegmark, *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence* (London: Allen Lane, 2017), 316-335).

53 Dada su extensión remito a su publicación en internet (Future of Life Institute, *Asilomar AI Principles*, aprobados el 23 de junio de 2024. Último acceso el 8 de agosto de 2024, https://futureoflife.org/open-letter/ai-principles/) y a la obra *Life 3.0* de uno de los participantes, Max Tegmark (Tegmark, *Life 3.0,* 316-335).

54 Kurzweil, *Singularity is Nearer*, 280. Traducción: "Los Principios de Asilomar sobre IA que proporcionan una base para el desarrollo de una IA responsable han estado dando forma a este campo en una dirección positiva".

55 Université de Montréal, "Montréal Declaration for a Responsible Development of Artificial

la Universidad de Montreal basa en siete valores fundamentales: bienestar, autonomía, justicia, privacidad, conocimiento, democracia y responsabilidad.

Recomendaciones de la UNESCO sobre la ética de la Inteligencia Artificial

El documento se titula *La recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial*, y fue adoptado por todos los estados miembros el 23 de noviembre de 2021. Se define de este modo:

> Instrumento normativo elaborado mediante un enfoque mundial, basado en el derecho internacional y centrado en la dignidad humana y los derechos humanos, así como en la igualdad de género, la justicia social y económica y el desarrollo, el bienestar físico y mental, la diversidad, la interconexión, la inclusión y la protección del medio ambiente y de los ecosistemas, puede dar una orientación responsable a las tecnologías de la IA[56].

Las claves de partida son el derecho internacional y los derechos humanos. Ya que al pretender aportar un instrumento que pueda ser aceptado mundialmente[57], ha de partir de unas bases internacionalmente aceptadas. Y lo hace formulando cuatro valores y diez principios.

Los valores son:

- Respeto, protección y promoción de los derechos humanos, las libertades fundamentales y la dignidad humana.
- Prosperidad del medio ambiente y los ecosistemas.
- Garantizar la diversidad y la inclusión.

Intelligence 2028". Último acceso el 9 de agosto de 2024, https://montrealdeclaration-responsibleai.com/the-declaration.

[56] UNESCO, *Recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial* (París: Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura, 2022), https://acortar.link/SPovgq.

[57] UNESCO, *Recomendación sobre*, 14.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

- Vivir en sociedades pacíficas, justas e interconectadas.
- Los principios son:
- Proporcionalidad e inocuidad.
- Seguridad y protección.
- Equidad y no discriminación.
- Sostenibilidad.
- Derecho a la intimidad y protección de datos.
- Supervisión y decisión humanas.
- Transparencia y explicabilidad.
- Responsabilidad y rendición de cuentas.
- Sensibilización y educación.
- Gobernanza y colaboración adaptativas y de múltiples partes interesadas.

La aportación de la Unión Europea[58]

El camino de la Unión Europea para aportar una guía ética al desarrollo de la IA nos lleva hasta el año 2018 con el documento *Statement on artificial intelligence, robotics and 'autonomous' systems*[59]. Este documento, basándose

[58] Para un acercamiento es útil la obra de Mónica Villas Olmeda y Javier Camacho Ibáñez titulada *Manual de ética aplicada en inteligencia artificial*: Villas Olmeda, Mónica, y Javier Camacho Ibáñez, *Manual de ética aplicada en inteligencia artificial*, 65-84.

[59] European Group on Ethics in Science and New Technologies, *Statement on artificial intelligence, robotics and 'autonomous' systems*. Bruselas: EU Publications, 2018. El documento *Statement on artificial intelligence, robotics and 'autonomous' systems*, es para Mark Coeckelbergh una llamada al desarrollo de una IA centrada en el ser humano (Mark Coeckelbergh, *AI Ethics*, Cambridge: The MIT Press, 2020, 152).

en los valores que expresan los tratados de la UE y en su Carta de Derechos Fundamentales[60], propone los siguientes principios y prerrequisitos democráticos:

- Dignidad humana.
- Autonomía.
- Responsabilidad.
- Justicia, equidad y solidaridad.
- Democracia.
- Estado de derecho y rendición de cuentas.
- Seguridad e integridad corporal y mental.
- Protección de datos y privacidad.
- Sostenibilidad.

Otro paso importante fue *Ethics Guidelines for Trustworthy AI (2019)*[61]. En este documento nos encontramos con cuatro principios éticos calificados en el mismo documento como imperativos éticos[62]: respeto de la autonomía humana, prevención del daño, equidad y explicabilidad. También ofrece una serie de requisitos que pretenden pasar del nivel de abstracción que suponen los principios éticos planteados, a una aplicación práctica. Estos requisitos que ofrece son siete, pero el mismo documento afirma que es "una lista no exhaustiva de los requisitos [que] incluye aspectos sistémicos, individuales y sociales"[63]:

---

60 EUR Lex, *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea 2016,* último acceso el 9 de agosto de 2024, *https://acortar.link/VH6RIV*.

61 European Comission, *Directrices éticas para una IA fiable,* (Bruselas: Comisión Europea, 2019), *https://acortar.link/B8ImSJ*.

62 European Comission, *Directrices éticas*, 14.

63 European Comission, *Directrices éticas*, 18.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

- Acción y supervisión humanas (incluidos los derechos fundamentales, la acción humana y la supervisión humana).

- Solidez técnica y seguridad (incluida la capacidad de resistencia a los ataques y la seguridad, un plan de repliegue y la seguridad general, precisión, fiabilidad y reproducibilidad).

- Gestión de la privacidad y de los datos (incluido el respeto de la privacidad, la calidad y la integridad de los datos, así como el acceso a estos).

- Transparencia (incluidas la trazabilidad, la explicabilidad y la comunicación).

- Diversidad, no discriminación y equidad (incluida la ausencia de sesgos injustos, la accesibilidad y el diseño universal, así como la participación de las partes interesadas).

- Bienestar social y ambiental (incluida la sostenibilidad y el respeto del medio ambiente, el impacto social, la sociedad y la democracia).

- Rendición de cuentas (incluidas la auditabilidad, la minimización de efectos negativos y la notificación de estos, la búsqueda de equilibrios y las compensaciones).

En el camino ha habido otros trabajos como el Libro Blanco sobre Ética e IA en 2020[64], la propuesta de regulación de la IA de 2021 y la Ley de IA de 2024[65].

¿Demasiados principios?

Ante la proliferación de principios desde diferentes instituciones y grupos, Floridi se pregunta si no serán demasiados y estaremos ante lo que denomina un problema de proliferación de principios. Ante lo cual nos hace una

[64] Unión Europea. *Libro Blanco sobre Ética e IA*, 2020. https://acortar.link/GiSa6j.

[65] Unión Europea, *La Ley de Inteligencia Artificial de la Unión Europea*, 2024. https://acortar.link/oIhV34.

propuesta de cinco nucleares, formados por cuatro basados en la bioética y un quinto específico (la explicabilidad) [66]:

- Beneficencia: Bienestar, dignidad y sostenibilidad.
- No maleficencia: Privacidad, seguridad y principio de precaución.
- Autonomía.
- Justicia.
- Explicabilidad.

Estos cinco principios recogen las principales aportaciones de los diferentes documentos, pero como hemos visto en la reflexión europea, es fundamental el paso práctico como el de los requisitos de los documentos europeos y una traducción en normas que sean un marco definido para los diferentes actores que actúan en el desarrollo de la IA.

Ahora nos vamos a acercar a dos claves fundamentales: la autonomía humana y la explicabilidad. Recorridas por un problema de hondas raíces: la antropomorfización.

Inteligencia Artificial y autonomía humana

Algo que, de forma más o menos expresa, hemos podido encontrar en todas estas recomendaciones, principios y valores para una ética de la IA es la autonomía del ser humano. Son la declaración de Montreal y las propuestas de la UE las que la abordan de un modo más claro y determinante. Montreal del dedica el segundo principio[67] de la misma. Pero es sin duda en las propuestas de la UE donde se profundiza más en este principio fundamental. Así lo podemos ver en el *Statement on artificial intelligence, robotics and 'autonomous' systems*, cuando le dedica un amplio desarrollo, en el apartado de Reflexiones morales, en lo que denomina *Key considerations*. De la que

[66] Floridi, *The Ethics*, 58-63.

[67] *Respect for Autonomy Principle*: "AIS must be developed and used while respecting people's autonomy, and with the goal of increasing people's control over their lives and their surroundings" (Université de Montréal 2017).

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

afirma que, desde un punto de vista ético, la autonomía solo puede ser atribuida al ser humano:

> Autonomy in the ethically relevant sense of the word can therefore only be attributed to human beings. It is therefore somewhat of a misnomer to apply the term 'autonomy' to mere artefacts, albeit very advanced complex adaptive or even 'intelligent' systems. The terminology of 'autonomous' systems has however widely gained currency in the scientific literature and public debate to refer to the highest degree of automation and the highest degree of independence from human beings in terms of operational and decisional 'autonomy'. But autonomy in its original sense is an important aspect of human dignity that ought not to be relativised[68].

La autonomía adquiere así un carácter fundamental en la ética de la IA. Que apoyará la importancia de mantener la autonomía humana para que no se produzca la abdicación de la responsabilidad humana en las máquinas que temía Weizenbaum[69]. Stuart Russell ha expresado este peligro que se yergue para el ser humano si deja él mismo de aprender y confía su futuro a las máquinas para que lo hagan todo por él. En su opinión, sería una verdadera tragedia que se produciría si renuncia al esfuerzo prolongado de aprender y adquirir conocimientos porque las máquinas ya saben hacerlo, el resultado sería la pérdida de autonomía de la humanidad, que se vería avocada a un estado de infancia permanente[70].

Inteligencia Artificial y explicabilidad

Uno de los retos a los que nos enfrentamos es el efecto "caja negra"[71] propio del *Machine Learning*. Porque la complejidad que alcanzan los algoritmos

---

[68] European Group on Ethics in Science and New Technologies. *Statement on artificial*, 9. Traducción: "La autonomía en el sentido éticamente relevante de la palabra sólo puede atribuirse por tanto a los seres humanos. Por ello, resulta un tanto inapropiado aplicar el término «autonomía» a meros artefactos, aunque se trate de sistemas adapatativos complejos muy avanzados o incluso 'inteligentes'. Sin embargo, la terminología de sistemas 'autónomos' ha ganado amplia aceptación en la literatura científica y en el debate público para referirse al máximo grado de automatización y de independencia de los seres humanos en términos de 'autonomía' operacinal y de toma de decisiones. Pero la autonomía en su sentido original es un aspecto importante de la dignidad humana que no debería ser relativizado".

[69] Weizenbaum, *Computer Power*, xviii.

[70] Russell, *Human Compatible*, 254-256.

[71] Para Frank Pasquale estamos viviendo en la *Black Box Society*. Y la expresa como un

en su proceso de automodificación hacen extremadamente difícil que se pueda escrutar el funcionamiento de esos algoritmos. Ni siquiera por quienes hicieron la programación inicial. Tal es así que para corregir un mal funcionamiento es necesario proporcionar más datos al algoritmo, sin certeza de que se tenga éxito, o comenzar de nuevo. En este sentido es necesario tener presente la advertencia de Blay Whitby sobre los riesgos de estos nuevos sistemas, tales como las redes neuronales y los algoritmos genéticos. Riesgos que nacen de lo que él define como la inescrutabilidad de su funcionamiento, un efecto de caja negra en el que tenemos información de las entradas y salidas del sistema, pero sin acceso a lo que ocurre en su interior[72]. Y surge una pregunta vital: ¿Cómo delegar decisiones que afecten a la vida de seres humanos en un algoritmo del que no podemos explicar cómo toma esas decisiones?[73] El principio de explicabilidad exige dar esa respuesta.

Educación

Una educación centrada en la persona

Para abordar el papel de la educación en la tarea de construir un futuro en el que el desarrollo de la IA no haya minado su humanidad, es orientativo acercarse a lo que al respecto afirma la UNESCO[74], que reconoce cómo la IA

---

espejo de una dirección, *One-Way Mirror,* que permite, mediante el uso de algoritmos, que las grandes corporaciones tecnológicas lo conozcan todo sobre nosotros y nosotros desconozcamos el uso de esa información sobre nosotros y en cómo es utilizada para condicionar nuestro comportamiento (Frank Pasquale, *The Black Box Society. The Secret Algoritms That Control Money and Information* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 9-10).

72 Blay Whitby, *Reflections on Artificial Intelligence: The legal, moral and ethical dimensions* (Bristol: Intellect Ltd, 1996), 29-30.

73 Dos obras que profundizan y aportan las consecuencias reales de esta situación son: Virginia Eubanks, *Automating Inequality. How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor* (New York: Picador, 2018). Cathy O'Neil, *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy* (London, Penguin Books, 2017).

74 "Reconociendo las repercusiones positivas y negativas profundas y dinámicas de la inteligencia artificial (IA) en las sociedades, el medio ambiente, los ecosistemas y las vidas humanas, en particular en la mente humana, debido en parte a las nuevas formas en que su utilización influye en el pensamiento, las interacciones y la adopción de decisiones de los seres humanos y afecta a la educación, las ciencias sociales y humanas, las ciencias exactas y naturales, la cultura y la comunicación y la información" (UNESCO, *Recomendación sobre*, 5).

plantea nuevas cuestiones éticas en diferentes campos, siendo uno de ellos el de la educación:

> La educación, porque vivir en sociedades en proceso de digitalización exige nuevas prácticas educativas, una reflexión ética, un pensamiento crítico, prácticas de concepción responsables y nuevas competencias, dadas las implicaciones para el mercado laboral, la empleabilidad y la participación cívica[75].

Tal como leemos ahí estamos ante una realidad que afecta directamente a la educación, no de un modo aislado, sino en el marco general de un ser humano que se despliega sobre el mundo en todas sus dimensiones. Esta perspectiva integral no podemos perderla ni someterla a una realidad concreta como en este caso es la IA. Más aún, es importante dar a la educación ese carácter global y englobante de la persona humana que la alejan de cualquier reducción de la misma. Y remarcando ese carácter de exigencia que se hace presente también en todo lo relativo a la IA, pero sin reducirlo a ella. Porque el corazón de este desafío se afronta con lo que siempre ha sido fundamental: colocando a la persona en el centro. La educación no ha de tener como centro a la IA ni a cualquier otra tecnología o realización humana. El centro ha de ser siempre la persona en una educación concebida como encuentro personal entre educador y educando. Esto no supone alejar la IA de la educación, supone situarla en el nivel de herramienta al servicio de un proyecto educativo que siempre la supera.

Una educación así concebida permite afrontar los dos retos que plantea José Luis Guillén para la humanidad en una época de IA. El primero que los seres humanos puedan florecer en todas sus dimensiones. El segundo que los seres humanos puedan mantener su libertad frente a los poderes que quieren controlarlos[76]. Y para él la solución está en una educación que tenga como objetivo el florecimiento humano[77], y que no permanece ajena a la IA, situando el futuro del ser humano en clave de colaboración y no de sustitución de

---

75 UNESCO, *Recomendación sobre*, 11.

76 José Luis Guillén, *Florecimiento humano en la era de la inteligencia artificial* (Pamplona: EUNSA, 2023), 20.

77 Guillén, *Florecimiento humano*, 22-25.

los seres humanos por la IA[78]. Porque para él "paradójicamente, la forma de surfear la ola de la automatización es... siendo más humanos. [...] Nunca ganaremos a las máquinas en tareas automáticas [...]. Pero el ser humano sí podrá decidir dónde tiene sentido aplicar esos algoritmos"[79]. Y esa es la clave, profundizar en humanidad. No caer en la trampa del mito de la IA que nos quiere convencer de que nuestro futuro está en las máquinas, en nuestra unión con ellas, en, de algún modo, hacernos nosotros mismos máquinas. Y para eso es fundamental aplicar el principio ético que hemos visto de la autonomía, que como explican los documentos de la UE, en sentido estricto solo puede aplicarse a los seres humanos y no a las máquinas. Desde este principio se fundamenta la decisión sobre dónde queremos aplicar los algoritmos y dónde no. No existe un determinismo tecnológico que nos va arrastrando y que solo nos dejaría llevarnos por la fuerza de esa corriente. El desarrollo tecnológico está guiado por decisiones humanas. Una educación que cultive el pensamiento crítico y la reflexión ética es base necesaria para que los seres humanos puedan ser autónomos también frente a las máquinas que ellos mismos han construido. Porque la cuestión fundamental que se nos presenta no es tanto lo que la IA es en sí, sino lo que queremos que sea para nosotros. Aquí es muy ilustrativo lo que plantea Sherry Turkle sobre el momento robótico: "We live the robotic moment not because we have companionate robots in our lives but because the way we contemplate them on the horizon says much about who we are and who we are willing to become"[80]. Siguiendo a Turkle podemos decir que ahora estamos viviendo el momento de la IA no por lo que en este campo se esté logrando o se llegue a lograr, sino por la forma en la que nosotros depositamos en ella nuestras expectativas y el futuro mismo de la humanidad. Podemos repetir unas palabras de Jordi Pigem que ya hemos utilizado, cuando nos decía que la única manera de que nuestros robots se asemejen a nosotros es que nosotros degeneremos hasta parecernos a ellos[81]. El poder de deshumanización del ser humano no lo tiene la IA

---

78 Guillén, *Florecimiento humano*, 82-86.

79 Guillén, *Florecimiento humano*, 86.

80 Sherry Turkle, *Alone Together. Why we expect more from Technology and less from each other* (New York: Basic Books, 2011), 26. Traducción: "Vivimos el momento robótico no porque tengamos robots que nos acompañen en nuestras vidas, sino porque la forma en que los contemplamos en el horizonte dice mucho sobre quiénes somos y quiénes queremos llegar a ser."

81 Pigem, *Àngels i robots*, 65.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

ni ninguna de sus realizaciones, ese poder está completamente en manos del propio ser humano.

Pensamiento computacional y educación

El 6 de enero de 2024 en la cadena 2 de Radio Televisión Española se emitió en el programa "Mi cole es rural"[82] una entrevista con una maestra de una escuela rural en la que explicaba cómo enseñaba a sus alumnos a través de la robótica, algo que ella veía válido para todo el conjunto del currículo, y donde manifestaba que la robótica se puede integrar en cualquier asignatura, llegando a afirmar que los alumnos "aprenden a aprender a través de los robots", que "el pensamiento computacional es una de las mejores maneras de solucionar conflictos" y que "el ser humano debe aprender a resolver conflictos como lo hacen las máquinas". Esto no es algo anecdótico, se encuentra unido a la realidad de cómo esta forma de pensar se extiende en el ámbito educativo. En España, y en línea con la Unión Europea, el programa "Código Escuela 4.0" apuesta por la introducción del pensamiento computacional:

> El programa Código Escuela 4.0 se centra en las líneas 1 y 4 del Plan #DigEdu, dado que el principal objetivo es incluir los lenguajes de programación y la robótica educativa para el desarrollo del pensamiento computacional y de la competencia digital del alumnado. [...] Las actuaciones y finalidades del programa Escuela 4.0 están alineadas con las iniciativas presentadas por la Comisión Europea: el Plan de Acción de Educación Digital (2021-2027)y el Espacio Europeo de Educación. En el caso del Plan de Acción de Educación Digital, la acción 10 de la Recomendación del Consejo sobre la mejora de la oferta de capacidades digitales en la educación y la formación presta especial atención a la presencia del pensamiento computacional en los programas de enseñanza de los estados miembros. Por su parte, el Espacio Europeo de Educación tiene establecido como uno de sus temas prioritarios la educación digital.[83]

De este modo uno de los desafíos a los que se enfrenta la educación hoy día es este, el de la irrupción del pensamiento computacional como paradigma del propio pensamiento humano. Al *pensamiento computacional* Peter Denning

---

[82] RTVE, "Mi cole es rural", 2024. Último acceso el 13 de agosto de 2024, *https://acortar.link/iFqw8O*.

[83] Boletín Oficial del Estado, n. 170, martes 18 de julio de 2023, Sec. III. Pág. 103786.

y Matti Tedre lo definen así: "Computational thinking is the mental skills and practices for *designing* computations than get computers to do jobs for us and *explaining* and interpreting the world as a complex of information processes"[84]. En la segunda parte de esta definición, *explicar* e interpretar el mundo como complejos procesos de información, nos encontramos ante una comprensión del ser humano y del mundo que ha tomado como medida de lo humano su propia obra, el ordenador.

Aquí podemos traer unas palabras de Weizenbaum, que en su preocupación por cómo afectan los ordenadores al ser humano no se olvidaba de la educación:

> The computer is a powerful new metaphor for helping us to understand many aspects of the world but that it enslaves the mind that has no other metaphors and few other resources to call on. The world is many things, and no single framework is large enough to contain them all. [The teacher] must teach more than one metaphor, and he must teach more by the example of his conduct than by what he writes on the blackboard. He must teach the limitations of his tools as well as their power[85].

La educación ha de situarse en esa perspectiva de globalidad, de carácter integral. No cayendo en la reducción y simplificación del ser humano para evitar sus complejidades y hacerlo más manejable y comprensible. La complejidad del mundo nos lleva a simplificaciones necesarias para su estudio, pero si no somos conscientes de los límites de estas, el resultado es que nos empobrecen a nosotros y pueden poner en peligro nuestra humanidad.

---

[84] Peter J. Denning and Matti Tedre, *Conputational Thinking* (Cambridge: The MIT Press, 2019), 4. La cursiva pertenece al original. Traducción: "El pensamiento computacional es el conjunto de habilidades mentales y prácticas para diseñar programas que permitan a los ordenadores realizar trabajos para nosotros, y *explicar* e interpretar el mundo como complejos procesos de información".

[85] Weizenbaum, *Computer Power*, 277. Traducción: "La computadora es una nueva y potente metáfora que nos ayuda a comprender muchos aspectos del mundo pero que esclaviza a la mente que no dispone de otras metáforas y tiene pocos recursos que puedan ayudarla. El mundo es muchas cosas, y ningún marco único es lo suficientemente grande como para contenerlas a todas ellas. [El profesor] debe enseñar más de una metáfora, y debe enseñar más con el ejemplo de su conducta que con lo que escribe en la pizarra. Debe enseñar las limitaciones de sus herramientas, así como su poder."

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Educar en y para la sabiduría

Hemos visto al principio cómo la propia denominación de IA desde sus orígenes es fuente de equívocos sobre lo que realmente es, teniendo más de artificial que de inteligente. Pero ante la realidad de su uso y su influencia en la comprensión que el hombre tiene sobre sí mismo, se hace necesario situarla en un contexto más amplio, un contexto que manifieste los límites que tiene como metáfora y ensanche nuestra comprensión del ser humano. Y aquí es donde es importante recuperar para la educación la sabiduría como concepto global que integra todas las dimensiones del ser humano en su desplegarse en el mundo, hacia los demás y hacia sí mismo. Impidiendo cualquier reducción de lo humano a algoritmos y cuestionando desde su base el llamado pensamiento computacional, que queda así mostrado como una reducción de lo humano. Esta apelación a la sabiduría la asume Coeckelberg:

> We need smart people and intelligent machines, but we also need intuitions and know-how that cannot be entirely explicit, and we need to develop practical wisdom and virtue in response to concrete problems and situations and in order to decide our priorities, Such wisdom may well be informed by abstract cognitive processes and data analysis, but it is also based on embodied, relational, and situational experiences of the world, on dealing with other people, with materiality, and with our natural environment [...] AI is good at recognizing patterns, but wisdom cannot be delegated in machines [86].

Como expresa este autor, la sabiduría no puede ser delegada en las máquinas porque desborda los límites de la IA, englobando todas las dimensiones del ser humano en su ser en el mundo, con los demás y consigo mismo. Por eso

[86] Mark Coeckelbergh, *AI Ethics* (Cambridge: The MIT Press, 2020), 201-202. Traducción: "Necesitamos personas y máquinas inteligentes, pero también necesitamos intuiciones y conocimientos que no pueden ser completamente explícitos, y necesitamos desarrollar la sabiduría práctica y la virtud que nos permitan decidir nuestras prioridades para dar respuesta a los problemas y las situaciones concretas. Tal sabiduría puede muy bien integrar los procesos cognitivos abstractos y el análisis de datos, pero también necesita basarse en experiencias del mundo encarnadas, relacionales y situadas del mundo, así como en el trato con otras personas, con la realidad material y con nuestro entorno natural [...] La IA es buena reconociendo patrones pero no puede ser delegada en las máquinas".

no hay que dudar en pedir un cambio en la educación y una visión integradora de la ciencia, la técnica y las humanidades[87].

Conclusiones

La IA se yergue ante nosotros como un desafío antropológico, pero no es ella la que plantea el desafío, es el mismo ser humano el que se desafía a sí mismo a través de las obras de sus manos. Y como todo desafío antropológico el abordarlo requiere una profunda reflexión ética. Tal como hemos visto, hay una conciencia extendida de la necesidad de esta reflexión, con el resultado de una proliferación de principios por parte de instituciones y de diversos grupos. Pero esta proliferación genera una dispersión que puede hacer peligrar las pretensiones de la misma. Es necesario caminar hacia una unificación que facilite un camino compartido a nivel mundial. Pero no es fácil. En el día a día los desafíos se multiplican. Sistemas de armas letales autónomos, automatización en todos los sectores de la sociedad, desde el mundo laboral al legal pasando por muchos otros, robots sexuales, la educación en un mundo de IA, la falta de alternativas que limitan la verdadera libertad de elegir de las personas y su autonomía, los desarrollos en neurotecnologías unidas a la IA[88]. Por eso es imperioso pasar de los principios a la acción en el día a día, destacando en este campo las iniciativas de la Unión Europea, convertida en un líder mundial en gobernanza ética de la IA, pero con el reto de situar sus planteamientos en un mundo diverso y complejo.

Un elemento clave para afrontar todos estos retos es una educación comprendida como desarrollo integral en un encuentro que es siempre personal, y que alcanza en la sabiduría el concepto que permite expresar toda la riqueza del ser humano. Una riqueza que sus máquinas, con IA o sin ella, no poseen.

La sabiduría se alza así como la clave para una ética y una educación que permitan construir un futuro humano en la época de la IA. Educar en la sabiduría y desde la sabiduría no significa renunciar a la técnica, o a la misma IA en particular, significa situarla al servicio del ser humano, de modo que el resultado de esa educación no sea unos seres humanos dominados por

[87] Coeckelbergh, *AI Ethics*, 178.

[88] Si hemos visto la preocupación de la UNESCO por la IA, esta también se extiende a las neurotecnologías en general y especialmente en su relación con la IA. Último acceso el 25 de agosto de 2024, *https://acortar.link/KqAJVG*.

DOI:10.59853/RAT59-2024-0105
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

la técnica, sino unos seres humanos que dominan la técnica y la ponen a su servicio, aplicando el principio de autonomía que les permite tomar las decisiones sobre su vida.

Bibliografía

AI for Good. Resolution 214 (Bucharest 2022) "Artificial Intelligence technologies and telecommunications". Último acceso el 8 de agosto de 2024, https://acortar.link/WjHmoB.

Barrat, James. *Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era*. New York: Hachette Collections, 2013.

Bartneck, Christoph, Christoph Lütge, Alan Wagner, and Sean Welsh. *An Introduction to Ethics in Robotics and AI*. Cham: Springer, 2021.

Blackman, Reid. *Ethical Machines*. Boston: Harvard Business Review Press, 2022.

Boden, Margaret A. *AI. Its nature and future*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Bostrom, Nick. *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Bostrom, Nick. *Deep Utopia. Life and Meaning in a Solved World*. Washington, DC: Ideapress Publishing, 2024.

Bostrom, Nick y Eliazar Yudkowsky. "The ethics of artificial intelligence". En *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, editado por Keith Frankish and William Ramsey, 316-334. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Broussard, Meredith. *Artificial Unintelligence. How Computers Misunderstand the World*. Cambridge: The MIT Press, 2019.

Coeckelbergh, Mark. *AI Ethics*. Cambridge: The MIT Press, 2020.

Crevier, Daniel. *AI. The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence*. New York: Basic Books, 1993.

Denning, Peter J., and Matti Tedre. *Conputational Thinking*. Cambridge: The MIT Press, 2019.

EUR Lex. *Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, 2016*. Último acceso el 9 de agosto de 2024. https://acortar.link/VH6RIV.

European Group on Ethics in Science and New Technologies. *Statement on artificial intelligence, robotics and 'autonomous' systems*. Bruselas: EU Publications, 2018.

European Comission. *Directrices éticas para una IA fiable*. Bruselas: Comisión Europea, 2019. Último acceso el 19 de agosto de 2024 https://acortar.link/B8ImSJ.

Virginia Eubanks, Virginia. *Automating Inequality. How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. New York: Picador, 2018.

Floridi, Luciano. *The Ethics of Artificial Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Frankish, Keith, and William Ramsey. "Introduction". En *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, editado por Keith Frankish and William Ramsey, 1-11. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Future of Life Institute. *Asilomar AI Principles*. Aprobados el 23 de junio de 2024. Último acceso el 8 de agosto de 2024, Obtenido de https://acortar.link/zyRF5F.

Guillén, José Luis. *Florecimiento humano en la era de la inteligencia artificial*. Pamplona: EUNSA, 2023.

Julia, Luc. *L'Intelligence artificielle n'existe pas*. Paris: Éditions First, 2019.

Kurzweil, Ray. *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. New York: Penguin, 2006.

Kurzweil, Ray. *The Singularity is Nearer: When We Merge with AI*. London: Penguin, 2024.

Lanier, Jaron. *You Are Not a Gadget: A Manifesto*. New York: Alfred A. Knopf, 2010.

Larson, Erik J. *The myth of Artificial intelligence. Why Compouters Can't Think the Way We Do*. Cambridge: Belknap Press of Harvard Universite Press, 2021.

Lassalle, José María. *Civilización artificial*. Barcelona: Arpa, 2024.

Levy, David. *Robots Unlimited. Life in a Virtual Age*. Wellesley-Massachusetts: A K Peters, 2006.

McCarthy, John, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester, and Claude Shanon. "A Propousal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence" (Standford University,1995). Último acceso el 5 de agosto de 2024, https://acortar.link/E3TirQ.

McCorduck, Pamela. *Machines Who Think*. Natick-Massachusetts: A K Peters, 2004.

McDermott, Drew. "Artificial Intelligence and Consciousness". En *The Cambridge Handbook of Consciousness*, editado por Philip David Zelazo, Morris Moscovitch and Evan Thompson, 117-150. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Mitchel, Melanie. *Artificial Intelligence. A Guide for Thinking Humans*. New York: Picador, 2020.

Nilson, Nils J. *The Quest for Artificial Intelligence. A History of Ideas and Achievements*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

OECD. "AI Principles" (2019). Último acceso el 8 de agosto de 2024, https://acortar.link/6BP7ab.

O'Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. London, Penguin Books, 2017.

Parlamento Europeo, resolución de 16 de febrero de 2017, con recomendaciones destinadas a la Comisión sobre normas de Derecho civil sobre robótica (2015/2103(INL). Último acceso el 6 de agosto de 2024, https://acortar.link/6xMt5p.

Pasquale, Frank. *The Black Box Society. The Secret Algoritms That Control Money and Information*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

Pigem, Jordi. *Àngels i robots. La interioritat humana en la societat hipertecnològica*. Barcelona: Viena Edicions, 2017.

Rodríguez, Pablo. *Inteligencia artifcial. Cómo cambiará el mundo (y tu vida)*. Barcelona: Deusto, 2018.

Russell, Stuart. *Human Compatible: AI and the Problem of Control*. London: Allen Lane, 2019.

RTVE. "Mi cole es rural", 2024. Último acceso el 13 de agosto de 2024, https://acortar.link/iFqw8O.

Tegmark, Max. *Life 3.0. Being human in the age of Artificial Intelligence*. London: Allen Lane, 2017.

Turkle, Sherry. *Alone Together. Why we expect more from Technology and less from each other*. New York: Basic Books, 2011.

UK Parliament, 16 April 2018, report by the House of Lords Select Committee on Artificial Intelligence, "AI in the UK: ready, willing and able?". Último acceso el 8 de agosto de 2024, https://acortar.link/KqJLoS.

UNESCO. *Recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial*. París: Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura, 2022. https://acortar.link/SPovgq.

Unión Europea. *Libro Blanco sobre Ética e IA*, 2020. https://acortar.link/GiSa6j.

Unión Europea. *La Ley de Inteligencia Artificial de la Unión Europea,* 2024. https://acortar.link/oIhV34.

Université de Montréal. "Montréal Declaration for a Responsible Development of Artificial Intelligence 2028". Último acceso el 9 de agosto de 2024, https://acortar.link/ObAprO.

Villas Olmeda, Mónica, y Javier Camacho Ibáñez. *Manual de ética aplicada en inteligencia artifcial*. Madrid: Anaya, 2022.

Weizebaum, Joseph. *Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation*. Hardmonsworth: Penguin Books, 1984.

Whitby, Blay. *Reflections on Artificial Intelligence: The legal, moral and ethical dimensions*. Bristol: Intellect Ltd, 1996.

Índice de contenidos

EDITORIAL: Caminos de transformación: Fe, Arte y Ética en tiempos de cambio 5

- Causas teológicas del nacimiento del arte románico *(Bernardino Lumbreras Artigas)* 7

- Evangelizar nuestra oración *(José Ignacio Blanco Berga)* 41

- La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino *(David Torrijos Castrillejo)* 55

- Catequético vs. Catequístico. Un análisis terminológico desde la edición española del Directorio para la Catequesis (2020) *(Pablo Vadillo Costa)* 89

- Ética y educación para un futuro humano en un mundo de Inteligencia Artificial *(Francisco José Génova Omedes)* 125

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 59 - 2024 / enero - junio

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón