

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ*
CAROLINA MONTERO ORPHANOPOULOS**

RECONOCIMIENTO DEL OTRO FRENTE AL ABUSO EN LA IGLESIA

Fecha de recepción: 04 de julio de 2023

Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2023

RESUMEN: Este artículo plantea la teoría del reconocimiento para adentrarse en el abuso en la Iglesia. Partiendo de Hegel, se desemboca en el desarrollo del par reconocimiento/desprecio de la filosofía neohegeliana de Axel Honneth. Desarrollando esta teoría como marco de referencia, se revisa el daño perpetrado a las víctimas y sobrevivientes de los abusos sexuales, de poder y de conciencia en la Iglesia católica. Además, como acercamiento a la resolución de la siempre arriesgada lucha por el reconocimiento hegeliana —más aún si se trata en la institución que quiere ser sacramento en el mundo de hoy— se plantean los *estados de paz* que propone Ricoeur. A través de las categorías del intercambio de dones, el perdón y la reparación, la fe cristiana pone como camino la liberación del pecado y el mal, sin pretender con ello ejercer presión sobre las respuestas que den las víctimas. La plenitud del perdón en la teología cristiana lo vemos en el don de sí que Jesús hace a la humanidad en la cruz, que llega a su plenitud en la resurrección. Este perdón se ofrece a toda persona, sea cual sea el mal que haya cometido, pero exige autenticidad en el reconocimiento de la culpa, arrepentimiento y reparación: la reconciliación aparece como horizonte donde el amor fundado en la libertad, la

* Universidad Pontificia Comillas: juliomm@comillas.edu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3108-4502>

** Universidad Católica Silva Henríquez: cmontero@ucsh.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4609-7974>



verdad y la justicia vence al mal. Buscamos poner en diálogo a autores señeros de la filosofía del reconocimiento con la teología cristiana, sin desdeñar el aporte de otras ciencias.

PALABRAS CLAVE: reconocimiento; abuso sexual; de conciencia y de poder; don; gratuidad; amor-justicia; perdón; reparación; reconciliación.

Recognition of the Other in the Face of Abuse in the Church

ABSTRACT: This article uses the theory of recognition to explore abuse in the Church. Starting from Hegel, it leads to the development of the recognition/contempt pair of Axel Honneth's neo-Hegelian philosophy. Developing this theory as a frame of reference, the harm perpetrated on victims and survivors of sexual abuse, abuse of power and abuse of conscience in the Catholic Church is reviewed. Furthermore, as an approach to the resolution of the always risky Hegelian struggle for recognition — even more so in the institution that wants to be a sacrament in today's world — the *states of peace* proposed by Ricoeur are considered. Through the categories of the exchange of gifts, forgiveness and reparation, Christian faith sets out the path of liberation from sin and evil, without claiming to exert pressure on the responses of the victims. The fullness of forgiveness in Christian theology can be seen in Jesus' gift of himself to humanity on the cross, which reaches its fullness in the resurrection. This forgiveness is offered to everyone, whatever the evil they have committed, but it requires authenticity in the recognition of guilt, repentance and reparation: reconciliation appears as a horizon where love founded on freedom, truth and justice overcomes evil. We seek to establish a dialogue between leading authors of the philosophy of recognition and Christian theology, without disregarding the contribution of other sciences.

KEY WORDS: recognition; sexual abuse; abuse of conscience and power; gift; gratuitousness; love-justice; forgiveness; reparation; reconciliation.

1. INTRODUCCIÓN

El tema del reconocimiento ha adquirido en las últimas décadas una importancia nueva en diversas disciplinas, tales como la filosofía, sociología, psicología y, de modo incipiente, también en la teología. En cuanto categoría ético-filosófica, se fundamenta en la intrínseca constitución social del ser humano, la radical importancia que tienen las relaciones en su supervivencia, y el carácter intersubjetivo inalienable que atraviesa su autoconcepto, su vida, sus actos y su desarrollo. Está en estrecha relación con la identidad y la dignidad de la persona, así como con la necesidad humana de que éstas sean reconocidas y afirmadas por otros

para poder ser asumidas por la persona misma. De Paul Ricoeur son las siguientes palabras para comenzar a definir el reconocimiento: «la respuesta del otro que hace significativos los sentimientos, las intenciones y las acciones del sí mismo. (...) Sólo puede provenir de otro al que nosotros, a la vez, hayamos reconocido como persona por derecho propio»¹. Implica a todo el ser humano, desde su mismísimo centro («corazón») a través de su inteligencia, su afectividad y su sensibilidad, pero de modo decisivo implica sus afectos, pues «a través de ellos se establece la primera conexión con la alteridad del otro y la modalidad afectiva continúa caracterizando todas las relaciones humanas hasta el final de la existencia»².

Encontramos en la filósofa canadiense Susan Brison un impulso claro para nuestro empeño de vincular el abuso y el reconocimiento. En efecto, su libro *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*³ explora cómo la violación y el abuso sexual pueden ser vistos como formas patentes de negación del reconocimiento y la autonomía de las víctimas. Sostiene, además, que el proceso de recuperación de la violencia sexual implica la búsqueda de un reconocimiento auténtico por parte de los demás, así como la recuperación del propio sentido de su capacidad para actuar dentro de las estructuras (*agency*) y, consiguientemente, de su dignidad personal puesta en acción y ejercicio. Así, se adentra en el modo en que la violencia, incluyendo el abuso sexual, puede afectar la identidad y la capacidad de las víctimas para vivir una vida auténtica y significativa.

En este contexto del abuso sexual, Brison sostiene que el reconocimiento puede ser negado a las víctimas de varias maneras. Primero, porque la víctima sea tratada por el abusador como un objeto para el placer sexual, lo que puede ser extremadamente dañino para su sentido de identidad y valor. Además, Brison tiene en cuenta la dimensión social del reconocimiento cuando sostiene que la falta de éste puede convertirse en un factor que contribuya a la dificultad de las víctimas para hablar sobre el abuso sexual sufrido. Las víctimas pueden sentir que no serán creídas

¹ Paul Ricoeur. *Caminos del Reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005, 24.

² Francesca Ceragioli. "Sobre la unidad de los dos mandamientos. Una lectura del amor a Dios y del amor al prójimo en términos de la teoría del reconocimiento". *Selecciones de teología* 56, n.º 223 (2017): 213-226, aquí 215.

³ Susan Brison. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2002.

o que su experiencia no será valorada por otros, lo que puede llevar a un sentimiento de aislamiento y a una consiguiente incapacidad para procesar la experiencia traumática. La filósofa también explora cómo el proceso de recuperación del abuso sexual es un proceso de «rehacerse» uno mismo, en el que la víctima debe reconstruir su sentido de identidad y valor a través de una interacción significativa con los demás⁴. La posibilidad de las víctimas para recibir un reconocimiento auténtico de los demás es fundamental para su posibilidad de recuperación, así como para activar su posibilidad para reconstruir su sentido de identidad.

En el proceso del reconocimiento en cualquier relación humana, se intenta establecer una conexión biopsíquica que integra los múltiples niveles de cada persona implicada en todas sus dimensiones, a saber: activa y pasiva, intrapsíquica e intersubjetiva, afectiva e intelectual, no verbal y verbal, consciente e inconsciente, voluntaria e involuntaria. Al producirse esta conexión a través de la afectividad y la corporeidad, se manifiesta la propia interioridad y se reconoce la interioridad del otro de una forma simbólica que faculta el acceso a la propia identidad y, al mismo tiempo, a la identidad del otro. Identidad y alteridad, por tanto, no sólo no se contraponen, sino que emergen juntas y se desarrollan sinérgicamente.

Siendo común en nuestro lenguaje cotidiano, el término «reconocimiento» ha sido objeto de variadas y solventes elaboraciones en la filosofía occidental moderna desde Hegel en adelante. Nuestro interés en el presente artículo se dirige principalmente a vincular dicha teoría fundada en el reconocimiento con la experiencia de quienes han sido víctimas de abusos dentro de la Iglesia. De este modo, el reconocimiento, la negación de éste y los caminos para su rehabilitación (por ejemplo, la propuesta ricoeuriana de los *estados de paz*, que más adelante presentaremos) serán aquí abordados de un modo contextualizado y concreto en la experiencia singular de las víctimas y en la responsabilidad moral y social de la Iglesia toda. En medio de la crisis de abusos que la atraviesa, la Iglesia va afinando su propia comprensión de este terrible drama y buscando modos eficaces de afrontarlo con verdad y justicia⁵, no puede renunciar en nombre de Cristo a la *discreta caritas* como expresión del Evangelio, comenzando por las víctimas. De hecho, al abuso sexual, el papa Francisco ha añadido los

⁴ Ibid., 89.

⁵ Hasta ahora creemos que no se han encontrado e implementado aún los medios y la eficacia que se necesitan.

abusos de conciencia y de poder⁶, y no los ha circunscrito sólo a los menores. Esta conciencia que se va afinando se plasma en la expresión «cultura de abuso y encubrimiento radicalmente incompatible con el Evangelio» ante la cual hay que responder con una cultura del cuidado y protección, que pide conversión personal, comunitaria y social⁷.

Este enfoque sistémico evidentemente no quita responsabilidad a los victimarios personales, ni resta un ápice de importancia al conocimiento de los mecanismos psicológicos que actúan para que los individuos puedan neutralizar o minimizar la gravedad de su inmoralidad, o a la detección eficaz de las relaciones interpersonales de manipulación con que tan frecuentemente se enmascara el abuso. Pero tiene en cuenta también la dimensión estructural en la que se halla el mal uso del poder y busca desvelar cómo éste se encuentra asentado en formas anómalas de entenderlo y ejercerlo en la Iglesia.

Podríamos sostener que los efectos y consecuencias del reconocimiento, dentro del proceso de la fe y la praxis cristiana, son salvíficos y humanizadores. En una Iglesia que se debate hoy entre el escándalo por los abusos sexuales, de poder y de conciencia, y descubre con estupor y vergüenza el pecado y la incoherencia de personas, comunidades e instituciones, el deseo fiel de tantas mujeres y tantos varones de continuar la misión de Jesucristo y comprometerse con su modo de vivir y su envío, es vía que lleva al reconocimiento y que abre caminos de esperanza. Elegir vivir reconociendo a la otra persona es un ejercicio de discernimiento y de mayor consciencia que invita a un nuevo estilo de vida más humana, vida que se responsabiliza por el prójimo.

2. TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO: SU ARRANQUE FILOSÓFICO

El primero en darle un tratamiento expresamente filosófico al tema del reconocimiento fue el joven Hegel, desde la filosofía política, en su *Fenomenología del Espíritu*. En dicha obra, publicada en 1807, Hegel

⁶ Quizás sería más preciso hablar de abuso de autoridad a abuso de poder, considerando que todo abuso —sexual, conciencia y autoridad— implica normalmente un mal uso del poder.

⁷ Dos documentos fundamentales en este sentido: Francisco. *Carta al Pueblo de Chile* (31-5-2018); *Carta al Pueblo de Dios* (20-8-2018).

examina el proceso de desarrollo de la autoconciencia y la formación del sujeto consciente de sí mismo. En la sección denominada “La certeza sensible: el esto y el significado”, Hegel introduce la noción de reconocimiento como un elemento clave en la formación de la autoconciencia. A través de la interacción con otros individuos, el sujeto se enfrenta a la necesidad de ser reconocido y reconocer a los demás como sujetos conscientes de sí mismos. Este proceso de reconocimiento mutuo es fundamental para la constitución de la identidad y la libertad individual.

Hegel propone, en su primera etapa partiendo de Fichte y de Schelling, entender el reconocimiento como el movimiento en el cual se supera la perspectiva del conocimiento «sujeto-objeto» y se desarrolla la relación «sujeto-sujeto», en la que se incluye también la negatividad. En efecto, dicho reconocimiento se aborda desde la lucha y el amor, núcleo de las relaciones naturales y formales que da origen a una triple esfera: familia, Estado, sociedad civil. Estos tres estadios son esenciales para el campo político, pero no solamente se circunscriben a éste; la intersubjetividad y el proceso de salir de sí y disponerse al encuentro con el otro, para conformar una sociedad, es también campo de la «eticidad» (*Sittlichkeit*). Ése es el mundo de la vida ética y del orden ético que evidentemente requiere prestar atención a la historia y al derecho.

La globalidad sistemática de su pensamiento y la profundidad de la reflexión hegeliana han dado el suelo teórico a los desarrollos posteriores. Hay dos puntos en la teoría del reconocimiento hegeliana que quisiéramos destacar por la relevancia que tiene en su pensamiento filosófico y, a la vez, por su valor para nuestro estudio. El primer elemento es recordar que su filosofía se entiende como dialéctica, resaltando así la noción de lucha por el reconocimiento en el nivel intersubjetivo⁸. El segundo punto tiene relación con la reciprocidad que requiere el reconocimiento como condición *sine qua non* para darse.

La paradoja subyacente al reconocimiento es que un sujeto sólo puede ser reconocido por quien él a su vez también reconoce. Forzar el reconocimiento no puede aniquilar al otro, porque entonces el primero tampoco obtendrá el reconocimiento deseado y buscado. El reconocimiento mutuo, por tanto, surge no tanto como relación espontánea, sino mediante una lucha en la que ambos han de medir cuidadosamente

⁸ Tomás Domingo Moratalla. “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad”. *Pensamiento* 62 (2006): 203-230, en p. 223.

sus actos: siendo el reconocimiento necesidad radical y universal, generalmente se da como resultado de una experiencia de esta lucha. Esta dimensión resalta la estrecha vinculación de la necesidad de reconocimiento con la identidad —personal y grupal— y la tensión que surge entre el imperativo de un reconocimiento universal de la dignidad humana y, a la vez, del reconocimiento social de la singularidad de cada persona o cultura⁹. Hegel enfatizó la dimensión agonística del reconocimiento, pero veremos que ese sentido de lucha no debe impedirnos poner de manifiesto el carácter de reciprocidad que conlleva el reconocimiento. Así tendremos que superar la propuesta del egregio filósofo de Stuttgart¹⁰.

3. AXEL HONNETH: RECONOCIMIENTO Y DESPRECIO

La teoría del reconocimiento del filósofo neohegeliano alemán Axel Honneth parte de una crítica a la teoría esbozada por Hegel en la que despliega (asume y supera) sus elementos esenciales: la configuración de la sociedad, a partir del proceso que vive cada persona mientras desarrolla sus relaciones fundamentales, desde la primera esfera hasta la tercera, en la que se constituye el Estado. Esta vía de intersubjetividad plantea la importancia del reconocimiento y evidencia su ausencia, a partir de la lucha y conflicto que desencadena, en último término, por lograr esta afirmación necesaria. En este camino, Honneth plantea los elementos centrales: un sistema de *eticidad* en el cual se evidencia el reconocimiento y la intersubjetividad que nos permite hablar del *yo*, del *tú* y del *otro* en términos de comunidad.

Los lazos éticos, que se desarrollan en dicha conexión, permiten a la persona ejercer su existencia individual en relación con el conjunto de individuos que conforma cierto grupo humano. Reconocimiento es entonces el complejo proceso mediante el cual cada ser humano se autoidentifica y se vincula con una comunidad de referencia; en ese proceso resalta el contenido interno y el campo sociojurídico en el que desemboca. Si bien la teoría de Honneth se dirige a comprender la complejidad de la política, creemos que también se puede aplicar a la comprensión

⁹ Cf. Charles Taylor. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 2001.

¹⁰ Cf. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*.

de los procesos que se dan en el campo religioso. Sobre todo, mediante la consideración y ampliación de la primera esfera como espacio existencial en el cual la persona desarrolla sus relaciones constitutivas y sus concepciones fundamentales, pero también en las otras donde imperan el derecho o la cultura, como más adelante mostraremos. En el que podríamos llamar «mundo religioso» son ciertamente fundamentales tanto las relaciones personales constitutivas, como aquéllas más esporádicas y periféricas, y este mundo genera todo un ámbito de leyes y normas del comportamiento, así como una cultura que incorpora los valores y contravalores. La consideración de las relaciones con las figuras parentales y otras figuras significativas, la normatividad que incluye relaciones de poder y conflicto, y la dimensión cultural ciertamente también forman parte del mundo que crean las representaciones religiosas, que no por ello se desligan ni prescinden de las matrices cultural, legal y moral del conjunto de la sociedad.

Honneth argumenta que el reconocimiento es un aspecto fundamental de la identidad humana, y que es necesario para la autorrealización y la integración social. En su obra *La lucha por el reconocimiento* sostiene que el desprecio, la falta de respeto y la humillación pueden ser formas de violencia simbólica que niegan la capacidad de una persona para ser reconocida como un sujeto válido y completo en una sociedad dada. Esta negación puede llevar a una falta de autoestima, un sentimiento de inferioridad y una sensación de vergüenza social. El desafío que enfrenta el filósofo de Essen, perteneciente a la llamada «tercera generación» de la Escuela de Frankfurt, es el de crear una teoría social que fundamente la lucha por el reconocimiento en motivos morales capaces de ofrecer una alternativa a la tríada hobbesiana de la rivalidad, la desconfianza y la gloria. Con este objetivo, desde una perspectiva intersubjetiva, articula las categorías de identidad, reconocimiento y desprecio. A su parecer, se pueden identificar en las dinámicas intersubjetivas del ser humano tres niveles de reconocimiento, con la posibilidad de correlativos niveles de no-reconocimiento, a los cuales da el nombre de «desprecio». Veamos a continuación cada uno de esos tres niveles¹¹.

¹¹ No es la primera vez que trabajamos este autor y su obra: Carolina Montero. *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago de Chile: Editorial Alberto Hurtado, 2012; Julio L. Martínez. *Reconocimiento e identidad como categorías fundamentales de la moral social. Materiales para construir*

3.1. EL RECONOCIMIENTO COMO AMOR VS. DESPRECIO A LA INTEGRIDAD FÍSICA

Como para Hegel, para Honneth el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco. Ahí está la relación afectiva e inmediata que demanda la presencia corporal del otro concreto, y que permite que ambos sujetos recíprocamente se confirmen en su naturaleza vulnerable y se reconozcan como entes de necesidad¹². El reconocimiento y la valoración de otros concretos se expresa corporal y emocionalmente por medio del contacto físico que satisface necesidades y restaura la confianza propia. Es sobre este sustrato básico donde las demás actitudes de autoestima pueden desarrollarse o recuperarse. Por la intimidad que conlleva este tipo de reconocimiento sólo puede darse en el ámbito de grupos primarios (familia, amigos, relaciones amorosas), pues requiere unas relaciones personalizadas y profundas que lo posibiliten. La dignidad de la persona así se hace tangible en gestos de amor humano, yendo más allá de las abstracciones de principios éticos o jurídicos¹³.

El correlato negativo al amor, su no-reconocimiento, es el desprecio de la integridad física. Éste se expresa en:

«Aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal. El fundamento de esto es que cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objetivo buscado, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico de tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura o en la violencia, lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebató sensible de la realidad»¹⁴.

la propuesta. En *Moral Cristiana como propuesta. Homenaje al Profesor Eduardo López Azpitarte*, editado por Francisco J. Alarcos, 153-192. Madrid: San Pablo, 2004.

¹² Cf. Axel Honneth. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997, 118.

¹³ Cf. Martínez, *Reconocimiento e identidad como categorías fundamentales de la moral*, 172.

¹⁴ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 161. Cf. Axel Honneth. "Integridad y Desprecio. Motivos básicos de una concepción moral desde la teoría del reconocimiento". *Isegoría* 5 (1992): 78-92, en p. 81.

Honneth pone como paradigma de este desprecio la violación o la tortura. La imagen es muy elocuente, pues ambas son expresiones de violencia que no sólo no respetan el límite corporal, sino que humillan y hacen sentir impotencia frente a la voluntad de otro. La consecuencia no es sólo la destrucción de la confianza en las relaciones con los demás, sino también la ruptura en la propia autoconcepción y percepción del propio valor, destruyendo la más elemental relación con uno mismo. Honneth menciona, además, como consecuencia, lo que llama «vergüenza social»:

«El maltrato físico de un sujeto representa ese tipo de menosprecio que lesiona la confianza, aprendida en el amor, en la capacidad de la coordinación autónoma del cuerpo; por ello, la consecuencia, acompañada de una especie de vergüenza social, es la pérdida de confianza en sí mismo y en el mundo que se extiende hasta las capas corporales del trato práctico con otros sujetos. Por consiguiente, lo que aquí se le arrebató a la persona por el menosprecio, es el evidente respeto a esa disposición autónoma sobre el propio cuerpo que, por su parte, sólo puede adquirirse por las experiencias de dedicación emocional en la socialización; la lograda integración de las cualidades de comportamiento corporales o anímicas, se quebrantan desde fuera y con ello se destruyen las formas elementales de autorreferencia práctica, la confianza en sí mismo»¹⁵.

3.2. EL RECONOCIMIENTO COMO DERECHO VS. DESPRECIO COMO PRIVACIÓN DE DERECHO

El segundo nivel que postula Honneth es el del reconocimiento jurídico, la relación entre un individuo y la sociedad en la que «el individuo aprende a comprenderse desde el punto de vista de las personas con las que se desarrolla como portador igual de derechos»¹⁶. Tal como el primer nivel otorga a la persona la confianza en su propio valor y le permite sentirse como ser digno de ser querido, este segundo nivel le proporciona respeto al autoconcebirse, desde el reflejo del marco jurídico, como sujeto moral responsable¹⁷ que es tratado con igualdad y equi-

¹⁵ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 162.

¹⁶ Honneth, "Integridad y Desprecio", 85.

¹⁷ Cf. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 147. Justo en la página anterior escribe: «(...) el sujeto adulto, por la experiencia del reconocimiento jurídico, conquista la posibilidad de concebir su obrar como una exteriorización, respetada por

dad. Esta forma de reconocimiento requiere que la persona comprenda también las obligaciones normativas que tiene con otros sujetos de derecho: ahí se incardina la responsabilidad social que engendra este tipo de reconocimiento¹⁸.

La forma de desprecio correspondiente al reconocimiento de derechos es, lógicamente, la privación de derechos, que dejan al sujeto estructuralmente excluido del marco jurídico de la sociedad. Dirá el filósofo neohegeliano natural de Essen, «lo específico en tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso»¹⁹. Este tipo de desprecio, a diferencia del primero, tiene una magnitud históricamente variable, pues no sólo cambia la persona en su conciencia de ser privada de derechos²⁰, sino que también varía en función de cuál sea el perímetro material de los derechos institucionalmente garantizados o negados²¹.

3.3. EL RECONOCIMIENTO COMO ESTIMA SOCIAL VS. DESPRECIO COMO DESVALORIZACIÓN SOCIAL

Este tercer tipo de reconocimiento es aquél que posibilita que un individuo o grupo fortalezca su autodefinición a partir de la valoración que percibe por parte de la sociedad hacia su historia personal, sus cualidades y características singulares²². Según Honneth la estima social, sostenida por Hegel, tiene diferencias específicas con el reconocimiento como derecho. El reconocimiento jurídico tiene una pretensión de

todos, de la propia autonomía. Que el respeto de sí para las relaciones de derecho son lo que era la confianza para las de amor, ya se esclarece por la consecuencia con que los derechos pueden concebirse como signos anónimos de un respeto social» (146).

¹⁸ Ibid., 133.

¹⁹ Ibid., 163.

²⁰ Por ejemplo, en la creciente conciencia del movimiento feminista anglosajón que lleva finalmente a la lucha por el derecho a votar.

²¹ Por ej., en la manera en que se ha ido desarrollando el derecho en el ámbito de la educación o salud.

²² Cf. Martínez, *Reconocimiento e identidad como categorías fundamentales de la moral social*, 173.

universal objetividad basada en el concepto de dignidad humana: toda persona tiene ciertos derechos, por el hecho de ser persona. El reconocimiento como valoración social no puede menos que aceptar su cultural subjetividad, toda vez que lo que una sociedad considera valioso varía considerablemente en su historia. Este estadio de reconocimiento exige, además, un horizonte axiológico intersubjetivamente compartido, lo que también hoy en día es más complejo a causa de la multiculturalidad de nuestras sociedades modernas, tan intensa debido a la interdependencia asociada a la globalización y los enormes flujos de migrantes que hay en nuestro mundo.

El correlato negativo a este reconocimiento es un desprecio que afecta al *valor social* de los individuos y de los grupos. Un individuo o grupo que experimenta rechazo, degradación o desvalorización social hacia aquellas características personales que considera definitorias de su identidad, no sólo verá comprometida su pertenencia a la sociedad, sino que puede, en casos extremos, ser conducidos a su aniquilación social. Como hemos dicho, este tipo de desprecio puede afectar la valoración de personas o de grupos sociales completos. En estos casos, sólo quedan abiertos los reconocimientos intragrupales, el reconocimiento mutuo por parte de individuos que comparten la misma situación de marginalidad, es decir, un reconocimiento dentro del propio grupo que es marginado dentro de una sociedad compuesta de diversos grupos culturales²³.

«Lo que aquí se le arrebató a la persona en reconocimiento por el menosprecio es la aquiescencia social a una forma de autorrealización que él debe encontrar difícilmente con la ayuda del aliento y las solidaridades de grupo. Tales tipos de infravaloración cultural de un sujeto puede referirlos así, en tanto que persona singular, en la medida en que los modelos de valorización social enraizados institucional e históricamente se han individualizado y, por consiguiente, se refieren a las capacidades individuales en lugar de a las cualidades colectivas; por eso, esta experiencia de menosprecio, como la desposesión de derechos, está sujeta a un proceso de cambios históricos»²⁴.

La tesis de Honneth es que, por la fuerza de la negatividad de los sentimientos que acompañan la experiencia de la humillación personal o grupal y del desprecio social, se puede dar paso a la lucha por el

²³ Ibid., 173.

²⁴ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 164.

reconocimiento. La vergüenza, en este caso, tiene potencial de ser no sólo una emoción destructiva de la identidad y la autoestima, sino catalizadora de lucha por la transformación social que posibilitaría el reconocimiento del que el individuo juzga se le ha privado injustamente²⁵.

Es en este nivel donde el filósofo neohegeliano postula la *solidaridad* como consecuencia ética. Una sociedad que fomenta el desarrollo de sus miembros tiene que poder proporcionarles el reconocimiento de su valor para el conjunto de la comunidad. Éste es, quizás, el tipo de reconocimiento más difícil de precisar dentro del marco ético, porque las relaciones e interacciones sociales que lo configuran son más difusas y de catalogación más difícil que en el primer tipo —relaciones cara a cara— o el segundo, en el que manda la formalidad jurídico-normativa del derecho. La pregunta que nos permite pulsar la dificultad entrañada en este nivel es la de si puede ser exigible la estima social. Según algunos autores, correspondería más bien a una ética supererogatoria y, por tanto, no exigible. Honneth, sin embargo, no sólo afirma que es una forma de reconocimiento debido y exigible a la sociedad, sino que el potencial de estas «tres formas nuevas de relaciones sociales (...) preparan el camino para el nuevo orden moral de la sociedad capitalista»²⁶.

4. NO-RECONOCIMIENTO (DESPRECIO) Y ABUSOS ECLESIALES

Según lo anunciado, queremos ahora aplicar el marco interpretativo de los tres niveles del reconocimiento que Honneth aporta a la cuestión del abuso en la Iglesia, con la confianza de que esa aplicación resulte de interés y utilidad en el empeño por profundizar filosófica y teológicamente en la temática.

4.1. LA UTILIDAD DEL ESQUEMA HONNETHIANO PARA NUESTROS PROPÓSITOS

Los abusos sexuales, de conciencia y de poder perpetrados en la Iglesia católica han sido y son motivo de sufrimiento inconmensurable y experiencia de traición profunda para miles de personas en todo el mundo,

²⁵ Ibid., 168-169.

²⁶ Nancy Fraser y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata, 2006, 114.

no exenta del sentimiento de vergüenza, de desolación y escándalo más o menos intensos. También han sido y son ocasión de la mayor crisis eclesial acaso desde la Reforma protestante, y causa de deslegitimación de la fe cristiana en la sociedad civil por el descrédito del mensajero y el consiguiente daño al anuncio de la buena noticia del Evangelio. Mucho se ha escrito, explorado científicamente y articulado en los últimos treinta años con el fin de comprender, reaccionar y prevenir el abuso eclesial, pero aún se tendrá que escribir mucho más porque el execrable fenómeno no deja de poner sobre la mesa nuevas perspectivas y situaciones; y hay abordajes, como los de la teología, que ciertamente aún han tratado muy poco sobre la temática. No cabe duda de que ya existen abundantes antecedentes fundados que dan cuenta de las particularidades que poseen los abusos sexuales cometidos en contextos de Iglesia.

En el contexto del abuso sexual infantil en la Iglesia católica, es posible ver cómo el desprecio y la falta de reconocimiento pueden jugar un papel importante en la perpetuación de la violencia. Como señala Marie Keenan en su extraordinaria obra *Child Sexual Abuse and the Catholic Church: Gender, Power, and Organizational Culture*²⁷, la cultura de la Iglesia católica ha promovido una jerarquía de poder en la que los sacerdotes son considerados infalibles y están protegidos de la crítica. Esta cultura ha llevado a una falta de rendición de cuentas y a la protección de los perpetradores en lugar de las víctimas.

Según Contreras, Maffioletti y Pereda²⁸, por ejemplo, para el caso de abusos sexuales a menores perpetrados en contextos eclesiales en Chile, el 71,4% de los sobrevivientes considera que sus creencias religiosas fueron utilizadas por el victimario para materializar dichos abusos. De esta forma, los abusos cometidos cuentan con el soporte que brinda el cuerpo de creencias y que se expresa en frases que encubren los hechos tales como: «Dios así lo quiere»; «Esto es una prueba de fidelidad que tienes a Dios», entre muchas otras de similar tenor que podríamos aducir. De este modo, lo religioso se transforma en un dispositivo que permite o facilita la vulneración física y psicológica de los sujetos. Es a la vulneración de la

²⁷ Marie Keenan. *Child Sexual Abuse and the Catholic Church. Gender, Power and Organizational Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

²⁸ Lorena Contreras, Francisco Maffioletti y Noemí Pereda. "Abuso sexual eclesial por miembros de la Iglesia católica en Chile". En *Abusos sexuales en la Iglesia Católica: Análisis del problema y de la respuesta jurídica e institucional*, coordinado por Josep M. Tamarit, 199-223. Pamplona: Thomson Reuters, 2021.

dignidad e integridad personal en este contexto específico a la que queremos aplicar la teoría neohegeliana de no reconocimiento y desprecio.

La propuesta que planteamos es que los abusos eclesiales, ya sean sexuales, de poder o de conciencia, son vulneración a la integridad de la persona en las tres esferas que propone Honneth, a saber: amor, derecho y solidaridad. A continuación desarrollaremos algunos aspectos de cómo afecta en cada esfera el abuso perpetrado por miembros de la Iglesia, para luego esbozar ciertos elementos estructurales de este no-reconocimiento; conscientes de que el abuso de quienes están en situación de mayor vulnerabilidad abarca siempre una realidad compleja y poliédrica, pues la amplitud, el alcance de las vulnerabilidades objetivas, el de las experimentadas subjetivamente y la variedad de abusos que son posibles complican el reconocimiento y la prevención de dicha explotación²⁹.

4.2. EL DESPRECIO A LA INTEGRIDAD FÍSICA

En relación con la primera esfera de no reconocimiento honnethiana, la del desprecio a la integridad física, las relaciones con el abuso eclesial son evidentes. Refiere directamente a la violación de los derechos y la dignidad de una persona a nivel personal, en su corporalidad, afectos o emociones. En el contexto de las víctimas de abuso eclesial, esto puede manifestarse en forma de desprecio a su integridad física, tomando la forma de abuso físico/sexual por parte de miembros de la jerarquía religiosa o de otros individuos en posiciones de poder dentro de la comunidad. En esta categoría se pueden incluir agresiones físicas directas que violan la integridad física y causan un daño significativo al bienestar y autoconcepto de los abusados. Pero también pueden entrar bajo esta rúbrica las agresiones emocionales y psicológicas que incluyen menosprecio, humillación, manipulación emocional, aislamiento o coerción psicológica, sabiendo que así no agotamos la lista de posibles acciones. Estas formas de desprecio causan un grave daño a la integridad de las víctimas, pues la persona es tratada de manera denigrante y se viola su dignidad personal.

²⁹ Cf. Carolina Montero. "Vulnerabilidad humana y el uso del término adultos vulnerables ante los abusos eclesiales a mayores de edad". *Teología y Vida* 63, n.º 3 (2022): 345-366, en p. 347.

El reconocimiento del daño perpetrado activamente por parte de la Iglesia y pasivamente de la sociedad, en general, aparece como condición esencial para la recuperación de las víctimas y para la prevención futura de tales abusos. Además, el proceso de duelo y la capacidad de recibir un reconocimiento auténtico de los demás se convierten en palancas fundamentales para la efectiva recuperación de las víctimas de la violencia. La sociedad debe estar dispuesta a escuchar y a reconocer el dolor de las víctimas para que puedan comenzar el proceso de recuperación. Sin un reconocimiento auténtico, las víctimas pueden sentirse atrapadas en un ciclo de dolor y aislamiento que puede ser difícil de superar.

4.3. EL DESPRECIO COMO PRIVACIÓN DE DERECHOS DE LAS VÍCTIMAS

La esfera del desprecio legal se refiere a la situación en la que una persona es tratada como legalmente inferior o sin igualdad de derechos. En el contexto de las víctimas de abuso dentro de los ámbitos eclesiales, esto podría manifestarse como falta de protección legal, en situaciones en las que sus derechos no son adecuadamente reconocidos ni protegidos. La falta de protección puede tener causas diversas: la falta de leyes claras, los desarrollos canónicos insuficientes, la no consideración de los elementos imprescindibles para cuidar y poner en el centro a las víctimas o, en ocasiones, la aplicación inadecuada de las leyes existentes en relación con el abuso dentro de las instituciones religiosas. Como resultado, las víctimas pueden experimentar una sensación de desprecio y falta de reconocimiento en la esfera jurídica. Pero también pueden ser agredidas por la impunidad de los agresores, cuando, por ejemplo, en casos de abuso eclesial, los agresores eludan la responsabilidad legal o logren enfrentar consecuencias mínimas por sus acciones³⁰.

Esto puede generar un sentimiento de desprecio hacia las víctimas, que podrían percibir que el sistema jurídico no las apoya ni les brinda la justicia adecuada. El desprecio legal se puede observar también en la falta de responsabilidad y rendición de cuentas por parte de la Iglesia. Diversos autores destacan cómo la Iglesia ha evitado asumir la responsabilidad por

³⁰ Desde luego, también se pueden dar situaciones opuestas en las que los agresores sean privados de las garantías procesales justas y «arrollados» ante este tipo de delitos.

el abuso sexual infantil y ha utilizado su poder e influencia para evitar las consecuencias legales. En caso de que tal elusión de la responsabilidad se produjese, ciertamente crecería la sensación de impunidad. Estaríamos en un escenario de culpabilidad moral gravísima, al faltar las condiciones de rectitud, certeza y verdad en el modo de proceder, y lo resultante sería la perpetuación del problema. Afortunadamente, esta situación cada vez es más improbable que se produzca, al menos en una parte de la Iglesia; pero no debemos perder de vista que la Iglesia está extendida por todos los lugares de la tierra y en la materia que tratamos no podemos afirmar que la conciencia del abuso haya llegado de modo suficiente a todas las regiones.

En este punto es pertinente traer a colación al filósofo irlandés Richard Kearney, que ha desarrollado una teoría ética y política basada en la idea del reconocimiento. En el contexto del abuso sexual infantil en la Iglesia católica, Kearney ha argumentado que la falta de reconocimiento de la experiencia de las víctimas por parte de la institución es una forma de violencia simbólica que perpetúa su sufrimiento y les niega su dignidad y derechos. En su libro *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*³¹, Kearney señala que la Iglesia ha fallado en reconocer la experiencia de las víctimas de abuso sexual infantil y ha perpetuado una cultura de silencio y encubrimiento que ha permitido que los abusos continúen. Hablar de violencia simbólica no es hablar de algo irreal o virtual, sino de una violencia que se da en la falta de reconocimiento de la experiencia de las víctimas, porque el símbolo es «mediación de reconocimiento mutuo»³² y cuando falta el daño infligido se vuelve más fuerte, porque no sólo se acumula sobre el daño del abuso directo sino que lo hace especialmente denso y hondo como un pozo oscuro: la víctima no sólo ha recibido abuso físico, moral o psicológico, sino que ahora es ignorada, preterida, silenciada y, en definitiva, negada por parte de aquellos que tenían que ser sus defensores en la Iglesia. Ante estas formas de violencia simbólica, Kearney aboga por una ética del testimonio que permita a las víctimas contar su historia y ser escuchadas, para evitar la violencia a que las somete la falta de reconocimiento. Otros estudios de este monográfico entran sin duda en esta fundamental materia.

³¹ Richard Kearney. *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. London: Routledge, 2002.

³² Martínez, *Reconocimiento e identidad como categorías fundamentales de la moral social*, 180-181.

4.4. EL DESPRECIO SOCIAL HACIA LAS VÍCTIMAS

Finalmente, nos queda decir algo sobre el no reconocimiento en la esfera social que ocurre cuando una persona o grupo es estigmatizado, excluido o marginado. El desprecio como degradación social se forja en la falta de respeto a la dignidad de un individuo o grupo social. En el contexto del abuso sexual o de conciencia en la Iglesia, esto se descubre en la forma en que en la Iglesia se ha tratado a las víctimas, minimizando su sufrimiento y, de algún modo, justificando las acciones de los abusadores; cuando menos, no sabiendo reconocer la gravedad de la situación y la absoluta necesidad de tomar medidas efectivas para prevenir futuros abusos. Esta falta de respeto por la dignidad de las víctimas y su sufrimiento, aunque en muchos casos no haya sido llevada a cabo con una maleficencia intencional, ha resultado *de facto* una forma de desprecio hacia ellos. Las dos cartas del papa Francisco escritas el año 2018, tras hacerse consciente de cómo había llevado la jerarquía de Chile la cuestión de los abusos le llevó a él, y nos tiene que llevar a toda la comunidad católica, a darse cuenta de cómo el abuso se puede acabar colando por las junturas de la cultura de las comunidades e instituciones eclesíásticas. Así nos situaríamos en el tercer nivel del no reconocimiento tal como lo tematiza Honneth, el que toma la forma de cultura de abuso desde el mal uso del poder frente a una cultura del cuidado y la protección.

En el caso del abuso eclesial, las víctimas enfrentan el desprecio social cuando falta el apoyo de la comunidad religiosa, cuando se alza frente a su situación la incredulidad de otros miembros de la congregación religiosa a la que pertenece el perpetrador, o se ven sometidas al ostracismo por parte de sus propias comunidades eclesiales. Este desprecio social puede contribuir a un mayor aislamiento y así dañar aún más a los ya heridos, poniendo enormes dificultades para ponerse en camino de recuperación. La falta de reconocimiento de las experiencias de las víctimas puede ser vista como una forma de «epistemicidio» o «injusticia epistémica», tal como lo nombra Miranda Fricker en su obra *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*³³. La injusticia epistémica, según esta autora, se refiere a la injusticia que surge en las interacciones

³³ Miranda Fricker. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

sociales debido a la falta de reconocimiento y valoración de las capacidades epistémicas de ciertos individuos o grupos. Esta forma de injusticia ocurre cuando las personas son ninguneadas o preteridas en sus credenciales y credibilidad, así como en sus capacidades de conocer y ser conocidos. Fricker sostiene que la desigualdad epistémica surge cuando se impide a un grupo entenderse a sí mismo y su mundo en términos que son significativos para ellos, debido a la falta de credibilidad que se les otorga. En el contexto del abuso sexual infantil en la Iglesia católica, se puede ver cómo las experiencias de las víctimas han sido descartadas o ignoradas por aquéllos que ostentan el poder o la responsabilidad de ejercer la autoridad, lo que ha llevado a la perpetuación del abuso y la falta de rendición de cuentas.

En el caso de las víctimas de abuso eclesial, la teoría de Fricker muestra cómo la experiencia de desprecio social que padece la persona abusada es una forma de injusticia epistémica. El desprecio social hacia las víctimas de abuso eclesial implica una falta de reconocimiento y valoración de su capacidad epistémica para conocer y relatar su propia experiencia. Las víctimas a menudo enfrentan desafíos para ser creídas y reconocidas en sus testimonios y en sus relatos de los abusos que han sufrido. Pueden ser desacreditadas, minimizadas o ignoradas por los miembros de la comunidad eclesial a la que pertenecen, por los mismos líderes eclesiásticos o incluso por la sociedad en general. Se les niega la credibilidad y se les atribuye menos conocimiento y autoridad que a otros actores en la comunidad religiosa. Esto puede manifestarse en el cuestionamiento de su sinceridad, e incluso en culpabilizar a las víctimas al hacerles culpables de su propio sufrimiento. Desde luego, no podemos descartar que en alguna ocasión el relato no sea fiel a la verdad de los hechos, o que se produzcan distorsiones respecto de lo acontecido, pero en ningún caso asiste el derecho y la legitimidad moral de no fomentar una cultura de escucha activa, de sembrar una desconfianza general sobre la veracidad de los relatos y las experiencias de las víctimas, y a no proporcionar espacios seguros para que se expresen. Sólo cabe moralmente promover prácticas que favorezcan la igualdad epistémica —como expresión de la justicia epistémica— de reconocer la validez y la interlocución válida de todos los miembros de la comunidad, independientemente de su estatus o posición, en particular de aquéllos que intencionalmente fueron maltratados o dejados de lado para evitar problemas por parte de gente con mayor poder. Ese modo de proceder

reclama una opción preferencial por los vulnerados, que bien puede englobarse en la expresión específica «opción preferencial por los pobres», de entraña cristológica.

Los abusos sexuales y no sexuales, de poder y de conciencia ciertamente quebrantan la integridad física del otro, pero también su integridad biográfica, psíquica y golpean su cosmovisión, valores y creencias, de modo que a través de ese tipo de situaciones se exagera la vulnerabilidad inherente a todo ser humano. Si bien la vulnerabilidad es propia de la condición humana, las circunstancias que implican el abuso la hacen especialmente fuerte en las personas que la sufren. Esta vulneración sucede, desde luego, de una manera cruel y espantosa cuando se ejerce con personas con capacidad de consentimiento disminuida. Pero alcanza a todos aquellos que, en su vulnerabilidad, apertura y permeabilidad, han confiado y creído en otro que se ha aprovechado de la relación. No es difícil captar el daño particularmente intenso que se puede infligir dentro de contextos de relación que poseen en sus raíces un sentido teologal e implican valores trascendentes.

Ciertamente, nuestra Iglesia se compone de personas frágiles y la vulnerabilidad es condición común con la que tenemos que contar. Pero de esta afirmación nunca se deberá inferir como hecho de la realidad que los abusos ocurran por la finitud y la culpabilidad, o que ponga las condiciones para minimizar o relativizar la gravedad del abuso. En los casos del abuso dentro de los ámbitos eclesiales, aunque también atañe a otras instituciones, el daño generalmente se produce desde dentro de relaciones que, por su naturaleza, se supone que tendrían que ser hospitalarias, amables y que acompañan la vida y la fe de quienes han depositado su confianza en aquéllos a quienes reconocen autoridad, en el sentido del peso fuerte de la *auctoritas*. Al respecto, queremos traer a colación una reflexión de la profesora Varona³⁴, en la que alerta sobre cómo el «sentimiento de omnipotencia» tiene carga potencial para constituirse en un dispositivo de excepcionalidad a través del cual las normas morales y leyes bajo las cuales se rige la sociedad no son aplicables para el caso de los religiosos/as abusadores. Dicho imaginario social actúa de manera dual, pues, por una parte, fortalecería la representación de superioridad

³⁴ Gema Varona. “Testimonios de víctimas de abusos sexuales en la Iglesia católica española: Hermenéutica de los factores organizacionales victimógenos”. En *Abusos sexuales en la Iglesia católica*, 107-173.

de los «religiosos/as», lo que les permitiría abusar de esta posición; y, por otra, se podría articular como una respuesta defensiva de la sociedad para negar la comisión de los delitos perpetrados y dar paso a lo que ella denomina «un entumecimiento cultural que permite que los demás acepten esa omnipotencia y ese incumplimiento selectivo de las normas»³⁵.

En cuanto a las condicionantes estructurales, no es demasiado arriesgado pensar que la forma de concebir el poder y ejercerlo en instituciones con un carácter jerárquico claro y marcado puede resultar problemática en relación al problema que tratamos. De hecho, la concentración del poder puede detonar conductas autoritarias, abusos de todo tipo, pactos de silencio o encubrimiento, por citar alguna de las formas más claras en las que puede degenerar el mal uso del poder. En este momento eclesial, además de los ya esbozados, encontramos dos elementos problemáticos específicos en términos de no-reconocimiento al tomar en consideración la relación con la autoridad y el poder. Se trata de una comprensión de Iglesia, presente en el imaginario del común de la mayoría de los católicos, que asocia la pertenencia eclesial a quienes tienen un rol o una responsabilidad dentro de la misma; así, quienes tienen de verdad capacidad operativa y se ven como plenamente pertenecientes a la Iglesia son los miembros del clero, los miembros de la vida religiosa y los catequistas o ministros, mientras que el conjunto de los fieles aparece como una masa de «espectadores» cuya pertenencia es muy tenue. Por otra parte, esta vinculación se entiende solamente en momentos formales u oficiales; es decir, el católico se considera practicante solamente en función de su participación en las celebraciones festivas y los ritos litúrgicos. Este sentimiento de superioridad de unos sobre otros, y las implicaciones que tiene en las relaciones que se establecen al interior de la comunidad, emergen como factores de análisis relevantes en nuestro tema, ya que dicho sentido de privilegio y poder se vincula con la construcción social del «elegido o elevado»³⁶; es decir, aquél que no puede ser juzgado como el resto de la sociedad porque está por encima de ella y no tiene que rendirle cuentas.

³⁵ Ibid., 131.

³⁶ Geoffrey Robinson. “Responsabilidad del poder eclesiástico ante los abusos de pederastia”. En *Clamor contra el gueto. Textos sobre la crisis de la Iglesia*, editado por Joaquín Perea, José Ignacio González Faus, Andrés Torres Queiruga y Javier Vitoria, 184-191. Madrid: Trotta, 2012.

Este modo de actuar y proceder se encuentra ampliamente documentado en los casos de abusos eclesiales investigados en Chile, siendo el del influyente y muy poderoso Fernando Karadima un ejemplo donde no sólo encontramos abundancia de vulneración física y psicológica de las víctimas, sino también desacreditación ante la sociedad, junto a la promoción de actitudes de indiferencia social³⁷ o de acciones tendentes al encubrimiento y utilización de redes de influencias en círculos de poder (políticos, económicos y jurídicos) para conjugar cualquier situación amenazante, etc. Todo ello hasta que la verdad emergió con tal fuerza que fue imposible frenarla.

Hay autores que denominan lo señalado como «corrupción sistemática» o «corrupción sistémica», pues contiene los elementos esenciales del patrón que permite hablar de una cultura institucional³⁸. Por su parte, Marie Keenan, en su anteriormente citada obra de 2012, ya había señalado que la «génesis de dicha corrupción sistemática es la estructura estrictamente jerárquica de la Iglesia misma, donde los poderes (simbólicos y fácticos) residen en individuos y no en colectivos»³⁹. El resultado de la corrupción sistémica y del secretismo que la envuelve es una mayor invisibilización de la magnitud y la gravedad de los delitos cometidos, generando desinformación en las comunidades eclesiales y en la sociedad civil en general. Esto da cuenta de una negligencia en las autoridades de la Iglesia a la hora de diagnosticar y abordar los elementos o factores condicionantes que favorecen o propician los diferentes tipos de abuso (conciencia, poder o sexuales)⁴⁰. De igual forma, la falta de información a las comunidades restringe o impide el control de éstas sobre

³⁷ La indiferencia social ante los hechos traumáticos y sus víctimas pueden ser fruto de la ignorancia o de la negación sistemática (perversa) como fruto de decisiones políticas. Se puede negar el hecho en sí, y eso genera frustración a todos los niveles, partiendo por el cognitivo pues se suplanta la experiencia padecida con otra. El temor principal no es el esclarecimiento de los hechos —la verdad—, sino la suplantación de éstos. Cf. Judith Herman. *Trauma y recuperación. Cómo superar las consecuencias de la violencia*. Madrid: Espasa, 2004, 211-299.

³⁸ Gerald A. Arbuckle. *Abuse and Coverup. Refounding the Catholic Church in Trauma*. New York: Orbis Books, 2019.

³⁹ Marie Keenan, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church*, 34.

⁴⁰ Evidentemente aquí estamos centrándonos en los abusos dentro de la Iglesia, pero no ignoramos que la realidad de los abusos no se queda dentro ella; que en diversos ámbitos de la sociedad existe, y según dicen las estadísticas en números mayores, aunque de momento no se afronta su desvelamiento. Aun así, no quita un

los sacerdotes y otras personas que puedan ostentar posición de cierto privilegio. De ahí, que numerosas veces se hable de la creación de una «cultura de abusos»⁴¹ en el interior de la Iglesia, cerrada frente cualquier control externo o carente de supervisión externa alguna. Afortunadamente, las cosas van cambiando también a este respecto; pero queda mucho por hacer, y cuando se haga habrá que mantener la vigilancia de modo permanente.

5. MANIPULACIÓN DE CONCIENCIA Y MAL USO DEL PODER: ENTRE LO INDIVIDUAL Y LO ESTRUCTURAL

Poner delante esta perspectiva de la «cultura de abusos» dentro de la Iglesia, como ha hecho el papa Francisco convocando a todos los católicos a favorecer su eliminación desde sus distintas responsabilidades y funciones eclesiales, resuena como un gran aldabonazo para que la teología moral se disponga a aportar lo mejor de sí misma, sin perder de vista que el centro hay que ponerlo en las víctimas y buscando el diálogo con otras perspectivas científicas. *Veritatis Gaudium*⁴² ha pedido, con sus cuatro grandes llamadas para la renovación y revitalización de la contribución de la teología a una Iglesia misionera en salida, siguiendo las enseñanzas del Vaticano II y la experiencia de las últimas décadas, a la escucha del Espíritu Santo y de las necesidades más profundas y los interrogantes más agudos de la familia humana: 1) el criterio primordial y permanente es el de la contemplación y la introducción espiritual, intelectual y existencial en el corazón del kerigma; es decir, de la siempre nueva y fascinante noticia del Evangelio de Jesús. 2) El diálogo a todos los niveles no como mera actitud táctica, sino como exigencia intrínseca para experimentar en comunidad la alegría de la verdad y profundizar en su significado e implicaciones prácticas. 3) La inter y transdisciplinariedad ejercida con sabiduría y creatividad a la luz de la Revelación. 4) La urgente necesidad de «trabajar en red» entre las diferentes instituciones y personas que cultivan la teología moral en todas las partes del mundo.

ápice a la responsabilidad de la Iglesia ante los abusos que se han dado en sus obras y comunidades.

⁴¹ Francisco. *Carta al pueblo de Dios* (20 de agosto de 2018).

⁴² Francisco. Constitución apostólica *Veritatis gaudium* (8-12-2017), n. 4.

En este trabajo tenemos muy presentes estos criterios, para hacernos cargo del gran drama de los abusos en la Iglesia, sabiendo que no sólo le afecta a ella, y contribuir humildemente a practicar el diálogo inter-trans-disciplinar desde la teología moral. Siendo fieles a lo que conocemos dentro del campo teológico no podemos decir que desde él se haya aportado mucho al empeño de profundizar en la materia del abuso, más bien nos atrevemos a decir que la contribución de este ámbito es claramente insuficiente, sin ignorar ni despreciar, por supuesto, algunos trabajos interesantes que hay. A la vez, poca duda nos cabe sobre el enorme potencial de reflexión teológica —también en el campo de la teología moral— que queda por hacer, así como sobre el deber de intentarlo.

Una de las razones que favorecen este escaso empeño reside sin duda en que la clarificación del abuso en la Iglesia, y su triple categorización de sexual, de conciencia y de poder es reciente. Sin embargo, no se puede hablar de novedad en lo referente a la necesidad de reflexionar sobre la manipulación ética o manipulación de la conciencia moral, que actúa sobre el mundo moral de la persona, tanto en su dimensión objetiva (los valores) como subjetiva (la toma de conciencia), a través de acciones que se revisten de aparente moralidad y que buscan anular la capacidad crítica de la conciencia manipulada para lograr que funcione según los intereses del manipulador. Hablamos de una conciencia manipulada «cuando en ella se ha cambiado la funcionalidad propiamente ética por la función “ideologizada” y la función de “servicio al poder”»⁴³. Poner a los otros al servicio del poder pervierte el sentido mismo del poder como servicio para el bien de todos, y deviene en un servirse del poder, que va más allá de la manipulación ideologizante, pues introduce el poder como garantía y signo de moralidad. Es decir, se utiliza la fuente «sagrada» de la autoridad que actúa como base del poder eclesial para darle marcha-mo de moral a lo que puede ser una burda manipulación.

Rahner es uno de los que hace tiempo diagnosticó que el fondo del problema del abuso de poder en la vida de la Iglesia radica en una falsa comprensión de la autoridad y en una sobreestimación/manipulación de lo sagrado, aparentemente operada con argumentos teológicos (los cuales entrarían en el tipo de argumentos «bajo capa de bien», diríamos siguiendo las tentaciones de Segunda Semana en los ejercicios espirituales

⁴³ Marciano Vidal. *Discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana*. Madrid: Cristiandad, 1980, 114.

ignacianos), y que pasa a convertirse en un auténtico problema de praxis eclesial cuando esos términos se vinculan de una manera equivocada. Esa vinculación errada puede incluso darse con el propósito sincero de buscar y hacer el bien, pero también se puede utilizar para la consecución y satisfacción de intereses espurios:

«(...) La impresión contraria (es decir, la impresión de que los sujetos de la autoridad tienen un rango especial que los sitúa por encima de los demás) parece deberse a que, en las sociedades realmente existentes, los sujetos de la autoridad tienen de hecho —como presupuesto o consecuencia de su autoridad en cuanto tal— una posición de poder con la que imponen un respeto especial. Pero tal poder, que llega hasta la auténtica violencia física, no se identifica con la autoridad»⁴⁴.

La conexión de la manipulación de la conciencia con el poder evidentemente puede ejercerse por parte de sujetos singularizados que someten a otros a su control. Pero, más generalmente, aunque se originan en actuaciones de individuos adquieren carácter estructural, que confiere más eficacia y sostenibilidad a la fuerza manipuladora. Será difícil encontrar situaciones de abuso en donde lo estructural no sea relevante. Para captar el significado de lo señalado, nos ayuda recordar la definición que da sobre el particular la *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, el documento eclesial que preparó la incorporación del término «estructuras de pecado» en la Doctrina Social de la Iglesia, concretamente en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS 36⁴⁵) de Juan Pablo II, en 1987. La *Instrucción* elabora con mayor precisión que la propia encíclica lo que se quiere poner sobre el tapete al incorporar la noción «estructuras de pecado»:

«Las estructuras son las instituciones y las prácticas que la gente se encuentra ya existiendo o que crea, en el nivel nacional e internacional, y que orientan u organizan la vida económica, social y política. Siendo necesarias en sí mismas, a menudo tienden a fijarse y fosilizarse como mecanismos relativamente independientes de la voluntad humana, y por ello paralizando o distorsionando el desarrollo social y causando injusticias. Sin embargo, siempre dependen de las responsabilidades

⁴⁴ Karl Rahner et al. *Fe cristiana y sociedad. Soberanía, poder, violencia, revolución y resistencia*. Madrid: SM, 1987, 36.

⁴⁵ «La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del *bien común* universal y de la exigencia de favorecerlo» (SRS, 36).

del hombre, que las puede alterar y no de un supuesto determinismo de la historia»⁴⁶.

Vemos cuatro notas, más o menos explícitas, en esa noción de estructura que merecen destacarse⁴⁷:

- 1) Se identifican las estructuras con las instituciones (en tanto que, asociadas a la estabilidad y la regularidad, y normalmente también entendidas como sedes de poder) y con las prácticas sociales⁴⁸, pero no se entra en mayores precisiones. Nosotros sí que creemos pertinente hacer alguna precisión al respecto, teniendo en cuenta la certera llamada de MacIntyre a no confundir prácticas e instituciones⁴⁹, porque son diferentes, aunque estén íntimamente conectadas. Las instituciones sostienen las prácticas en su orientación a los bienes internos, y están típica y necesariamente comprometidas con lo que llama bienes externos, en tanto que se estructuran en términos de jerarquía y poder y distribuyen fama, dinero, poder y jerarquía, que entran dentro de la categoría de bienes externos. En la ética teleológica aristotélico-tomista, los bienes internos son resultado de competir en excelencia y su logro reporta bienes para toda la comunidad que participa en la práctica. Mientras que los bienes externos, si se logran, pasan siempre a ser propiedad de algunos; y en la medida en que unos tengan más, menos tendrán los otros⁵⁰. Reparemos en el hecho de que en los abusos casi siempre se utilizan bienes externos para consolidar una posición de poder respecto a las víctimas.
- 2) La estructura aparece como diferente y en relación con los seres humanos, por cuanto se afirma que son ellos los que las crean y encuentran.

⁴⁶ Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción sobre la Libertad Cristiana y la liberación*. Madrid: PPC, 1986.

⁴⁷ Cf. Julio L. Martínez. "El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana". En *Pensar la solidaridad*, editado por Alicia Villar y Miguel García-Baró, 47-114. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.

⁴⁸ MacIntyre define práctica como: «una manera cooperativa de actuar compleja y coherente, establecida socialmente, y a través de la cual se obtienen los bienes inherentes a tal práctica». Alasdair MacIntyre. *Tras la virtud*. Barcelona: Cátedra, 1981, 233.

⁴⁹ Entiende MacIntyre que «el ajedrez, la física y la medicina son prácticas, mientras que los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones», *Ibid.*, 241.

⁵⁰ *Ibid.*, 237.

- 3) Desde la consideración de que las estructuras son necesarias, se estima que tienden a estabilizarse de modo independiente de las voluntades humanas, a tener consecuencias para el desarrollo humano y generar efectos beneficiosos o perjudiciales, justicia o injusticia, según sea el caso.
- 4) Teniendo en cuenta la segunda y la tercera nota, debemos pensar que las estructuras —instituciones y prácticas— pueden cambiarse; lo cual no quiere decir que sea fácil hacerlo, porque tienen una inercia más allá de las voluntades individuales o grupales.

Realmente, darle importancia a la dimensión estructural llama a no dejarse obnubilar por el espejismo de que las personas caminamos por el mundo como individuos cual «mónadas sin ventanas», cada uno a lo suyo y dejado a su suerte, generando desde su propia libertad subjetiva las acciones y decisiones. El camino de la vida lo vamos haciendo en relación, con, para y por otros, dentro de estructuras sociales que, sin sustituir a las personas, condicionan la marcha y pueden estar mejor o peor orientadas de acuerdo con los criterios del bien, de forma análoga a cómo les sucede a los individuos. El filósofo Ricoeur plasmó antológicamente la necesidad de sujetos personales e instituciones al definir lo que es la ética: «la intencionalidad de la vida buena, con y para otros en instituciones justas»⁵¹. Destacamos como relevante para la discusión de los abusos eclesiales la incorporación que lleva a cabo Ricoeur del concepto del *tercero institucional* a la ética de la alteridad de Levinas. El cara a cara del encuentro interpersonal levinasiano, según Ricoeur, deja fuera a todos los «sin rostro». Es aquí donde entra la noción del *tercero*, como exigencia de justicia, que debe ser salvaguardada por las instituciones.

«Mediante la idea de pluralidad se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas a todos los que el cara a cara entre el “yo” y el “tú” deja fuera como terceros (...) tercero incluido por la pluralidad constitutiva del poder. Así se impone un límite a cualquier intento de restringir el vínculo social sobre la base de una relación dialógica estrictamente diádica. La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros. Se incluye así un alegato a favor del anónimo, en el sentido propio del término, dentro del más amplio objetivo de la verdadera vida. Esta inclusión del tercero, a su vez, no debe limitarse

⁵¹ Paul Ricoeur. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996, 176.

al aspecto instantáneo del querer obrar juntos, sino desarrollarse en la duración. El poder recibe esta dimensión temporal precisamente de la institución»⁵².

Así como lo esencial en la ética de la relación interpersonal es la amistad —entendida como solicitud recíproca— en las relaciones institucionales la «eticidad» está dada por la justicia⁵³.

Hay que añadir otro dato relevante. *Sollicitudo rei socialis* habla de «estructuras de pecado», y no se está refiriendo a aquellas estructuras que son constructoras de bien o, dicho con mayor precisión, aquéllas desde las cuales se puede hacer el bien y que ayudan a las personas a ser buenas. Ahora bien, estamos convencidos que un lector atento puede considerar que éstas son las instituciones que canalizan y favorecen la solidaridad (SRS, 40), definida como «determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común» (SRS, 38). En realidad, las estructuras que dirigen al bien son el reverso de las estructuras de pecado. Estamos ante la necesidad de enfatizar la dimensión estructural de instituciones y prácticas sociales que permitan el crecimiento y el desarrollo más adecuados. Y este énfasis en lo estructural convoca directamente a las esferas segunda y tercera del reconocimiento que presenta Honneth, a la que en esta investigación le estamos dando tanta importancia para comprender y afrontar la terrible situación de los abusos. El elemento estructural hace directa referencia tanto al nivel jurídico-político del reconocimiento, como al cultural —la cultura del abuso amparada en estructuras eclesiales— sin suprimir, de ningún modo, el rol fundamental que tienen las personas individuales y el valor de las relaciones interpersonales, comenzando por aquéllas que son constitutivas de la identidad profunda de las personas y siguiendo por las que, aun siendo encuentros esporádicos, pueden marcar toda una vida. El poner de manifiesto la dimensión estructural nunca ha de obliterar que son las personas los sujetos finales de los actos humanos, que son actos morales, tal como enseñó el Aquinate⁵⁴.

⁵² Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 204.

⁵³ Cf. Francesc Torralba. *Ética del Cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina, 2002, 60-61.

⁵⁴ ST I-II, q.1, a.3.

6. CUIDAR Y MANTENER LA MISIÓN Y SALUD DE LAS ESTRUCTURAS ECLESIALES

Pensar en las instituciones plantea la cuestión de su «interioridad», entendiendo por ella la urdimbre de valores, principios, intenciones, aspectos identitarios y referencias de sentido que la guían para cumplir su misión y determinar sus decisiones. Ese conjunto de códigos, tradiciones y referencias forman un marco normativo y prudencial que la orienta a discernir y elegir. La interioridad de una institución es la urdimbre de sentido de la que brotan todos sus comportamientos colectivos; es la constitución moral y de significado de la comunidad humana que forma⁵⁵. Evidentemente la institución como tal no discierne ni elige, son los sujetos que están en ella los que las ejercen, pero la institución sí que condiciona decisivamente el comportamiento de las personas, para bien o para mal. Formalmente, casi todas las instituciones cuentan o dicen contar con esas referencias de fondo. Pero hay que mantener la sospecha de que la visión y misión de la institución se pueden deteriorar con el paso del tiempo, al estabilizarse, crecer o entrar en declive. También cuando nuevas personas se incorporan a ella, sobre todo con tareas directivas, y mucho más cuando alguien quiera aprovecharse de ella para la satisfacción de sus propias necesidades o intereses.

La realidad es que debemos estar vigilantes ante la quiebra de sentido de los bienes internos de la institución, pues la experiencia señala que la más sabia interioridad no puede eliminar totalmente la tentación de que alguien la quiebre. Ahí aparece el reto de conservar el «alma» en su dinamismo y prestancia y disponer de instrumentos para tal efecto. En caso contrario, la organización podría realizar fraudes, permitir corruptelas, practicar nepotismos, hacer dejación de sus responsabilidades o deteriorar su propia cultura, entrando en una pendiente que la lleva a consolidar una cultura del mal uso del poder donde fácilmente crece el abuso. Además, cuanto más se concentra el poder, más contradicciones e incertidumbres aparecen. Frecuentemente, algunas instituciones tienen la tentación de tomar atajos para cumplir una parte de su misión, sacrificando otras dimensiones, para alcanzar mayor lucro, mayor poder o mayor ventaja mediática. Dichos atajos tácticos crean problemas

⁵⁵ Julio L. Martínez y Fernando Vidal. “Compromiso con la cultura política del encuentro”. *Corintios XIII* 162 (2017): 176-212, en p. 205.

añadidos que acaban deteriorando las estructuras hasta convertirlas en entidades insanas.

Se trata de reforzar el espíritu de cada institución, explicitando cuál sea ese marco y buscando medios para que sea interiorizado por cada una de las personas que se implican en ella, más allá de lo que exige el mero contrato. En un mundo más reflexivo y flexible, más móvil y diverso, más individualizado y con mayores incertidumbres, los papeles sociales e institucionales debilitan su capacidad de transmitir su marco de significado, por lo que son necesarios medios suplementarios para asegurar esa formación. Las instituciones deben poner medios para que quien se integre —profesionales, voluntarios, cargos, afiliados, colaboradores, etc.— conozca e incorpore sus valores, principios y referencias de sentido, así como los límites legales, éticos y organizacionales para mantener un sano servicio profesional. Pero no termina ahí su responsabilidad. La psicología nos ayuda a conocer⁵⁶ cómo los individuos tenemos mecanismos psicológicos para negar o neutralizar la culpabilidad que proviene de la inmoralidad de los actos y sus consecuencias; es decir, para evitar las amenazas e intentar neutralizar las pérdidas que puede implicar el reconocerse agresor y perder la autoridad moral, enfrentar la vergüenza y reconocer el daño causado a la víctima que ha sufrido por su culpa, o el daño de la propia imagen y de la institución en la que uno está implicado.

Además, las instituciones deben disponer de procedimientos y recursos para evaluar que ese marco se aplique, y que las reglas del buen funcionamiento y de la conducta sana e íntegra se cumplen; para contar con formas de detectar, primero, y corregir, en su caso, lo que no funcione coherente y convenientemente a todos los niveles necesarios, sea en el nivel del comportamiento individual personal, de las prácticas cooperativas o de la cultura corporativa. Al respecto, creemos que no basta con la implementación de autoevaluaciones, por bien enfocadas que estén, ni tampoco sólo con introducir la evaluación como procedimiento orgánico. No basta con eso, porque las situaciones que se dan en el campo de acción de una institución son muy variadas, y al final muchas decisiones dependen del foro íntimo de la persona, sometida a muchas presiones y afectada por mecanismos muy complejos de comportamiento. Con todo,

⁵⁶ Cf. María Prieto y Sonia San Martín. “El perdón a uno mismo en la persona que ha cometido abuso sexual infantil” (en este número).

siendo imprescindible la regulación junto a la evaluación rigurosa e independiente, y la existencia de mecanismos de control eficientes, no deja de ser imprescindible un marco de sentido interiorizado por las personas que participan. De ahí, la importancia de los procesos de formación, socialización y maduración de las personas en las instituciones, que los lleven a asumir su responsabilidad no sólo en la formalidad de la ley, sino en el espíritu y la misión. Evidentemente, esos procesos formativos van más allá de un adecuado reclutamiento, una oposición justa o unos cursos formativos; tienen que mantenerse como formación permanente.

Mantenerse vigilante respecto de las conductas y los valores es esencial para que la manipulación de las estructuras de poder en la Iglesia no acabe dañando a las personas. Vemos con dolor y estupor cómo desde no pocas instituciones se tomaron decisiones inadecuadas de dejación de responsabilidades o de tejer pactos de silencio o encubrimiento a partir de estructuras de pecado. También descubrimos que ante la corrupción de algunos miembros no se supo exigir una conducta ética decente o faltó la vigilancia debida. No cabe ninguna duda de que hoy se vuelve urgente la adopción de actitudes y procesos de reforma y vigilancia sobre la base de una conversión personal y estructural, que no puede hacerse a medias o quedar en suspenso pensando que el afloramiento de las noticias horribles será suficiente para que las cosas cambien.

Desde el comienzo de su pontificado, en su documento programático *Evangelii gaudium* (EG 2013), el papa Francisco está llamando a la conversión pastoral de la Iglesia, poniendo el acento en el primado de la misericordia y de la salida misionera para facilitar el dinamismo evangelizador de las estructuras pastorales⁵⁷, a fin de que favorezcan el encuentro personal con Jesucristo (EG 27). La cuestión toca de lleno la conversión personal de cada cristiano, pero afecta decididamente a la tensión entre el Evangelio y las instituciones y prácticas eclesiales, en tanto que formas de evangelización (EG 28-30). Se busca que se vuelvan más misioneras, más expansivas y abiertas, que dispongan a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezcan que el Evangelio pueda llegar a todos, siendo Iglesia en salida (cf. EG 26). En el contexto de la visión integral de la misión, hay que ser consciente de que

⁵⁷ Cf. Víctor Manuel Fernández. *Conversión pastoral y nuevas estructuras: ¿lo tomamos en serio?* Buenos Aires: Agape, 2010, 96-101; Julio L. Martínez. "Espiritualidad del camino en instituciones estables". *Manresa* 93, n.º 369 (2021): 365-378.

cualquier organización forma un ecosistema con un conjunto de instituciones y comunidades respecto a las cuales tiene responsabilidades.

La conversión es llamada permanente a mantener procesos de renovación y purificación, que abren al futuro y ayudan a superar la nostalgia de estructuras que ya no son cauces de vida en el mundo actual (cf. EG 108) o que incluso se han vuelto dañinas. Es absolutamente necesario acentuar la prevención en las instituciones contra los «atajos» en el recto modo de proceder, los comportamientos indebidos o las complicidades para ocultar situaciones inasumibles. Para ello, son medios indispensables la transparencia, la rendición de cuentas, la comunicación pública, las evaluaciones de calidad y, en su caso, la realización de auditorías independientes con la participación de expertos y de organizaciones especializadas en procesos organizacionales. Hoy hay una honda conciencia de que para regenerar las instituciones hay que hacerlas más abiertas, accesibles y transparentes, así como evaluarlas y abrirlas a la colaboración de otros con el fin de detectar e impedir conductas inadecuadas. Se trata, en fin, de dotar a las organizaciones eclesiales de métodos y medios eficientes para prevenir los malos usos que se hacen de ellas, y las corrupciones diversas que dentro de ellas y a través de ellas se pueden generar. Y todo ello no solamente para evitar los efectos negativos, sino para mejorar la calidad de los procesos y resultados alcanzados.

La necesidad de renovación de la Iglesia universal se siente hoy de un modo especialmente fuerte. Desde luego, se ha incrementado con las impresionantes posibilidades de interconexión y ubicuidad del conocimiento, con la complejidad creciente del pluralismo intraeclesial, afectado también por la fragmentación de la posmodernidad tecnológica y los nuevos bríos que va tomando el enfoque de la autenticidad ligado a la transparencia. Pero también con el afloramiento del gran drama de los abusos sexuales, de conciencia y de autoridad, en los que se manifiestan siempre problemas estructurales y mal uso del poder. En medio de las transformaciones y tensiones que proveen esos factores, se vuelve totalmente necesario crear condiciones para diálogos reales y abiertos, en comunión, y para repensar la función de la autoridad dentro de la Iglesia. Ahí está la gran llamada del papa a la sinodalidad⁵⁸, que creemos

⁵⁸ Tenemos presentes, entre otros, los siguientes estudios: Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2018; Santiago Madrigal. "La conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal".

afecta decisivamente al tema que tratamos. La sinodalidad comienza escuchando al pueblo como participante de la función profética de Cristo y capaz de discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos los signos verdaderos de la presencia de Dios (GS 11). Y culmina en la escucha del obispo de Roma, como «pastor y doctor de todos los cristianos», pues caminar juntos convoca a un diálogo profundo entre fieles y pastores; e iguala, pero sin derogar la estructura jerárquica de la Iglesia.

La afirmación teológica fundamental que está aquí actuando es la que asienta que no sólo reciben el Espíritu Santo el papa y los obispos, sino que por el bautismo lo recibimos todos los fieles. Por eso, todos somos necesarios para desarrollar, en el Espíritu, nuevas comprensiones de la Revelación interpelados por la experiencia humana y los signos del tiempo (EG 119). Los fieles no pueden limitarse a permanecer pasivos; su obediencia (*obsequium*) les manda que aporten su propia respuesta a partir de la gracia y la sabiduría que les han sido otorgadas. El reto es, pues, armonizar el *sensus fidei*, dado a la totalidad de los fieles para discernir lo que viene de Dios, y las decisiones magisteriales que requieren la adhesión de los fieles para no desviarse del camino del Señor, pues los sucesivos encuentros con la verdad precisan de la armonización entre autoridad y libertad en la comunidad, para así vivir la tríada «comunidad-participación-misión» que convoca a pueblo, pastores y teólogos. De ahí tiene que surgir una transformación de hondo calado en la praxis del poder dentro de la Iglesia, que necesariamente militarán contra el clericalismo y la cultura del abuso.

Ese caminar juntos, radicalmente opuesto a una cultura oscurantista y autoritaria, no es posible sin conversión personal en las dimensiones religiosa, moral e intelectual (Bernard Lonergan⁵⁹), y tampoco si faltan la humildad, la disponibilidad y la escucha. Y llega también —como

Medellín 168 (2017): 313-331; Michael Czerny. “Hacia una Iglesia sinodal”. *Razón y fe* n.º 1450 (2021): 161-174; Giacomo Costa. “What Kind of Church for an Integral Ecology? A Synodal Approach to Care for our Common Home”. En *Foundations of Integral Ecology*, editado por Jacquineau Azetsop y Paolo Conversi, 477-498. Rome: Gregorian & Biblical Press, 2022; Vicente Martín. “Por una Iglesia sinodal que camina con los pobres”. *Vida Nueva* n.º 3246 (2021): 23-30; Card. Robert E. McElroy. “Una Iglesia de inclusión y pertenencia compartida” y “¿A quién privar? Exclusión y Eucaristía”. *Vida Nueva* n.º 3311 (2023): 14-22.

⁵⁹ Bernard Lonergan. *Método en teología*. 4.^a ed. Salamanca: Sígueme, 2006, cap. 10.

hemos dicho— a la conversión misionera de las estructuras eclesiales, respetando la libertad de los miembros, sin presiones ni manipulaciones de agendas particulares, a veces ocultas. Ciertamente, los procesos de participación sinodal no son los de un parlamentarismo civil, sino los de un discernimiento apostólico en común, donde se busca apertura profunda a la realidad y escucha verdadera al Espíritu.

7. RECONOCIMIENTO Y «ESTADOS DE PAZ» COMO VÍA DE LA JUSTICIA AL AMOR

Desde el comienzo de este artículo hemos citado a Ricoeur como autoridad filosófica obligada respecto a la categoría de reconocimiento en el ámbito filosófico y autor que nos interpela hondamente con casi cada una de sus reflexiones y propuestas. Su aportación sobre el reconocimiento fue muy importante en su libro de 1990 *Sí mismo como otro*, pero adquirió especial prestancia en *Caminos del Reconocimiento*, una obra que tiene el mérito tanto de elaborar un análisis crítico de las diversas maneras en que el reconocimiento se ha venido abordando como categoría filosófica, como de formular una propuesta innovadora para enriquecerla. Propone tres modos de reconocimiento, siendo el tercero el que denomina «reconocimiento mutuo» y el que posibilita los «estados de paz», sobre los que aquí queremos abundar por su inestimable aportación a nuestro estudio.

Las capacidades humanas que posibilitan el reconocimiento mutuo —que surge sólo en *el entre*⁶⁰ de la *relación*⁶¹— son la reciprocidad y la gratitud. A partir de la importancia que otorga a estas dos capacidades, elabora una propuesta específica que sea alternativa constructora a la comprensión del reconocimiento mutuo como lucha: los *estados de paz*:

«La alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto del orden jurídico como de los intercambios comerciales»⁶².

⁶⁰ Cf. Martin Buber. *Yo y Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969, 24. En el «entre» se produce el encuentro.

⁶¹ Paul Ricoeur, *Caminos del Reconocimiento*, 266.

⁶² *Ibid.*, 227.

Estados de paz serían las experiencias efectivas de reconocimiento mutuo que se dan en las experiencias simbólicas de intercambio de dones. Esta aproximación a la teoría del reconocimiento, sin desconocer su dimensión de lucha, ofrece una perspectiva más positiva y esperanzadora: el reconocimiento mutuo no es sólo una lucha interminable que vive una «conciencia desgraciada»⁶³, sino que abre a una realidad donde la agonía, en el sentido de lucha sin fin, sí se puede superar y no es condición indispensable de la posibilidad de reconocerse mutuamente. Frente al reconocimiento que necesita de la confrontación encontramos el reconocimiento mutuo que se puede dar a través del intercambio de dones. Este supera la agonía y abre a la reciprocidad pacífica. La perspectiva de Ricoeur ayuda a vislumbrar cómo la gratitud, la fiesta, el perdón, la reciprocidad o la mutualidad son también expresiones simbólicas de reconocimiento mutuo, al tiempo que posibilidades humanas por lo menos tan reales como la lucha por el reconocimiento de carácter agonístico y permanente⁶⁴. Así tenemos una pasarela abierta hacia la teología que descubre en la entrega de Cristo cómo donde abundó el pecado, que lleva al enfrentamiento, la división y la ruptura de las relaciones, sobreabundó la gracia conducente a la paz y la reconciliación, dones de Dios y, al mismo tiempo, tareas humanas.

Detrás de las posibilidades abiertas a la esperanza subyace el profundo significado del don, al que Ricoeur llevaba ya décadas prestándole atención antes de reparar en los «estados de paz» como expresión del reconocimiento mutuo. La lógica del don permite percibir que los enfoques que se afincan en el autointerés, como motor de la vida individual y social, nunca pasan de la regla de oro (a veces, ni siquiera llegan a ella), porque esa regla responde a una «lógica de la equivalencia»⁶⁵, que siempre actúa esperando recompensa y expresa, a la vez, una lógica cuyo significado fundamental es capturado por el adagio latino: *do ut des*.

⁶³ *Ibid.*, 235.

⁶⁴ «Quizás la lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable: al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de dones, principalmente en su fase festiva, confieren a la lucha por el reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito de poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia», *Ibid.*, 251.

⁶⁵ Las expresiones «lógica de equivalencia» y «economía del don» aparecen en Paul Ricoeur. *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós, 1993, 57-65, 13-34.

Siempre el centro es el individuo que da, y nunca desinteresadamente sino con alguna finalidad, «en orden a».

Esa lógica no es en absoluto perversa, ni siquiera desechable. Se puede afirmar que también está presente en el mandamiento del amor cristiano, por cuanto se ama para salvar la vida. Es moralmente «buena», pues la «regla de oro» expresa compromiso moral serio por la justicia, aunque no es suficiente para expresar el amor. La «lógica de equivalencia» no refleja el significado profundo del *agápe*, en el que se «acentúa el don sin espera de retorno (...)». En lugar de obligación de devolver, hay que hablar, bajo el signo del *agápe*, de respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial»⁶⁶. En la tríada dar-recibir-devolver, Ricoeur remarca la importancia del segundo término, cayendo en la cuenta de que la gratitud es una forma de reconocimiento: «Es en la gratitud en la que descansa el buen recibir que es el alma de este reparto entre la buena y la mala reciprocidad. La gratitud provee a ello descomponiendo, antes de recomponerla, la relación entre don y contra-don. De un lado coloca dar-recibir y, de otro, recibir-devolver. El espacio que abre entre los dos binomios es un espacio de inexactitud, no sólo respecto a la equivalencia de la justicia, sino también a la de la venta. Doble inexactitud: en cuanto al valor y en cuanto al plazo de tiempo»⁶⁷. Quien da desde una posición de poder o superioridad buscando recibir algo a cambio, acaso utilizará las artes de la manipulación para conseguir un retorno que según la lógica del don no se cabe esperar. Ahí está el campo de la perversión del don que favorece el abuso.

Esa lógica del don ciertamente entronca con lo esencial de la moral cristiana, que, fundada sobre el mandamiento del amor, no se agota ni puede agotarse únicamente en el establecimiento de unos derechos que correspondan a la justicia, ni en el cumplimiento de las prescripciones de la ley, por más que la inseguridad del ambiente nos lleve a buscar fórmulas claras y distintas. Es decir, la vida cristiana no está constituida en primer lugar por la mera conformidad con unas normas éticas, sino fundamentalmente por una orientación de la libertad humana suscitada por la acogida de la salvación de Dios en Jesucristo. La moral cristiana no se puede vivir desde una «lógica de la equivalencia», sino que necesita una «lógica del don» o una «ley de la sobreabundancia» (Ratzinger).

⁶⁶ Paul Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 248.

⁶⁷ *Ibid.*, 249.

Pero ello mismo no la convierte en una supermoral, porque el don y la gratuidad son plenamente humanos. Por ello, tiene pleno sentido decir que «el amor cristiano, tal como lo propone el Sermón de la Montaña, nunca puede convertirse en fundamento de un derecho positivo, y sólo es realizable (siquiera embrionariamente) en la fe. Lo cual no va ni contra la creación ni contra el derecho, sino que se funda sobre ellos. Donde no hay derecho, incluso el amor pierde su ambiente vital»⁶⁸. Ser cristiano no es pactar con un amor injusto, sino quien, asumiendo que el amor debe ser justo, busca el bien. Merece la pena recordar al respecto una nueva explicación del teólogo Joseph Ratzinger:

«El simplemente justo, que se preocupa sólo de que su conducta sea correcta, es fariseo; sólo quien no es *simplemente* justo empieza a ser cristiano. Esto no significa en modo alguno que el cristiano sea un ser humano que no hace nada equivocado ni comete ningún error. Todo lo contrario: es quien sabe que tiene defectos y es magnánimo con Dios y con los seres humanos, porque conoce hasta qué punto vive de la magnanimidad de Dios y de su prójimo. Tiene la magnanimidad de quien sabe que es deudor de todos, de quien ni siquiera puede intentar mantener una conducta correcta que le permitiría exigir lo mismo a los otros: esta magnanimidad es el auténtico ideal del *ethos* anunciado por Jesús (Mt 18,12-35). Es aquel misterio extraordinariamente exigente y, al mismo tiempo, liberador que está detrás de la palabra “sobreabundante”, sin la cual no se puede exigir la justicia cristiana»⁶⁹.

Estamos así frente a la cuestión del *amor justo*, que deslegitima ciertas formas de autosacrificio y exonera de determinados tipos de compromisos y obligaciones, pero no por ser poco exigente, sino por ser integral. El amor justo en la lectura de la teóloga Margaret Farley⁷⁰ reconoce que muchas relaciones están «viciadas» por la desigualdad y asimetría, especialmente en el ámbito del poder⁷¹. Cuando en una relación cae la

⁶⁸ Joseph Ratzinger. “La crisis del derecho” (discurso con ocasión de serle conferido el título de doctor *honoris causa* en la Facultad de Derecho de la universidad italiana LUMSA, 10 de noviembre de 1999).

⁶⁹ Joseph Ratzinger. *Ser cristiano*. Bilbao: Desclée, 2007, 72.

⁷⁰ «Just love» es una expresión clave en la obra de Margaret Farley. *Personal Commitments: Making, Changing, Keeping*. New York: Harper Collins, 1990, especialmente cap. 7: “Discerning Obligation: A Just Love”.

⁷¹ La expectativa de que las mujeres sean más «sacrificadas» que los hombres, desempeñando estilos de vida autosacrificada que les colmaría, pues habrían «nacido para ello», es una de las cosas que más consistente y fuertemente ha sido denunciado

carga del sacrificio sobre una de las personas, y tal persona es precisamente la más débil, el deber del autosacrificio no puede ser menos que moralmente sospechoso. El amor justo sugiere pensar de un modo completamente diferente: en el desequilibrio de poder, la parte más fuerte es la que está obligada—paradójicamente— a un mayor sacrificio de sí misma.

La vocación cristiana del *agápe*, con su horizonte de gratuidad y reconciliación, resplandece especialmente cuando el mandamiento del amor se radicaliza en el amor a los enemigos. El amor cristiano genera una «economía del don»: lo recibido gratis, sin mérito, por gracia, se da gratis. Amamos, no principalmente para hacer el bien, para ser buenos o para salvarnos, sino porque nos sentimos amados, y desde esa experiencia es imposible no querer responder de igual manera. Del «antes» del amor Dios puede nacer en nosotros el amor como respuesta, pues quien quiere dar amor ha de recibirlo⁷².

8. EL RECONOCIMIENTO Y LA SUPRAÉTICA DE LA LÓGICA DEL DON

Ricoeur sostiene que la economía del don —donde el amor es caracterizado por la superabundancia— es supraética (en lenguaje teológico decimos que no es sólo una cuestión de libertad humana, sino de gracia); pero ser supraética no significa, en ningún caso, suprimir la ética, es decir, suprimir la justicia regida por la lógica de la equivalencia —ética—, la cual manda actuar con los demás como uno quisiera que lo hiciesen con él. No la suprime, la asume, pero la desborda y le rompe los límites.

Encontramos dos planteamientos neotestamentarios que en primera instancia no parecen muy complementarios, y sin embargo sí lo son teológicamente. Pablo afirma que lo que salva es la fe, no las obras (Rom 3,28); y Santiago, por su parte, dice que «la fe, si no tiene obras, está realmente muerta» (Sant 2,17). No estamos ante dos pensamientos

por las diversas corrientes *feministas*. Una obra que ha hecho época en el pensamiento feminista en torno al sacrificio exigido a las mujeres, la asimetría en las relaciones y el desarrollo de capacidades morales (como respuesta directa a la teoría de L. Kohlberg), es: Karol Cilligan. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.

⁷² Benedicto XVI, Encíclica *Deus caritas est* (2005), nn. 7 y 17.

contrapuestos, sino ante dos afirmaciones que deben ser leídas una tras otra, teniendo cuidado de ponerlas en el orden correcto: la de Pablo por delante de la de Santiago, y ambas referidas a Cristo. En efecto, la bondad y el amor de Dios manifestado en Jesucristo es el que nos salva, antes de que entren en escena nuestras obras; lo cual significa que «Dios no nos ama porque seamos particularmente buenos, particularmente virtuosos, particularmente meritorios, porque seamos de algún modo útiles o necesarios para él. Nos ama, no porque seamos *nosotros* buenos, sino porque él es bueno. Nos ama, aunque no tengamos nada que ofrecerle; nos ama, aunque nuestro vestido sean los harapos del hijo perdido, que no lleva consigo nada digno de ser amado»⁷³. Sin negar esto, Santiago acentúa, como también hizo Jesús, que una experiencia del amor de Dios que no se traduzca en obras buenas refleja una fe que está muerta o dormida, que no es realmente fe en Jesús. Es decir: porque Dios nos ama, podemos ser y queremos ser mejores. En fin, la compenetración de esas dos afirmaciones contundentes de la Sagrada Escritura nos lleva a sintonizar con Ricoeur, cuando dice que recibir es la categoría base, ya que «la manera como el don es aceptado decide el modo como el donatario se siente obligado a devolver»⁷⁴.

Este reconocimiento mutuo de la supraética «lógica del don», que entraña reconocimiento mutuo en el intercambio de dones y se manifiesta en experiencias pacificadas —los «estados de paz»— permitiría vislumbrar la necesidad de reparar el daño haciendo todo lo que podamos para que esa reparación sea lo más completa e integral posible, a fin de poner las mejores condiciones de la rehabilitación de la víctima. La reparación integral es un concepto establecido por el derecho internacional de derechos humanos, que reclama el reconocimiento del daño sufrido por la víctima, generando acciones proporcionales que permitan la restitución al estado anterior al daño sufrido. Es cierto que pocas veces es posible esa restitución, y que no siempre la restitución asegura la reparación necesaria para cada persona. Otros mecanismos permiten compensar o proporcionar acciones de rehabilitación y satisfacción, que deben estar en sintonía con las víctimas y sus historias para alcanzar la condición de satisfacción requerida. Esta complejidad desafía a pensar una propuesta de reparación desde lo más general, como concepto de derechos

⁷³ Joseph Ratzinger, *Ser cristiano*, 64.

⁷⁴ Paul Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 249.

humanos, hasta lo particular, en relación con casos de víctimas concretas en contextos no estatales.

Diversas experiencias en estos complejos procesos de reparación y recuperación ponen sobre la mesa la necesidad de asegurar que las víctimas puedan transformar sus condiciones de vulnerabilidad para garantizar la no repetición de los abusos y del daño. De manera complementaria, la reparación puede ser transformadora si al mismo tiempo que se trabaja sobre el daño desde los recursos profesionales y técnicos disponibles, se propone transformar las relaciones de poder que favorecieron el abuso.

Queremos referirnos, además, a la noción de «reparación simbólica», desde la cual se quiere significar que el daño causado o padecido no puede ser borrado, aunque sí tomar caminos de reconocimiento y renovada humanidad. La condición de sujeto histórico hace que todo lo que vive el ser humano vaya configurando su identidad —personal o colectiva—, y que no se puede volver a un punto previo a los acontecimientos que produjeron las rupturas dentro de la persona y en las relaciones. Reparación se entiende entonces, siempre, como acto simbólico, en el sentido de que no pretende —porque no puede— deshacer el mal obrado o sufrido, sino compensarlo con actos que manifiesten lo contrario al odio expresado, manifestar el reconocimiento social de la víctima y las garantías jurídicas de que no volverá a ser dañada, y apelar a la humanidad más honda de los actores sociales involucrados⁷⁵. Así, adjetivarlo como simbólico no hace perder a la reparación su significado fundamental y su carácter indispensable en el proceso de rehabilitación.

En la literatura académica, esa reparación simbólica viene expresada a través de actos o rituales que requieren el reconocimiento social del daño padecido, de la sanción impuesta al crimen y de la capacidad de reelaborar lo vivido de manera que sea una experiencia acotada a la que no se le quiere otorgar el poder de definir la identidad de las víctimas.

«Por otro lado, es importante destacar que la sanción del crimen permite a la comunidad y a las víctimas salir del estado de dañina injusticia que la impunidad genera, pues si bien esa sanción no anula el crimen, sí impide que se siga cometiendo y continúen sus efectos en el tiempo doloso de la impunidad. En un establecimiento simultáneo de la verdad y la justicia, se dictamina que un criminal es un

⁷⁵ Carolina Montero, *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación*, 118-121.

criminal, que un Estado responsable es responsable y que la víctima es una víctima. Este trabajo de llamar a cada cosa por su nombre, aclarando los alcances de cada una, tiene una indispensable fuerza simbólica reparadora»⁷⁶.

Aquí, de hecho, se realiza una expansión de la conciencia, es decir, del sentido de sí mismo, del otro y del mundo, que suele ir acompañado de un profundo sentido de vitalidad y de alegría que abre a la confianza y a la aventura de la existencia. En ese sentido, se entiende que se pueda afirmar que la relación del reconocimiento debe ser tomada como el fin primario de la sociedad humana⁷⁷.

Por su parte, también Ricoeur concluye su recorrido por los caminos del reconocimiento enfatizando el carácter ceremonial del don, en virtud del cual no sólo se distingue de los intercambios mercantiles o se subraya la prevalencia de la generosidad y la gratuidad que no pide retorno, sino que se impide desdibujar el carácter simbólico del reconocimiento al adentrarlo en la celebración festiva que protege de reducciones moralizantes, que convierten favores en deberes:

«Ocurre lo festivo en las prácticas del don como solemnidad del gesto del perdón o, mejor dicho, de petición de perdón... a la manera del gesto del canciller Brandt arrodillándose al pie del monumento de Varsovia en memoria de las víctimas de la *Shoah*. Estos gestos no pueden crear institución, pero, al hacer emerger los límites de la justicia de equivalencia y al abrir un espacio de esperanza en el horizonte de la política y del derecho en el plano post-nacional e internacional, ponen en marcha una onda de irradiación y de irrigación que, de modo secreto e indirecto, contribuye a la progresión de la historia hacia los estados de paz»⁷⁸.

9. EL DON ALCANZA SU CULMEN EN EL PERDÓN VERDADERO, NO EN PSEUDOPERDONES

Acabamos de introducir con Ricoeur el perdón. Detengámonos ahora sobre él, pues sin esa parada en el perdón algo fundamental nos quedaría

⁷⁶ Instituto Interamericano de Derechos Humanos. *Atención Integral a víctimas de tortura en procesos de litigio. Aportes psicosociales*. San José (Costa Rica), 2007, 278.

⁷⁷ Francesca Ceragioli, "Sobre la unidad de los dos mandamientos", 217.

⁷⁸ Paul Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 250.

por decir del reconocimiento en el diálogo entre filosofía y teología cristiana que aquí estamos modestamente realizando.

El perdón es capacidad de don, de tal forma gratuito que está más allá de cuanto uno puede recibir o el otro puede merecer; no se puede poner como condición a la víctima, pero sí como horizonte de liberación. En el perdón el don alcanza su expresión perfecta como absolutamente gratuito e inmerecido, y el saberse perdonado genera capacidad de don, la expresión del espacio entre los dos binomios de dar-recibir y recibir-devolver, teniendo en cuenta la sentencia ricoeuriana de que la manera como el don es aceptado decide el modo como el donatario se siente obligado a devolver. El perdón como don perfectísimo aparece de modo excelso y sobreabundante en la muerte de Cristo en la cruz, en la cual «se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical» (DCE 12). Expresado con palabras del cardenal Martini:

«Perdón es el don que Jesús, desde la cruz y en el momento del ofrecimiento supremo de sí, hace a la humanidad: una humanidad pecadora que es acogida en filiación. Por eso la cruz es la señal inequívoca del amor totalmente gratuito, la representación inagotable e insuperable del perdón. Por eso los santos no se cansan de contemplar en el Crucificado el misterio del don perfectísimo de Dios, el misterio del perdón ofrecido al hombre pecador, es decir, del don de la reconciliación»⁷⁹.

Eso sí, debemos mantener viva la sospecha de que hay «falsos perdones» o sucedáneos de perdón⁸⁰, y de que el perdón puede manipularse y con frecuencia se manipula, siendo las formas que toma su tergiversación muchas y en ocasiones difíciles de reconocer, tal como muestra el excelente estudio de Dolores López a partir de la obra de Jankélévitch⁸¹. En realidad, el auténtico perdón no se puede comprender sin el

⁷⁹ Carlo Maria Martini. *María, la mujer de la reconciliación*. Santander: Sal Terrae, 1989.

⁸⁰ El filósofo judío Jankélévitch utiliza el término *similiperdones*. Un excelente estudio sobre ello: María Dolores López Guzmán. *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoah*. Madrid: San Pablo, 2010; Id. "El perdón a examen. Reflexiones sobre el sentido de la reconciliación desde la experiencia del Holocausto". *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003): 361-398.

⁸¹ Cf. María Prieto-Ursúa. "Sobre la posibilidad del perdón en el abuso sexual infantil". *Papeles del Psicólogo* 44, n.º 1 (2023): 28-35. La conclusión es que el perdón se puede proponer como una herramienta para ayudar y sanar el dolor y el sufrimiento

derecho a la verdad y el deber de la justicia, pide reconocimiento de la culpa que conduce a la reparación; ambos movimientos —reconocer y reparar— verifican el arrepentimiento, que crea condiciones de posibilidad para un futuro nuevo que ha aprendido del pasado y corregido el rumbo en el presente. Así, el perdón auténtico desborda la justicia, pero no anula sus exigencias⁸². Con independencia de las distintas formas de realizar el perdón, no deben escatimarse esfuerzos por mantener todos los elementos —arrepentimiento, confesión y restauración—, que hacen posible que la persona sea alcanzada por la gracia del perdón. En la sinergia y complementariedad es donde puede acontecer el don del perdón, aun cuando no siempre es posible que las tres dinámicas encuentren posibilidad de desarrollarse⁸³ y mantengan un orden de prioridad, donde el arrepentimiento tiene la primacía. Sólo dándole valor a las tres y a su interacción fructífera «podrá mantenerse la convicción de que verdad, justicia y perdón constituyen los enlaces de una misma cadena cuyo último eslabón sería la paz»⁸⁴.

No queremos dejar de considerar cómo la fuerza del perdón provoca efectos tanto en la víctima como en el verdugo; ambos se ven impulsados a caminar hacia nuevos horizontes de conversión: la víctima se abre al riesgo de lo inesperado por su decisión irrevocable de perdonar, y tendrá que convivir con las huellas que el pasado imprime en el presente sin dejarse atrapar por ellas para no ser conducida de nuevo al resentimiento y al rencor; el victimario, por su parte, habrá de entrar con valentía en un proceso de rehabilitación, que precisa de conversión y cuya autenticidad se ve en la tripleta de «retractarse, renovarse y desmentirse», tal como señala Jankélévitch⁸⁵. En realidad, la reparación no sólo humaniza a la víctima, sino que permite la humanización del

de las víctimas de abuso sexual infantil, pero siempre con mucho cuidado al ofrecerlo, evitando transmitirles cualquier tipo de obligación moral y manteniendo un concepto de perdón que respete la justicia y la proteja.

⁸² Juan Pablo II. Encíclica *Dives in misericordia* (1980), 14 y 12.

⁸³ Como ocurre en el caso del joven nazi moribundo, cuya angustia por haber colaborado con el mal contra los judíos le lleva a pedir a un judío del campo de concentración, Samuel Wiesel, que le perdonase y éste no pudo, Samuel Wiesel. *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*. Barcelona: Paidós 1998.

⁸⁴ M.^a Dolores López Guzmán, “El perdón a examen...”, 398.

⁸⁵ M.^a Dolores López Guzmán, *Desafíos del perdón después de Auschwitz*, 185-187.

agresor, porque no lo define sólo a partir del crimen cometido, sino de su humanidad completa, que es mayor que su pecado.

Allí donde hay conflictos, desprecios de la dignidad y rupturas de la fraternidad, el Pueblo de Dios recibe la llamada a aprender a crear procesos de (re)encuentro y reconciliación, como parte constitutiva de su ser y misión. Con ello, renueva su mensaje evangélico y visibiliza su credibilidad como luz y levadura para el mundo. Ahí encuentran su lugar las tres dimensiones fundamentales de la misión de la reconciliación como obra de la justicia en la creación de relaciones justas con Dios, con el prójimo y con la naturaleza, que pone en el centro la cruz de Cristo y nuestra participación en ella, como atestigua el testimonio de mucha gente el Viernes Santo. Todo fundado en que Dios continua su obra de «reconciliar el mundo consigo en Cristo» (2Cor 5,19), «dando muerte a la enemistad por medio de la cruz» (Ef 2,16).

Y es que el perdón es un don que no se puede mercantilizar ni obligar al ofendido/víctima (esto es absolutamente crucial). Pero sin él algo esencial falta en la vida personal y en social. Necesitamos abrir caminos de futuro a las víctimas y también a los victimarios, por difícil que esto sea. No caminos de «gracia barata», tomando la expresión de Lutero que Dietrich Bonhöffer atribuye al perdón malbaratado o el perdón sin arrepentimiento⁸⁶, algo así como un perdón falso y con engaño para seguir pecando. Necesitamos el horizonte de la autenticidad del que hablan los procesos contenidos en los estados de paz, y el hacer memoria de las experiencias de reconciliación que nos ayudaron a crecer personalmente y como sociedad. Allí donde hay heridas, conflictos y rupturas, recibimos la llamada a aprender a crear procesos de (re)encuentro y reconciliación. La Iglesia debe ponerse especialmente al servicio de facilitar esos lugares y procesos, como parte constitutiva de su ministerio, comenzando por poner todos los medios posibles porque luchar contra la cultura del abuso. Con ello, renueva su mensaje evangélico y visibiliza su credibilidad como luz y levadura para el mundo.

⁸⁶ Dietrich Bonhöffer. *El precio de la gracia. El seguimiento*. Salamanca: Sígueme, 1986, 15.

10. EL MINISTERIO DE LA RECONCILIACIÓN

Al final, el reconocimiento nos ha conducido a la reconciliación, del mismo modo que también nos ha conducido a ella el don y la conjunción entre amor y justicia. «En Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo y dándonos el ministerio de la reconciliación» (2Cor 5,18-21), para ejercerlo en las dimensiones que verifican el significado de la dignidad humana en tanto que creados a imagen y semejanza de Dios y redimidos por Cristo, el Hijo primogénito de Dios, en quien somos hijos y, por tanto, hermanos. Esas dimensiones fundamentales de la misión de la reconciliación son expresión de la única acción de Dios y siempre obra de la justicia, una justicia discernida y formulada en las comunidades y en los contextos locales. Pero aun siendo imprescindible asumir los requerimientos de la justicia y pasar por ella, la reconciliación nos pide más y nos pone delante del amor *agápe*. Ricoeur recurre al capítulo trece de la primera carta a los corintios para expresar que el amor *agápe* no pasa nunca y, sin excepción, restricción o condición, disculpa siempre todo. Con tales características, y dentro de ese «todo», ese perdón que brota del amor ha de incluir «lo imperdonable, si no el propio amor sería aniquilado»⁸⁷, porque sería vencido por el mal.

En el centro de la reconciliación se encuentra la cruz de Cristo, donde se hallan de modo patente la extrema la maldad humana y la misericordia de Dios. En la reconciliación que se realiza en la entrega de la cruz, también se nos llama a recibir el ministerio de la reconciliación. Eso significa que se nos muestra el camino de nuestra participación en la suerte de Jesús, como a lo largo de la historia atestigua el testimonio de la entrega de tantas hermanas y hermanos nuestros. La posibilidad radical que a toda persona se le abre de una verdadera reconciliación, siendo Jesucristo salvación para todos⁸⁸, se asienta y nutre en que «Dios es amor» (1Jn 4, 16); y ese amor entregado hasta las últimas consecuencias continua su obra de «reconciliar el mundo consigo en Cristo»,

⁸⁷ Paul Ricoeur. *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta, 2003, 607. En este punto, Ricoeur cita a Jacques Derrida para decir que «sólo hay perdón —si hay— allí donde hay algo imperdonable», Jacques Derrida. “Le siècle et le pardon”. *Le Monde des débats* 9 (diciembre 1999).

⁸⁸ Luis F. Ladaria. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2007, 57ss.

convocando a recibir como don y tarea la participación en ese servicio de liberación y vida.

Cuando esa misión de reconciliación nos toca de lleno, no tanto por rupturas de otros a los que en nombre de Cristo estamos llamados a convocar a la reconciliación, sino por las rupturas causadas por los que como nosotros han recibido la llamada del Señor y son parte de la Iglesia, o incluso por quienes forman parte de la propia familia religiosa, la desolación encuentra terreno abonado para desanimar, entristecer o confundir. Toca aplicar las reglas ignacianas de discernimiento de espíritus y comenzar por reconocer humildemente la condición vulnerable de todos y el propio pecado con toda su gravedad y efectos dañinos sobre la dignidad de las personas, para desde ahí buscar la verdad, la justicia y reparar en la medida de lo posible el mal cometido por quien, teniendo una especial responsabilidad como ministro de la reconciliación, ha sido agente de injusticia y sufrimiento abusando de otros. En realidad, toca saber mirar de frente la realidad del mal sin perder de vista la compañía del Señor: el «conmigo» y «como yo» del llamamiento del Rey Eternal. Por el misterio de la gracia, la experiencia de sufrimiento humano siempre puede encontrar la luz de la esperanza en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. El mal que parece imposible de superar, y cuya inconmensurabilidad no parece tener medida, el Amor de Dios, sobrea-bundante y manifestado en Cristo Jesús por el Espíritu que se nos ha dado, lo vence (Rom 8,35-39), pero nunca convierte en «gracia barata» el perdón ni la paz de la reconciliación.

11. BALANCE CONCLUSIVO

El recorrido de este artículo ha partido de la antropología, señalando que el reconocimiento, en cuanto categoría ético-filosófica, se fundamenta en la intrínseca constitución social del ser humano (*ser-en-relación*), la radical importancia que tienen las relaciones en su supervivencia y el carácter intersubjetivo inalienable que atraviesa su autoconcepto, su vida, sus actos y su desarrollo. Dichas características inherentes al ser humano implican que el reconocimiento está en estrecha relación con la identidad y la dignidad de la persona, así como con la necesidad humana de que éstas sean reconocidas y afirmadas por otros significativos para poder ser asumidas por la persona misma. Es un proceso personal que

toca el corazón del ser humano, pero no por eso un camino individual, ni siquiera meramente intersubjetivo. Por el contrario, en él están presentes las comunidades morales primarias y secundarias, así como las condiciones estructurales (instituciones y prácticas sociales), resaltando la necesidad humana de la pertenencia y estableciendo la importancia de la esfera pública/social de dicho reconocimiento.

De la antropología pasamos a la filosofía de Hegel, Honneth y Ricoeur. Cada uno de estos insignes autores, con su planteamiento singular, subrayan la necesidad del reconocimiento y la fuerza destructiva de su correlato opuesto, lo que Honneth llama desprecio. Es desde esta teoría del reconocimiento/desprecio que podemos acercarnos a la realidad de las víctimas de abuso eclesial, para comprender de mejor manera el impacto de dichos abusos (sexual, de conciencia y de poder) en la vida integral (personal, jurídica y social) de la persona. El abuso, en cuanto desprecio radical, hiere la dignidad e integridad más profunda de la víctima y tiene consecuencias en todas las esferas de su vida. De ahí, la lucha por el reconocimiento que algunas de ellas logran establecer en relación a la Iglesia y la sociedad. A través de la expresión «cultura del abuso» capturamos la dimensión estructural de valores, prácticas e instituciones sociales de las esferas segunda y tercera en la propuesta de Honneth.

A partir de la aproximación anterior nos adentramos en el campo propiamente teológico con la ayuda de Paul Ricoeur. La lucha interminable y la dialéctica frustrante no son ni pueden ser las únicas alternativas ante los crímenes de quienes han dañado a quienes tenían por mandato cuidar y servir. Ricoeur ofrece una alternativa, posible en ocasiones: los estados de paz, en tanto que experiencias efectivas de reconocimiento mutuo que se dan en las experiencias simbólicas de intercambio de dones. Dicho intercambio se encuentra ya de manifiesto en realidades como la fiesta, la gratitud, el perdón y la reciprocidad, realidades igualmente humanas que la lucha por el reconocimiento. Son experiencias de reparación simbólica desde el momento en que constatamos que el daño causado o padecido no puede ser borrado, tiene huella perenne en la historia singular tanto de las víctimas como de la Iglesia. Pero esto no necesariamente obliga al estancamiento moral y biográfico. Todo lo vivido configura nuestra identidad, personal y colectiva, y la libertad humana es la gracia —y la tarea— que se nos otorga para resignificar y renovar la configuración personal y comunitaria desde la vulnerabilidad y vulneración experimentada.

Ahora bien, nada de lo anterior es posible si no hay reconocimiento auténtico del daño causado, lo que incluye la narración de la verdad en una narrativa coconstruida con todos los implicados, el auténtico arrepentimiento, la justicia y garantías de no repetición. Así, el perdón auténtico desborda la justicia, pero no anula sus exigencias. La paradoja de dicha reparación simbólica, de la libertad humana y concretamente de la posibilidad del auténtico perdón que hemos desarrollado anteriormente, es que permite la recreación más profunda de la humanidad plena, transformando la devastación en posibilidad de mayor hondura y trascendencia. Éste es, en definitiva, el talante del Evangelio de Jesucristo y su donación plena en la cruz que culmina en la resurrección. Es responsabilidad de todos y todas nosotras, como piedras vivas de la Iglesia, que el misterio pascual de Cristo sea posibilidad para cada uno de quiénes han padecido la vulneración de su integridad.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación Jordán, sobre Causas estructurales del abuso en la Iglesia, una reflexión teológica. UNIJES, 2020/24.

REFERENCIAS

- Arbuckle, Gerald A. *Abuse and Coverup. Refounding the Catholic Church in Trauma*. Nueva York: Orbis Books, 2019.
- Benedicto XVI. Encíclica *Deus caritas est*. 2005.
- Bonhöffer, Dietrich. *El precio de la gracia. El seguimiento*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Brisson, Susan. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969.
- Ceragioli, Francesca. "Sobre la unidad de los dos mandamientos. Una lectura del amor a Dios y del amor al prójimo en términos de la teoría del reconocimiento". *Selecciones de teología* 56, n.º 223 (2017): 213-226.

- Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2018.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción sobre la Libertad Cristiana y la liberación*. Madrid: PPC, 1986.
- Contreras, Lorena, Francisco Maffioletti, y Noemí Pereda. "Abuso sexual eclesiástico por miembros de la Iglesia católica en Chile". En *Abusos sexuales en la Iglesia Católica: Análisis del problema y de la respuesta jurídica e institucional*, coordinado por Josep M. Tamarit, 199-223. Pamplona: Thomson Reuters, 2021.
- Costa, Giacomo. "What Kind of Church for an Integral Ecology? A Synodal Approach to Care for our Common Home". En *Foundations of Integral Ecology*, editado por Jacquineau Azetsop y Paolo Conversi, 477-498. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2022.
- Czerny, Michael. "Hacia una Iglesia sinodal". *Razón y fe* n.º 1450 (2021): 161-174. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/15913>
- Derrida, Jacques. "Le siècle et le pardon". *Le Monde des débats* 9 (1999).
- Domingo Moratalla, Tomás. "Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad". *Pensamiento* 62 (2006): 203-230. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4620>
- Farley, Margaret. *Personal Commitments: Making, Changing, Keeping*. Nueva York: Harper Collins, 1990.
- Fernández, Víctor M. *Conversión pastoral y nuevas estructuras: ¿lo tomamos en serio?* Buenos Aires: Ágape, 2010.
- Francisco. *Carta al Pueblo de Chile* (31 de mayo de 2018).
- Francisco. *Carta al Pueblo de Dios* (20 de agosto de 2018).
- Francisco. Constitución apostólica *Veritatis gaudium* (8 de diciembre de 2017).
- Francisco. Exhortación apostólica *Evangelium gaudium* (2013).
- Fraser, Nancy, y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata, 2006.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Gilligan, Karol. *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.

- Herman, Judith. *Trauma y recuperación. Cómo superar las consecuencias de la violencia*. Madrid: Espasa, 2004.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Honneth, Axel “Integridad y Desprecio. Motivos básicos de una concepción moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría* 5 (1992): 78-92. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.339>
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos. *Atención Integral a víctimas de tortura en procesos de litigio. Aportes psicosociales*. San José (Costa Rica), 2007.
- Juan Pablo II. Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987).
- Juan Pablo II. Encíclica *Dives in misericordia* (1980).
- Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. Londres: Routledge, 2002.
- Kennan, Marie. *Child Sexual Abuse and the Catholic Church. Gender, Power and Organizational Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199895670.001.0001>
- Ladaria, Luis F. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2007.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- López Guzmán, M. Dolores. *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoah*. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2010.
- López Guzmán, M. Dolores. “El perdón a examen. Reflexiones sobre el sentido de la reconciliación desde la experiencia del Holocausto”. *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003): 361-398. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/10865>
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Cátedra, 1981.
- Madrigal, Santiago. “La conversión pastoral del papado en una Iglesia sinodal”. *Medellín* 168 (2017): 313-331.
- Martín, Vicente. “Por una Iglesia sinodal que camina con los pobres”. *Vida Nueva* n.º 3246 (2021): 23-30.
- Martínez, Julio L. “Espiritualidad del camino en instituciones estables”. *Manresa* 93, n.º 369 (2021): 365-378.
- Martínez, Julio L. “Reconocimiento e identidad como categorías fundamentales de la moral social. Materiales para construir la propuesta”. En *Moral Cristiana como propuesta. Homenaje al Profesor Eduardo López Azpitarte*, editado por Francisco J. Alarcos, 153-192. Madrid: San Pablo, 2004.

- Martínez, Julio L. “El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana”. En *Pensar la solidaridad*, editado por Alicia Villar y Miguel García-Baró, 47-114. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Martínez, Julio L. y Fernando Vidal. “Compromiso con la cultura política del encuentro”. *Corintios XIII* 162 (2017): 176-212.
- Martini, Carlo M. *María, la mujer de la reconciliación*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- McElroy, Robert E. “Una Iglesia de inclusión y pertenencia compartida” y “¿A quién privar? Exclusión y Eucaristía”. *Vida Nueva* n.º 3311 (2023): 14-22.
- Montero, Carolina. “Vulnerabilidad humana y el uso del término adultos vulnerables ante los abusos eclesiales a mayores de edad”. *Teología y Vida* 63, n.º 3 (2022): 345-366. <https://doi.org/10.7764/TyV/633/3/345-366>
- Montero, Carolina. *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago de Chile: Editorial Alberto Hurtado, 2012.
- Prieto-Ursua, María. “Sobre la posibilidad del perdón en el abuso sexual infantil”. *Papeles del Psicólogo* 44, n.º 1 (2023): 28-35. <https://doi.org/10.23923/pap.psicol.3008>
- Rahner, Karl. *Fe cristiana y sociedad. Soberanía, poder, violencia, revolución y resistencia*. Madrid: SM, 1987.
- Ratzinger, Joseph. *Ser cristiano*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Ratzinger, Joseph. “La crisis del derecho” (discurso con ocasión de serle conferido el título de doctor honoris causa en la universidad italiana LUMSA, 10 noviembre 1999).
- Ricoeur, Paul. *Caminos del Reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós, 1993.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Robinson, Geoffrey. “Responsabilidad del poder eclesiástico ante los abusos de pederastia”. En *Clamor contra el gueto. Textos sobre la crisis de la Iglesia*, editado por Joaquín Perea, José Ignacio González Faus, Andrés Torres Queiruga y Javier Vitoria, 184-191. Madrid: Trotta, 2012.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 2001.

- Torrallba, Francesc. *Ética del Cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Institut Borja de Bioética – Fundación Mapfre Medicina, 2002.
- Varona, Gema. “Testimonios de víctimas de abusos sexuales en la Iglesia católica española: Hermenéutica de los factores organizacionales victimógenos”. En *Abusos sexuales en la Iglesia Católica: Análisis del problema y de la respuesta jurídica e institucional*, coordinado por Josep M. Tamarit, 199-223. Pamplona: Thomson Reuters, 2021.
- Vidal, Marciano. *Discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Wiesenthal, Samuel. *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*. Barcelona: Paidós 1998.