

La confesión como relato y conversión de la vida. Una clave renovadora para el sacramento de la reconciliación

Juan Manuel Cabiedas Tejero

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

CIUDAD DE MÉXICO

RESUMEN Junto a la contrición, la absolución y la satisfacción, la confesión conforma la estructura básica del sacramento de la reconciliación legada por la tradición de la Iglesia Católica. Con ayuda del ensayo dedicado por María Zambrano a las *Confesiones* de Agustín de Hipona, este artículo estudia el acto de confesión en su fisonomía antropológica originaria como método que visibiliza el impulso trascendente que caracteriza la vida del hombre y moviliza su libertad hacia el logro de su plenitud personal. Esta perspectiva puede contribuir a renovar la vitalidad existencial y el sentido teológico del acto de confesión que forma parte del signo sacramental que propicia la reconciliación.

PALABRAS CLAVE Confesión, sacramento de la reconciliación, pecado, conciencia, secularización, Agustín de Hipona, María Zambrano.

SUMMARY *Along with contrition, absolution and satisfaction, confession forms the basic structure of the sacrament of reconciliation bequeathed by the tradition of the Catholic Church. Assisted by María Zambranos' essay about Augustine of Hippo's Confessions, this article examines the original anthropological physiognomy of confession as method that makes visible human life's transcendent impetus and mobilized its freedom towards personal fulfillment. This perspective can contribute to renew the existential vitality and theological meaning of the act of confession which is part of the sacramental sign that leads to reconciliation.*

KEYWORDS *Confession, Sacrament of Reconciliation, sin, conscience, secularization, Augustine of Hippo, María Zambrano.*

I. INTRODUCCIÓN: ACTUALIDAD Y PROPÓSITO

Comencemos rememorando un texto que podríamos releer con ojos nuevos al final de esta reflexión en torno al significado antropológico del acto de *confesión* y su sentido para el sacramento de la reconciliación. Se trata de un hermoso texto de Dietrich Bonhoeffer, probablemente junto a Karl Barth, el teólogo protestante más relevante del siglo XX; durante una visita a la ciudad de Roma, escribe a un amigo y le relata lo que presencia en un día penitencial en la basílica de Santa María la Mayor. Él, que era ajeno a esta práctica, advierte perfectamente las dimensiones más profundas del sacramento. Y así es como lo cuenta, evitando cualquier alarde que le prohíbe su mentalidad austera, luterana:

Por la tarde en Santa Maria Maggiore, gran día penitencial, todos los confesionarios ocupados y asediados por fieles. Es un gozo ver aquí tantos rostros serios que desmienten todo lo que se dice del catolicismo. También hay niños que confiesan con verdadero fervor, es conmovedor el verlo. La confesión no es para muchas de estas gentes ningún deber, sino que se ha convertido en una necesidad. La confesión no tiene por qué llevar a la escrupulosidad, por mucho que esto suceda con frecuencia y precisamente entre quienes la practican con mayor seriedad. No solamente tiene un aspecto pedagógico, sino que para personas elementales es la única posibilidad de hablar con Dios, y para los que tienen algo más de perspectiva religiosa es la objetivación de la idea de Iglesia, que se realiza en la confesión y en la absolución¹.

Tal vez hoy, no sólo no resulta sencillo volver a contemplar una escena similar en la mayor parte de nuestros templos (raramente el confesionario se encuentra asediado por los fieles); sino más aun, que aquel que participa del sacramento perciba el hondo sentido existencial y teológico del mismo. Bonhoeffer intuye en la actitud de aquellos penitentes el primado de la necesidad de la vida sobre la norma eclesiástica, una oportunidad de diálogo con el misterio y de sentir efectivamente la compañía fraterna de la comunidad creyente. Desde que Bonhoeffer escribiese estas palabras la cultura, los ritmos sociales y la pro-

1 D. BONHOEFFER, *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios 1924-1942* (Salamanca 1979) 26; ed. José J. Alemany.

pia autoconciencia de la comunidad cristiana han estado sometidas a enormes oscilaciones. Mucho se ha escrito tras el concilio Vaticano II sobre la crisis que afecta al sacramento de la reconciliación no obstante la profunda renovación de su trasfondo teológico, sus ritmos litúrgicos y su alcance pastoral². Por otra parte, ya no se puede hablar hoy de la reconciliación como de un sacramento en crisis al margen de la situación precaria en que se encuentra el conjunto del organismo sacramental de la Iglesia Católica. Precariedad que ha de ser considerada, a su vez, estrechamente vinculada a la dificultad presente para proponer en su evidencia existencial el hondo significado teo-antropológico que atesora el *encuentro personal* con el Dios de Jesucristo. Benedicto XVI inició su pontificado recordando que el origen, esencia y orientación de la vida cristiana se define a partir de aquel principio que, en rigor, es fuente de identidad de toda existencia personal: el *encuentro*.

No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el *encuentro* con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva³.

La verdad en cuanto vocación de una existencia lograda no es fruto de la claridad eidética o la coherencia ética, sino que trasparece en ese espacio de relación (filiación y fraternidad) en que convergen el sí mismo y los otros, yo y mundo, razón y experiencia, Dios y el hombre. El *encuentro* rige la existencia mediante una “lógica del don sin contrapartida”⁴ que muestra la necesidad de ambas orillas y denuncia la división inscrita en aquellas otras lógicas –consumo, ideología, técnica, etc.– que se disputan hoy la atención del hombre y se erigen en instancias de sentido.

A nuestro modo de ver –y esta es la tesis de fondo que guía estas páginas–, no parece que, en lo que respecta al sacramento de la reconciliación, el

2 Puede encontrarse al respecto, entre los muchos estudios, una reflexión actual ampliamente desarrollada y documentada en D. BOROBIO, *El sacramento de la reconciliación penitencial* (Salamanca 2011).

3 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 1 (cf. FRANCISCO, *Lumen fidei* 40). Es la expresión que leemos en el corazón de la filosofía antropológica de Martin Buber, inspirada por la Alianza de Dios con el hombre: “Toda vida verdadera es encuentro”, M. BUBER, *Yo y tú* (Madrid 1995) 13.

4 BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* 37.

punto crítico decisivo resida en lo doctrinal o lo ritual⁵; más bien convendría remontarse a la dificultad que experimenta hoy la vida del hombre para auto-comprenderse, decirse y ejercerse como originario y libre *proyecto de ser en relación*. E insisto en los pronombres reflexivos: el hombre tiene la necesidad insoslayable de interrogar y esclarecer *en primera persona* la propia identidad (mismidad) en sus rasgos fundamentales de don (novedad radical) y misión (proyecto de auto-poseción que pasa por la franca salida de sí hacia lo otro de sí: el mundo, los otros y el absoluto; cuya vinculación en mí da sentido –o *transparenta el ser–* al ente que soy)⁶.

Dicho esto, y volviendo de nuevo al sacramento, junto a la contrición, la absolución y la satisfacción, la confesión conforma la estructura básica del signo sacramental legada por la tradición de la Iglesia Católica. Si bien a partir del concilio de Trento se ha generalizado el empleo del término *confesión* para denominar la totalidad del sacramento, la verdad es que se trata tan sólo de un elemento concreto que no responde a la riqueza global –teológica y pastoral– del signo sacramental⁷. La teología y la pastoral del presente constatan el modo en que esta designación generalizada del todo por la parte, ha llevado a descuidar no sólo caracteres constitutivos del signo sacramental, sino del propio acto de confesión. Así, por ejemplo, las connotaciones negativas que adquiere la confesión oral de los pecados para gran parte de la cultura

5 El concilio Vaticano II (cf. LG 11; SC 72) ha apuntado la necesidad de que la teología y praxis del sacramento de la reconciliación lo sitúen en un horizonte amplio y renovado, con la declarada intención de que el hombre actual interiorice mejor su sentido: el papel central de la Palabra de Dios, la concepción de la fe como acción personal y respuesta confiada, el vínculo entre misericordia divina y reconciliación eclesial, el significado de la penitencia para la vida cotidiana, etc). Estas indicaciones conciliares han encontrado posteriormente amplio eco y concreción teológico-pastoral en el *Ritual de la Penitencia* (1974), la encíclica *Dives in misericordia* (1980), la exhortación apostólica *Reconciliatio et poenitentia* (1984) y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992, n. 1422-1498). En este sentido, también el episcopado español ha realizado un esfuerzo notable de relectura teológica y actualización pastoral en la *Instrucción Pastoral sobre el Sacramento de la Penitencia “Dejaos reconciliar con Dios”* (1989). Cf. A. SÁNCHEZ SOLÍS, *El sacramento de la penitencia. Desarrollo del magisterio de la iglesia desde el Vaticano II* (Valencia 2012).

6 “El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-ahí, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el ‘hay’ [...] elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva transparente a su ser [...] A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”, M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 2 (Madrid 2003) 30.

7 Cf. K. H. OHLIG, “¿Está muerto el sacramento de la penitencia? Orientación a base de la tradición”: *Selecciones de Teología* 137 (1998) 63-70.

actual, acaban identificándola –e identificando por extensión el sentido del sacramento– con fijaciones en torno a cuestiones de moral sexual, o con una conciencia interesadamente manipulada por la institución eclesial; el propio creyente ha llegado a establecer, consciente o inconscientemente, una identificación directa entre sacramento y confesión de la culpa, reduciendo así a un acto mecánico e instantáneo de exposición de pecados una acción mucho más profunda y radical que abarca toda la persona; esto es, una conversión profunda del corazón que la propia confesión encauza en cuanto acción movilizadora por la promesa del perdón divino en orden a la recreación de un vínculo original y la reconciliación con la comunidad eclesial⁸. En efecto, la confesión en cuanto reconocimiento del pecado no es al margen de su magnitud antropológica como acto personal de discernimiento comprometido con la dinámica de la vida subjetiva en cuanto anhelo de superación de la angustiada distancia abierta entre la lógica de la propia historia y el éxito de una existencia lo más plena posible. Una superación que podemos leer en clave de necesidad vital de *auto-reconciliación* y *hetero-reconciliación*; es decir, como asunción lúcida y sincera, en primer lugar, de lo que soy para poder así reconocer lo que estoy llamado a ser.

La vida es proceso, proyecto, dinamismo. Es la no-totalidad hacia la totalidad, la no-justicia hacia la justicia, la no-inocencia hacia la inocencia, la dependencia hacia la libertad, la división hacia la unidad [...]. Si existe una posible reconciliación, ésta comienza por aceptar la condición humana como una condición tensional, conflictual, inacabada, abierta y creativa. No podemos concebir la reconciliación como el reposo de una totalidad conquistada, sino a lo sumo como una manera particular de vivir la totalización, en vistas a una plenitud aun por llegar⁹.

La ontología más apropiada al ser personal concibe su esencia como dinamismo de donación gratuita y vocación a *ser más* que lo ya adquirido, como impulso viniente hacia un estado de plenitud que se puede interpretar

8 Cf. F. ROMERAL, *La penitencia hoy. Claves para una renovación* (Madrid 2001) 126-128; M. SZENTMÁRTONI, *Manual de psicología pastoral* (Salamanca 2003) 99-125.

9 BORRIBIO, *El sacramento de la reconciliación penitencial*, 45.

en términos de reconciliación; es decir, de conversión hacia esa unidad-re-lación originaria de sentido que forman el yo y su circunstancia. El carácter menesteroso –y, en cuanto tal, inconforme– de la vida del hombre revela su innato dinamismo de auto-reconciliación como punto de partida hacia una reconciliación más lograda, que termina en *comunió*n con lo otro. Así pues, la auto-reconciliación es verdadera cuando se despliega como proyecto de reconciliación con lo otro de sí. La salida a lo otro de mí me permite verificar la autenticidad o falsedad de mi propia reconciliación. Dicho en clave sacramental: la fe reconoce y funda en el encuentro de gracia con Cristo resucitado la autenticidad última del natural impulso reconciliador de la vida humana. Dicho en clave evangélica: la reconciliación con el prójimo es condición tanto de la reconciliación verdadera con uno mismo como con Dios (cf. Mt 18, 23-34).

Encuadrado en el seno de esta dinámica de la vida del hombre y del creyente, el acto de confesión no se puede entender sino como expresión de esa necesidad que exhibe la vida de “adquirir la integridad que le falta, su total figura”¹⁰; de identificar el bien que la sostiene y desenmascarar la mentira con la que coincide el pecado. La confesión pone en juego la incansable creatividad del conjunto de la existencia personal en búsqueda de su verdad última, y discute así la legitimidad de una visión puramente intelectualista, conceptual o abstracta de la verdad de la vida del hombre como ser libre. Tanto en el testimonio de la Escritura como de los Padres, la confesión anuncia que la verdad se encuentra íntimamente ligada a la dimensión práctica de la existencia en cuanto contribuye a la participación del hombre en el proyecto de salvación divina¹¹.

Así pues, intentemos recuperar la fisonomía de la confesión en su acepción originaria de método o camino privilegiado hacia esa figura lo más completa y clara de sí mismo a que aspira la vida del hombre. Y en este sentido –volviendo sobre su función sacramental– como medio para visibilizar la trascendencia salvífica de la relación con Dios en cuanto horizonte de sentido para la existencia personal. Para ello vamos a comenzar confraternizando con la filosofía, valiéndonos de un ensayo en que María Zambrano (†1991) evoca

10 M. ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario* (Madrid 1995) 37.

11 Cf. E. VALIGLIO, *‘Confessio’ nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica* (Torino 1980).

*la confesión como género literario*¹² y, a esa luz, como el acto de transformación más decidido con que el pensamiento devuelve a la vida el recuerdo de su raíz interior en cuanto centro que deja ver su soledad más íntima como impulso hacia aquella unidad-relación con lo real que hace posible la vida misma. Por otro lado, en su dimensión sacramental, la eficacia de la confesión como camino hacia la verdad de la vida depende de la figura de Dios y la imagen del hombre que trata de vincular; por ello será conveniente acudir a la Revelación para recordar que si Dios no es alumbrado en su específico rostro personal y la imagen del hombre queda opacada en su textura filial, la confesión sacramental puede convertirse en un espacio vacío, ayuno de calado existencial y alcance salvífico. Esta en juego, por tanto, una concepción y celebración del sacramento de la reconciliación “con más plenitud teológica y más personalmente”¹³.

Estos intereses teóricos tienen su justificación última en la necesidad de un renovado interés pastoral que pueda conjurar una práctica empobrecida del sacramento de la reconciliación. En mi propia experiencia como ministro del sacramento –que es naturalmente parcial– encuentro a menudo que el acto de confesión se reduce a un rápido enunciado de transgresiones desvinculadas de su contexto y razón vital; a un discurso de costumbre motivado por la necesidad de acceder a la comunión eucarística¹⁴; a una acción, concentrada de tal modo en la búsqueda cuidadosa del número y circunstancia del pecado –aun en materia leve–, que pierde de vista la identidad de Dios, y su promesa de perdón; en suma, a una mirada más bien superficial, y por ello mismo, incapaz de restañar las fisuras abiertas entre auto-reconciliación personal y hetero-reconciliación divina.

Comenzamos introduciendo este itinerario de reflexión con una breve reseña de actualidad en torno al modo en que el hombre corriente percibe

12 Se trata de un texto publicado originalmente en México en 1943 por ediciones Luminar. La edición que acabamos de citar y empleamos en adelante recoge las correcciones manuscritas hechas por la autora en 1965.

13 K. RAHNER, “Problemas de la confesión”, en: *Id., Escritos de teología* III (Madrid 1961) 223.<<<<

14 No pocos penitentes transmiten la impresión de que consideran el sacramento de la Reconciliación un sacramento auxiliar de la Eucaristía; y no sólo porque se haya extendido la praxis de la celebración simultánea de ambos, sino porque tiende a ser “instrumentalizado” en orden a la comunión. En este sentido cabe contemplar diversos motivos: la necesidad de economizar el tiempo de que se dispone en medio del frenesí de la vida cotidiana, cierta percepción escrupulosa de la vida espiritual, etc.

el sentido y necesidad de la confesión como acto de trascendencia personal y sacramental.

II. LA CONFESIÓN SECULARIZADA

La pavorosa faz de la actualidad ¿no nos presenta, sin duda, esta figura de un mundo sin sujeto, donde ha desaparecido el sujeto, donde el yo anda errante como rey sin súbditos ni territorio, donde no existe por parte alguna el alguien responsable, el alguien con identidad y figura propia? Mundo anterior al ser en que lo psíquico tiene la existencia demoníaca de la multiplicidad inapresable y diluida; mundo de donde han huido las formas, quedando solo el fantasma inasible y rencoroso; el fantasma y el vacío. ¿No estará necesitado de una verdadera e implacable confesión?¹⁵.

Estas son las preguntas con que María Zambrano cierra su ensayo sobre la confesión; fueron el motivo de su reflexión, y también de la nuestra. En efecto, estamos ya habituados a oír hablar con frecuencia creciente de la fragmentación de la identidad personal, de identidades débiles, de dificultad para la pertenencia o de desidentificación. Son afirmaciones que no responden tan sólo a la situación particular de la galaxia joven, sino de todo hombre, adulto o anciano.

Cuando una cultura, en efecto, no define ya las supremas posibilidades de significado, o no logra la convergencia en torno a algunos valores como particularmente capaces para dar sentido a la vida, sino que pone todo al mismo plano, pierde toda posibilidad de opción proyectiva y todo llega a ser indiferente y sin importancia. Resulta difícil, en tal contexto, tener un concepto o una visión del mundo unitarios, y llega a ser, por tanto, *débil también la capacidad proyectiva* de la vida¹⁶.

15 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 108.

16 *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, n. 11a.

Hace tiempo que –en el contexto de las sociedades complejas en que vivimos– son las zonas intermedias las que han adquirido preponderancia situándonos ante el riesgo monstruoso de que las realidades instrumentales se conviertan en el horizonte de sentido o finalidad suprema de la vida (la política, la economía, la técnica...). Cuando la identidad de la vida humana se confía a los planos intermedios, pierde de vista la irreductibilidad y originalidad que le pertenece, en origen y destino. Deja el hombre de ser un *quién* –“el alguien responsable, el alguien con identidad y figura propia”, según María Zambrano– para quedar reducido a un *qué*¹⁷.

En el siglo XX, las inmensas y admirables conquistas de las ciencias positivas del objeto no han ido siempre acompañadas de la cultura del sujeto, de la inteligencia que sabe de sentido y de fines últimos, además de la razón que sabe de medios y fines próximos. En esta cultura quedan en segundo plano o en silencio el sentimiento, la libertad, la verdad, la culpa, la responsabilidad para con el prójimo, la fidelidad y la esperanza de futuro que rompe el cerco del tiempo. Estas determinaciones de la vida humana han sido el medio vital donde ha tenido lugar la aparición, el esclarecimiento y la manifestación de Dios al hombre, junto al reconocimiento de su ser y su destino¹⁸.

María Zambrano reclama para nuestro mundo una “verdadera e implacable confesión” en cuanto instrumento que proyecta la vida del hombre en su necesidad más íntima de devolver brillo existencial a esas determinaciones de la vida que no se pueden relegar al olvido sin desistir de uno mismo: “el sentimiento, la libertad, la verdad, la culpa, la responsabilidad para con el prójimo, la fidelidad y la esperanza de futuro que rompe el cerco del tiempo”, según el acertado análisis de Olegario González.

Tal vez hemos pensado poco aun en el modo en que ha contribuido a este estado de cosas la metamorfosis laica que ha sufrido el acto de la confesión sacramental. En efecto, lejos queda la percepción que tenía de la misma

17 Años más tarde se referirá “al humanismo de hoy como exaltación de una cierta idea de hombre que ni siquiera se presenta como idea, sino como simple realidad: renuncia del hombre a sí mismo, a su ilimitación; aceptación de sí como escueta realidad psicológico-biológica; su afianzamiento en cosa, una cosa que tiene unas determinadas necesidades, todas justificadas y justificables”, M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino* (Madrid 2007) 239.

18 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios. Razón y testimonio* (Salamanca 2013) 127.

Chateaubriand como “obra maestra de la sabiduría”¹⁹, fruto del genio espiritual y secular del cristianismo. En plano teórico –quizás menos asequible a la razón común–, algunos historiadores de la cultura muestran que, consumado el paso a la edad moderna, la confesión sacramental de la culpa (*publicatio sui*) se revela en realidad como un formidable instrumento o técnica de iluminación y gobierno del yo; de representación y ejercicio de una autoridad ajena a la conciencia y su natural inviolabilidad, que solo encuentra su legitimidad en la apelación a un absoluto divino que ahora se percibe como evidencia no universalizable²⁰. En un plano práctico, más perceptible a la cultura de la calle, el sociólogo Zygmunt Bauman –pródigo en definiciones que hacen época–, ha llamado la atención sobre la transfiguración social sufrida por el acto de la confesión llamando a la nuestra “sociedad confesional”: aquella en que las redes sociales se han convertido en “confesonarios electrónicos portátiles” que han tornando indiscernible el confín entre lo público y lo privado²¹. Y, lo que más nos interesa, han suscitado una práctica de exposición pública del “yo interior” que no busca la verdad de sí reclamando la escucha de otro, sino conjurar el fantasma de la subestima social mediante el decir y el mostrar. Una de las representaciones televisivas que más han visibilizado la secularización de la confesión es la del *Gran Hermano*, un bazar de auto-complacencia y auto-indulgencia²², en que se llama confesonario al lugar en que el compa-reciente dispara vaniloquios autorreferenciales en los que no confiesa, en realidad, nada de nada... entre otras cosas, porque lo que ha hecho ya es sabido de los telespectadores.

Suele decirse que una sociedad se confiesa en sus palabras, y que la promoción de alguna de ellas es el destilado expresivo de un estilo de vida

19 F.R. CHATEAUBRIAND, *Genio del cristianismo o bellezas poéticas y morales de la religión cristiana* I (Madrid 1818) 53.

20 En esta línea de interpretación puede leerse las obras de J. Delumeau (*La confesión y el perdón*, Madrid 1992; *El miedo en Occidente*, Madrid 2002) y Ch. Foucault (*Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona 1990; *Los anormales. Curso en el Collège de France [1974-1975]*, Buenos Aires 2000; *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México D.F. 3^o2005; *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina [1981]*, Buenos Aires 2014).

21 Cf. algunas obras en que Bauman reflexiona al respecto: *Vida de consumo* (México D.F. 2007); *La sociedad sitiada* (Buenos Aires 2008); *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global* (México D.F. 2011).

22 “La civilización del espectáculo es cruel. Los espectadores no tienen memoria; por esto tampoco tienen remordimientos ni verdadera conciencia. Viven prendidos a la novedad, no importa cuál sea con tal que sea nueva”, O. Paz, “Chiapas: hechos, dichos y gestos”, en: *Id.*, *Obra completa* V (Barcelona 2002) 546; cit. por M. VARGAS LLOSA, *La civilización del espectáculo* (Madrid 2012) 52.

dominante, de una comprensión concreta de las necesidades y aspiraciones del hombre que las pronuncia. Pues bien, la “palabra del año 2013” en idioma inglés según el conocido diccionario Oxford –que desde hace varios años, acostumbra anunciar una palabra, generalmente inédita, que por su uso entra a formar parte del bagaje cultural de millones de personas alrededor del mundo–, ha sido *selfie*; acción de auto-fotografiarse con un dispositivo móvil, con la intención o no, de compartir la imagen en redes sociales²³. De modo que, aunque ya existiese la palabra autorretrato para dar cuenta de esa antigua necesidad humana de quedar immortalizado para el recuerdo perenne, *selfie* ratifica esa actitud confesional contemporánea –identificada por Bauman– que está haciendo del siglo XXI “un tiempo repleto de gente que está llena de sí misma”²⁴, desinhibidamente extrovertida, que ha trastocado la verdadera confesión como *transparentación* de la vida por la mera documentación del vivir; esto es, se cambia una acción reveladora en cuanto se realiza delante de alguien que le confiere sentido, por un estar, existir o deambular a través de una procesión de experiencias objetivadas en imágenes que no pasan de ser normalmente un mosaico de intereses, gustos o aficiones incapaces de dejar ver la vida propia en esa soledad interior que aspira a ser acogida en comunión, a un encuentro sanador con el otro²⁵.

23 El diccionario Oxford señala que tiene evidencia del uso de la palabra *selfie* desde el año 2002 pero su adopción en las redes sociales, que es lo que permite una medición, experimenta un crecimiento generalizado y exponencial a partir de 2013, con un incremento del 17.000%.

24 Es la expresión con la que Sarah Bakewell abre su interpretación de los ensayos de Montaigne: *How to Live: A Life of Montaigne in one question and twenty attempts at an answer* (London 2011). Ayudados por María Zambrano y su lectura de las *Confesiones* de san Agustín nos disponemos, precisamente, a dirimir la distancia que existe entre el *cultivo de sí mismo* (como búsqueda de la verdad), y el afán de *auto-aceptación*, instalado a partir de la modernidad, e incapaz de resolver el nudo de la vida personal. Tal vez sea posible esclarecer el sentido de esta distancia a la luz de la obra de dos figuras clave del pensamiento occidental: “For a millennium Augustine’s portrait of himself served as a model for self-cultivation in Christian civilization. The imitation of Christ was the ideal, but those falling short could turn to ‘Confessions’ for help getting there. It was during the Renaissance that this conception of the self came under serious challenge, most powerfully in Montaigne’s Essays, which mocked the idea of sin and preached self-acceptance. To Augustine’s anxious admission that he was a problem to himself, Montaigne simply responded, So what’s the problem? Don’t worry, be happy. As modern people we have chosen Montaigne over Augustine. We traded pious self-cultivation for undemanding self-esteem. But is love of self really enough to be happy? You know the answer to that, dear reader. And so did Augustine”, ‘Augustine: Conversions to Confessions’ by Robin Lane Fox (*The New York Times*: 20. 11. 2015).

25 Se impone el paradigma del *selfie-made-man*. El cual “non chiede un *love* ma si ferma al *like*, al semi-desiderio, al semi-piacere, alla narcisica approvazione della personale galleria delle immagini”, F. MARCHIORO, “Selfie. Il narcisismo digitale”: *Psicologia contemporanea* 247 (2015) 18. Cf. J. M. GONZÁLEZ-ANLEO, *Generación selfie* (Madrid 2015); donde el autor aplica

Tal vez hoy, más que en otras épocas, el gran desafío que tiene ante sí el hombre reside en lograr la capacidad de auto-conciencia y gobierno de su propia vida. Esto implica volver a colocar en primer plano los fines. Nuestro presente vive bajo la necesidad de asumir en todo su alcance el llamado *giro antropológico* de la época moderna, que substituyó un proyecto de sentido en cuyo centro estaba Dios (sociedad tradicional), por otro en que Dios queda desplazado por el hombre y la naturaleza bajo el impulso de una enérgica y creciente revolución científica, técnica, social y política (sociedad industrial)²⁶. Lo decisivamente grave es que, en realidad, el verdadero centro de este nuevo proyecto de sentido no ha llegado a ocuparlo el hombre, sino los medios a su servicio. Insistimos, el hombre acaba confiando el valor de su vida a los planos intermedios perdiendo así de vista la singularidad que le pertenece en origen y destino. Las consecuencias de este ocultamiento (crisis de la razón, olvido del ser, relativismo, antropología débil, nihilismo, situacionismo gnoseológico, transvaloración de los valores en su reconocimiento objetivo; imposibilidad de encontrar respuestas absolutas a los *porqués...*) comienzan a alentar en el hombre la acuciante necesidad de una nueva visión de sí –todavía no dirimida– en medio del conjunto de la realidad. Un analista de la cultura contemporánea afirma que esa nueva visión ya no tiene que ver con la preocupación por “el medio material, que se ha dominado con la tecnología, sino con el ‘otro’, y por eso se necesita un nuevo tipo de carácter, distinto del individualismo competitivo o alienado [...] en definitiva, una personalidad dirigida al otro, en vez del egoísmo individualista dirigido hacia sí mismo”²⁷.

Afirma María Zambrano que la confesión como género literario ha aparecido en momentos en que la cultura se agrieta, épocas de indecisión en que una supuesta objetividad parecía dar cobijo seguro al vivir y, sin embargo, oculta la existencia humana en su desnudez²⁸. Veamos qué significa *confesar* como necesidad de la vida, y en qué medida este gesto del vivir puede contribuir tanto al afianzamiento de esta nueva visión del hombre como *alteridad*

este paradigma al contexto sociológico español para identificar los caracteres en que el mundo joven entiende su encaje generacional. Pero, aunque se muestre como tal, la cuestión es si “¿puede existir una *generación*, por definición una colectividad amplia de referencia, construida a partir del *selfie*?”.

26 Cf. W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía* (Salamanca 2001) 149-163.

27 L. RACIONERO, *El progreso decadente. Repaso al siglo XX* (Madrid 2000) 38.

28 Cf. ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 39.

constitutiva que rehúye expresarse en palabras impersonales, como al fortalecimiento del signo sacramental que significa volver a creer desde dentro.

III. LA CONFESIÓN COMO RELATO Y CONVERSIÓN DE LA VIDA SEGÚN MARÍA ZAMBRANO

La obra de María Zambrano es una de las más originales y creativas del pensamiento hispano del pasado siglo. La edición crítica de sus escritos se encuentra en curso de publicación²⁹, y son aun numerosos sus ángulos inexplorados. Puesto que contamos ya con magníficos estudios de conjunto sobre su pensamiento³⁰, y no nos es posible detenernos en la presentación de su complejo perfil hermenéutico, nos limitamos a señalar dos convicciones o afirmaciones de principio –fundantes y recurrentes en su obra– que pueden ayudarnos a entender su reflexión en torno a la confesión. La primera es la convicción de que la condición humana se caracteriza esencialmente por un *sentir originario*, es decir, por una percepción auroral y siempre renaciente de nuestra creatural fragilidad y limitación. Este sentir descubre a la razón que el acto de comprender está siempre emotivamente situado. En este sentido recuerda María Zambrano que ha sido Heidegger quien ha recuperado esta clave del conocer; gracias a él la filosofía ha comprendido la importancia de dialogar con la poesía³¹, que representa ese intento no siempre exitoso de

29 El proyecto consta de seis volúmenes, y hasta ahora han visto la luz tres de ellos: III (*libros 1955-1973*), 2011; VI (*Escritos autobiográficos (1928-1990)*), 2014; I (*Libros (1930-1939)*), 2015.

30 Entre los más recientes, a modo de ejemplo: C. REVILLA, *Claves de la razón poética: María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo* (Madrid 1998); A. BUNDGARD, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano* (Madrid 2000); J. A. GONZÁLEZ FUENTES – J. M. BENEYTO, *María Zambrano: la visión más transparente* (Madrid 2004); J. L. ABELLÁN, *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo* (Barcelona 2006); A. ANDREU, *María Zambrano: el Dios de su alma* (Granada 2007). Entre los estudios recientes abundan los publicados en área italiana, donde el pensamiento de la filósofa española está siendo objeto de gran interés; entre ellos: C. FERRUCCI, *Le ragioni dell'altro. Arte e filosofia in M. Zambrano* (Bari 1995); A. SAVIGNANO, *María Zambrano: la ragione poetica* (Génova 2004); L. SILVESTRI (ed.), *Il pensiero di María Zambrano* (Udine 2005); G. BLUNDO, *María Zambrano. Un'ontologia della vita* (Assisi 2006); N. BOMBACI, *Patire la trascendenza. L'uomo nel pensiero di María Zambrano* (Roma 2007); Z. SILVANO, *María Zambrano, il dono della parola* (Milano 2009); R. MANCINI, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano* (Assisi 2012); F. SPEDICATO, *L'avventura. Tappe di un viaggio dentro l'opera ed il pensiero di María Zambrano* (Roma 2012).

31 Cf. M. ZAMBRANO, *Los bienaventurados* (Madrid 1990) 51.

restaurar la unidad entre razón y vida, yo y mundo. En línea de continuidad con esta nostalgia de la unidad perdida entre entendimiento y pasión del ser, la segunda columna que sostiene el pensamiento de nuestra autora reside en la convicción de que la tarea primaria del pensar no consiste –como se ha usado comprender a la sombra de Aristóteles– en erigir un muro de abstracciones impasibles que contenga nuestra irrefrenable vocación creatural; más bien la acción de pensar ha de revelar sus más escondidos senderos mediante un lenguaje delicado, sensible, vibrante y creativamente integrador. A este estilo de pensar es al que denomina *razón poética*, *razón materna o logos vivificante* propio del “hombre subterráneo”, aquel que se afana en explorar el océano de su mismidad³². De principio a fin, en cada una de sus obras, María Zambrano no sólo teoriza sobre la necesidad que acucia al pensamiento europeo de “descubrir un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado”³³ que repare los estragos de esa razón moderna que “no lleva dentro de sí la justificación de la esperanza humana”³⁴; sino que cada obra implica una puesta en marcha de la razón poética como búsqueda de la verdad que “enamora” la vida al conseguir aflorar al espacio de lo visible y lo decible todo aquello que, dentro de ella, late con afán de reconocimiento.

La verdad pura humilla la vida cuando no ha sabido enamorarla. Pues la vida es continua pasión y pasividad³⁵.

Tal vez “materna” sea el adjetivo que mejor da cuenta del tipo de razón vital que María Zambrano añora para afrontar la crisis espiritual en la que se encuentra sumido el hombre contemporáneo. Sucede que éste ha confiado todos los órdenes de su vida –aun el espiritual– a una perfecta justificación teórica que se revela incapaz de rozar –en su abstracción e indiferencia– la *entraña* de la humanidad viviente, concreta, real y compleja³⁶. Frente a la razón pensante que codifica *a priori* la verdad de la vida en la sustracción al cambio y su ingreso en “la objetividad del mundo inteligible y eterno”³⁷,

32 Cf. ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 98-108.

33 *Id.*, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil* (Madrid 1998) 138.

34 *Id.*, *La Confesión: Género literario*, 22.

35 *Ibid.*, 18.

36 Cf. M. ZAMBRANO, *Séneca* (Madrid 2005) 65.

37 *Id.*, *La Confesión: Género literario*, 62.

la razón materna remonta al abismo de la vida permitiendo actuar su móvil primero, esto es, la necesidad de hacerse visible, de mostrarse abiertamente sin dejar de ser interior, para llegar así a dejarse encontrar por la verdad; y la verdad que la vida busca, transparente y confiesa, reside en aquella unidad –“visible e inalcanzable mientras estemos cubiertos por el tiempo”– que guarda la pasión en todas sus formas originales, y recobra así la figura primordial del acto de vivir porque no acalla nada de lo que le aflige y obscurece³⁸.

La confesión es un exponente extraordinario de este modo de entender el oficio de la razón.

El pensamiento abre lugar a ciertas realidades, librándolas de su contradicción, mostrando su objetividad. La confesión conquista este lugar para las realidades íntimas no reductibles a objeto, realidades que necesitan de un respaldo vivo, de una existencia singular que las sostenga, pues ellas no quieren ser transformadas en objeto. Son las entrañas que quieren vivir como tales entrañas. El corazón que aspira a la vida que le corresponde como tal, corazón que no quiere ser trasmutado en objeto de condición distinta, ser asimilado por la razón, por ejemplo, o disuelto por ella³⁹.

Esta –llamémosla– *acción pensante del corazón* no inmoviliza la vida del hombre en aquella soledad inicial que se piensa a sí misma como realidad independiente, y es fruto de la modernidad. Sino que, con todo rigor *personal*, trasciende hacia una unidad superior que María Zambrano denomina “comunidad” filial y fraterna.

La vida deja de ser pesadilla cuando se ha restablecido el vínculo filial, cuando hemos encontrado al Padre, pero también a los hermanos⁴⁰.

Así pues, María Zambrano encuentra en la confesión la expresión más acabada de esta “maternal paternidad” del pensar a la luz de su manifestación

38 Puede verse una magnífica síntesis de la concepción del hombre en la obra de nuestra autora en ANDREU, *María Zambrano. El Dios de su alma*, 127-141.

39 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 101.

40 *Ibid.*, 57.

literaria más alta, las *Confesiones* de Agustín de Hipona⁴¹. En efecto, junto a la novela o la poesía, la confesión se reivindica como género literario y método de conocimiento en cuanto saber de la experiencia de la vida en que el pensar no hace abstracción del sujeto que piensa objetivándolo en un horizonte pretendidamente universal. Al contrario, la confesión favorece aquel acto de intelección que procura la comunicación entre objetividad y subjetividad, entre el orden de la verdad vigente y su raíz personal más *entrañable*. Precisamente este es el equilibrio que permitió a los primeros cristianos la asimilación *personal* de la fe.

Por eso en el comienzo del cristianismo hubo Padres en tanta profusión, porque se trataba ante todo de que una verdad arraigada se introdujera en la conciencia de las gentes y más profundamente, en su alma. Se trataba, en suma, de engendrar almas, como San Pablo dice a los Gálatas: “Estaré de parto por vosotros hasta que Cristo haya sido formado en vosotros”. Paternidad en la que va envuelta la maternidad, por el saber que en ella hay, de la intimidad más hermética, por la persuasión con que se desliza en las entrañas humanas. La razón en estos padres se hace maternal, por su misma renuncia a la prosecución dialéctica, por su limitación a perseguir la idealidad. Regresa de la idealidad para apegarse a algo concreto, que no pretende además definir. De ser lógicamente ideal, se transforma en divinamente materialista, si por materialismo entendemos el apego maternal a lo concreto, al hombre real, la renuncia a la abstracción por no despegarse de las entrañas humanas⁴².

María Zambrano recibe de su maestro Ortega y Gasset, entre otras cosas, el aprecio por Agustín como “Padre en una era de padres en que se supo más que nunca que el hombre necesita ser reengendrado”⁴³; todo un referente de

41 Cf. L. LLEVADOT, “La confesión, género literario: la escritura y la vida”: *Aurora* 3 (2001) 60-67; M. T. RUSSO, “María Zambrano, intérprete de San Agustín”: *Aurora* 3 (2001) 68-74; S. TARANTINO, “La confesión como tiempo del ser en María Zambrano y San Agustín”: *Aurora* 3 (2001) 75-81; L. BOELLA, “A viva voce. La confessione in María Zambrano”, en: CH. ZAMBONI (ed.), *María Zambrano. In fedeltà alla parola vivente* (Firenze 2002) 57-66.

42 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 65-66.

43 *Id.*, *La agonía de Europa* (Madrid 2000) 66. “San Agustín –escribe Ortega– habla desde su yo, y por eso fue un escándalo sin par en el mundo antiguo. No sólo escribe sus confesiones –género literario en el que el punto de ‘hablada’ coincide

aquella revolución cristiana que consigue hacer peregrinar al hombre de la verdad objetiva a la verdad interior, que es la que guarda su trágica identidad como unidad de carne y alma, yo y mundo, gracia y libertad. Todo Agustín, pero de modo particular el de las *Confesiones*, motiva el tránsito hacia aquella cultura que es madre de Occidente, aquella en que la vida del hombre toma conciencia de su origen y consistencia *creatural*; dicho de otro modo, aquella capaz de definir al hombre no sólo como sujeto individual, sino como *persona*:

Una perspectiva infinita que no se agota jamás en ninguno de sus actos ni en todos ellos juntos; es lo que está siempre más allá, está en el fondo, tiene fondo. Por eso necesita revelarse, *confesarse*, y jamás se agotará, jamás quedará dicho, porque su ser verdadero reside detrás⁴⁴.

Este hombre interior –recién descubierto– no tiene necesidad de buscar una evidencia ajena o desencarnada sino, fundamentalmente, de confesar la vida; y confesar implica perder el temor a exponerse a lo otro de sí, a la acuciante dispersión interior de la vida en cuanto marcada por el doloroso contraste con sus interlocutores, para recuperar la *unidad en relación* que es propia del ser personal. Siguiendo a Agustín, María Zambrano analiza las condiciones que favorecerían un nuevo acontecer de la vida personal mediante ese acto de confesar que actúa como lenitivo que alivia la herida abierta por la cultura moderna entre razón y sentimiento, pensamiento y realidad, yo y mundo, verdad y vida personal. Puesto que

Descartes –confiesa María Zambrano– no ha realizado una confesión como parecía, aunque fuese simple confesión de la mente, sino un análisis genial; ha operado una disociación, ha encontrado la coyuntura de la razón al insertarse en la vida. Y la ha liberado de ella. La razón caminará más aprisa que nunca, por ésta su libertad, pues lo libre no es el hombre sino tan sólo su conocimiento⁴⁵.

exactamente con la criatura real que escribe–, sino que toda su obra es, en efecto, confesión, como la de Chateaubriand. Por eso suena a grito”, J. ORTEGA Y GASSET, “Goethe desde dentro”, en: *Obras Completas V* (Madrid 2006) 115.

44 ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, 76 (el subrayado es nuestro).

45 *Id.*, *La Confesión: Género literario*, 74-75.

Las *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau representan para nuestra autora el fruto más acabado de lo que denomina “la nueva Confesión del hombre nuevo”⁴⁶: el hombre deshecho en su entereza personal eterna por aquel sujeto absoluto que una vez imaginó como su dios salvador; el contrapunto de este hombre nuevo es aquel hombre interior cuya soledad descubre Agustín estar plasmada en sí por el sello de la comunión, en cuanto creatura vinculada icónicamente al ser de la Trinidad divina⁴⁷; en cambio, las *Confesiones* de Rousseau tienen como referente más cercano el descubrimiento cartesiano de la soledad del hombre, mas no “como soledad adventicia de la que se sale una vez que algo perdido ha vuelto a hallarse”, sino como “soledad metafísica subsistente, la soledad que se confunde con el propio ser”⁴⁸ y, por ello, se ha hecho “inaccesible a la filiación”⁴⁹. La confesión permite la fluencia de ese espacio interior “donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino”⁵⁰; dicho de otro modo, el sujeto de la confesión no es el siquismo ni la conciencia, sino el *alma* que permite *tocar* todas “las cosas y acontecimientos no traducibles en razones, en aquella realidad que no muestra su faz a la inteligencia”⁵¹ y “que en cierto modo es la madre del conocimiento”⁵²; “le antecede y sostiene y sin lo cual andará flotando por grande que sea su exactitud y claridad”⁵³. El alma proporciona sede a todo ese

género de realidad desdichada de los muertos vivos, de los que andan errantes sin encontrar lugar donde posarse, pues parece como si el alma fuese el lugar donde ciertas cosas se posen o como si ella misma, por

46 *Ibid.*, 77. Cf. J. J. ROUSSEAU, *Las confesiones* (Madrid 2008).

47 *Ibid.*, 71. En *El hombre y lo divino*, sin duda una obra central en su trayectoria, expone Zambrano la importancia del cristianismo –subrayando el papel concreto de san Agustín– para el rescate, aunque fuese efímero, de la mismidad personal del hombre en su concreción carnal a la luz del Dios de las tres Personas. No obstante, será la auto-comprensión del hombre como “ser de conciencia” la que se acaba imponiendo en el espacio de la racionalidad social. Cf. J. F. ORTEGA, “El sentido teológico de la filosofía de Zambrano”: *Azafea: Revista de Filosofía* 1 (1985) 237-273.

48 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 72-73.

49 *Ibid.*, 71.

50 *Ibid.*, 102.

51 *Ibid.*, 102. Recordando la curiosa metáfora aristotélica de que “el alma es como la mano” (cf. *De anima* III, 432 a 1-3), observa María Zambrano que la misma filosofía antigua, “tan racionalista y ajena a cualquier clase de misticismo”, vislumbra la necesidad de esa otra potencia cognitiva de la vida del hombre.

52 *Ibid.*, 103.

53 *Ibid.*, 104.

su contextura, nos hubiese sido dada para esta función tan delicada por lo indefinible y por lo cual ha sido llamada sagrada⁵⁴.

Concentremos ahora la mirada en aquellos cuatro caracteres más definitorios de la confesión como acto que permite vibrar y visibilizar la vida personal en toda su intensidad de desazón culpable, pasión trágica, éxtasis y anhelo.

En primer lugar el acto de confesar tiene su origen o razón de ser en esa experiencia primera y casi visceral de la vida como “confusión y dispersión”⁵⁵; como torso incompleto o fragmento de una integridad de sentido que se echa en falta; como quiebra entre sujeto y objeto que desespera, es decir, que impide el propio acto de vivir. Ahora bien, antes de que la confesión comience a atemperar esa desesperación de la vida como “huida de sí en espera de hallarse”⁵⁶ en su figura total más allá de la propia contingencia, esa crisis del vivir aflora como “pura queja” o pre-confesión. Es decir, como grito de una existencia que aun no ha descubierto su interioridad, que simplemente se siente abandonada a su suerte porque “no cree en su propio ser”⁵⁷. La figura modélica que encuentra María Zambrano para representar este punto de partida es Job: “antecedente de la confesión”⁵⁸ en tanto portavoz de un hombre que espera en su soledad doliente que su queja sea escuchada, tal vez, por un dios que atienda su desesperación. Esta situación crítica es la que impele la vida a buscarse, esto es, a “renacer” o “ser de nuevo engendrada”⁵⁹ para disponerse a acoger lo desigual en su identidad y el tiempo real en su contrapunto salvador, la eternidad⁶⁰. Si cualquier otra criatura vive simplemente anegada en su realidad, el hombre se siente y confiesa “como ser desprendido, a medio nacer y a medio encajar en una realidad presentida que buscamos”⁶¹.

54 *Ibid.*, 105.

55 *Ibid.*, 22.

56 *Ibid.*, 37.

57 *Ibid.*, 33.

58 *Ibid.*, 26.

59 *Ibid.*, 23.

60 Este es el dinamismo de la vida –en cuanto se nota anegada por la realidad– en que coinciden originariamente filosofía y religión. En *El hombre y lo divino* escribió María Zambrano: “En el principio era el delirio; el delirio visionario del Caos y de la ciega noche; la realidad agobia y no se sabe su nombre; es continua ya que todo lo llena y no ha aparecido todavía el espacio, conquista lenta y trabajosa [...] Lo primero que se precisa para la aparición de un espacio libre, dentro del cual el hombre no tropiece con algo, es concretar la realidad”, ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 30.

61 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 40.

La Confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal. No son sus sentimientos, ni sus anhelos siquiera, ni aun sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser. Es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión⁶².

En segundo lugar, el acto de confesar arraiga en “la necesidad que tiene la vida de expresarse”⁶³, porque el sujeto personal es un ser narrativo y temporal, y en ambos caracteres reside su esencia. Ahora bien, no es lo mismo *confesarse* que *auto-novelarse*. Tal vez quien se auto-novela o auto-biografía añora también una vida transformada, pero “objetiva su fracaso, su ser a medias sin trascenderlo”⁶⁴, en cuanto lo recrea en un tiempo imaginario o virtual al que confía la manifestación final del sentido. La novela, como la filosofía moderna, la poesía novelesca o el arte surrealista –protesta María Zambrano–, tienden a sucumbir ante las promesas de ese tiempo distinto o virtual que permite ensayar nuevas posibilidades de ser (mediante conceptos, parajes imaginarios o recreaciones artísticas), pero a costa de dejar intacta la vida como acción irrevocablemente personal del hombre⁶⁵; encerrada en sí, pensando en recrearse cuando, en realidad, anticipa su propia muerte: “Todo narcisismo es juego con la muerte [...] una confesión truncada”⁶⁶ porque ha desistido de actuar sobre el tiempo real, esto es, sobre la vida como *proyecto de ser* inclinado al rescate de aquel fondo del alma que está ya en vías de transformación. Vida y tiempo guardan, por tanto, una relación esencial, pues es el tiempo de *mi* vida el que me permite vivir humanamente, es decir, actuar, no simplemente deslizarme en la vida como si fuese un astro que traza en torno a ella una órbita distante⁶⁷. En las *Confesiones* de Rousseau sitúa María Zambrano el riesgo mortal de que el hombre acabe novelando su vida, es decir, acostumbrándose a exhibir de sí lo que no es, por negarse a respetar

62 *Ibid.*, 29.

63 *Ibid.*, 25. Este es el sentido del parentesco que mantienen entre sí la auto-biografía, la novela, el diario, la poesía y la confesión. Cf. J. WACHOWSKA, “En torno al género literario de la confesión”: *Studia Romanica Posnaniensia* 28 (2001) 177-187.

64 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 29.

65 “Sólo sabiendo movernos en el tiempo podemos ser efectivamente libres, es decir, saber ejercer nuestra inexorable libertad”, M. ZAMBRANO, *Persona y democracia* (Madrid 2004) 114.

66 *Id.*, *La Confesión: Género literario*, 30.

67 *Id.*, *El sueño creador* (Madrid 1986) 50.

el ritmo lento con el que la interioridad se acompasa a la realidad y la salva⁶⁸. “Lo que ha comenzado tras las confesiones de Rousseau es la vida literaria, el vivir en parajes imaginarios”⁶⁹. A su zaga, cierta filosofía vitalista, la poesía pura del romanticismo, el psicoanálisis o las realizaciones artísticas del surrealismo son más valiosos por lo que han intentado que por sus logros: su confesión parte, como la de Agustín, de una vida que desborda desesperación y que, en lugar de buscar una verdad ajena –intemporal– que la pacifique, decide rememorar sus trayectorias –luchas, cansancios y culpas– para descubrir ese espacio de identidad, tal vez precario, pero fruto de la acción por la que se abre paso la vida misma. No obstante, la acaban sustituyendo por un fantasma, un yo ideal, un subconsciente colectivo o una creación artística “que llena precipitadamente el hueco de la verdad última buscada, del objeto requerido por el corazón para su alimento real”⁷⁰. La confesión transparenta el ansía de renacimiento de la vida cuando no la obliga a dimitir de su carácter inter-subjetivo y es respetuosa con el tiempo que la vida misma necesita para saberse en proceso de transformación, para condensar su sentido y no violentar la complejidad personal de su verdad, pobre en sí, pero operante⁷¹.

La Confesión parece ser así un método para encontrar ese *quien*, sujeto a quien le pasan las cosas, y en tanto que sujeto, alguien que queda por encima, libre de lo que le pase. Nada de lo que le suceda puede anularle, aniquilarle, pues este género de realidad, una vez conseguida, parece invulnerable. Y el logro de este punto de invulnerabilidad tiene que ver no solo con esa unidad pura, con el centro interior, sino tam-

68 “La psique novelera, novela a ciegas discerniendo con intención, mas ambiguamente, confusamente por hambre y prisa de engendrar historias que *demuestren* lo que le pasa y por qué; es su resentimiento que acusa, señala y aun encubre” (M. ZAMBRANO, *Los sueños y el tiempo* [Madrid 2004] 132).

69 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 83.

70 *Ibid.*, 90-91. Baudelaire, Rimbaud, Kierkegaard, Nietzsche o Dostoievski, representan para Zambrano el contrapunto moderno a la queja de Job. Todos ellos, en sus campos respectivos, elevan una queja más estilizada y compleja que la de Job al hacérseles transparente la entraña dolida, dispersa y oscura que sella originalmente el ser del hombre. Sin embargo, apenas logran que sea *la vida* el sujeto de su propia confesión, pues acaban supeditando al *yo* su intimidad sin palabras, su temporalidad real, su mundanidad sin centro y su gravidez intersubjetiva. Por eso se les puede llamar “seres de tragedia, pues la creencia en el yo les hacía imposible el encuentro de ese íntimo reposo que, aunque sólo sea en fugitivos instantes, es indispensable, sobre todo cuando se está lanzado frenéticamente a un intento de existencia individual” (*Ibid.*, 98).

71 “El yo se esfuerza, mal o bien, en reunir la dispersión de lo que le ocurre bajo la unidad de una sola historia”, J. F. LYOTARD, *La Confesión de Agustín* (Buenos Aires 2002) 45.

bién con ese misterioso mundo que es preciso unificar, adentrándose en él, vencéndole a fuerza de intimidación, sirviéndole en una esclavitud que va a dar la libertad⁷².

La tercera característica de la confesión consiste en manifestar la viva e íntima certeza de que no somos mónadas cerradas porque hay *alguien* que nos ve, escucha y acoge. Agustín ha escrito sus *Confesiones* en vocativo⁷³. Es la segunda persona la que permite a Agustín abandonar la lejanía de sí que enuncia la tercera persona y hacer avanzar su vida hacia la primera⁷⁴. Es el motor de la confesión: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”⁷⁵. El carácter fundamental que define la identidad del hombre interior reside en su impulso de darse a conocer, pero esta vez su revelación no consiste –al estilo platónico– en huir hacia un centro de perfecta unidad que queda a salvo de toda disgregación, sino en un itinerario existencial que, a diferencia de la promesa platónica, trata de envolver el fondo contradictorio y oscuro donde reside la verdadera unidad del ser⁷⁶. Agustín encuentra en el Dios de Jesucristo el *pondus personal* que permite al alma volverse –es decir, *recordar, conocer y amar*⁷⁷– hacia la verdad de lo real en esa misma cesura dolorosa entre sí mismo y el mundo. Así pues, el acceso a esta verdad sobrenatural que haya Agustín en la cavidad del alma, no es resultado de una sabia conciliación de tiempos; es decir, no es suficiente narrarse... es imprescindible la figura del interlocutor que recoge el relato y, por esto mismo, lo convierte en un relato con sentido. En el mismo momento en que se pone en marcha, la confesión endereza la vida hacia la verdad mediante el contraste entre su soledad inicial e incompleta y una *relacionalidad*

72 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 107.

73 “Una segunda persona, domina, vigila las Confesiones, las imanta, las infiltra”, LYOTARD, *La Confesión de Agustín*, 110.

74 “Este libro, precursor de Montaigne y Rousseau, el primero en que un hombre se esfuerza en decir lo que ha sido, lo que le ha hecho ser él y no otro, está enteramente escrito en vocativo, y para mí, que desde hace años presiento confusamente que un día tendré que pasar de la tercera a la primera persona del singular, este empleo fulgurante de la segunda persona constituye una revelación”, E. CARRÈRE, *El Reino* (Barcelona 2015) 55.

75 AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum I*, 1, 1; *Obras de San Agustín II* (Madrid 1979) 73.

76 “Mas ahora *mis años se pasan en gemidos*. Y tú, consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno; en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos –las entrañas íntimas de mi alma– son despedazadas por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en tí”, *Confessionum XI*, 29, 39; *Obras de San Agustín II* (Madrid 1979) 499.

77 Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate X*, 11, 18; *Obras de San Agustín V* (Madrid 1956) 605.

significativa que es, por ello, determinante para su propia identidad. Ninguna criatura –anegada en la dispersión– puede colmar la medida personal de la realidad que corresponde a la vida del hombre, es decir, reflejar “los caracteres del ser: firmeza y claridad”⁷⁸. Para María Zambrano la aceptación de la identidad última de la vida como tendencia a la relación con lo otro, pasa por aquella acción confesante mediante la que la vida misma “se ofrece a la vista” del otro: no para justificarse, no para decir sus culpas sino, sobre todo, para tratar de transparentar la vida en un argumento con sentido.

Y esto explica –señala María Zambrano– lo somero de una confesión como la de San Agustín, a la que podría tacharse de falta de sinceridad. Pero no es la sinceridad la que va a justificarla, sino el acto, la *acción* de ofrecerse íntegramente a la mirada divina, a la mirada que todo lo ve, mirada que ciertamente siempre puede vernos, pero que andamos eludiendo, pues lo importante en la confesión no es que seamos vistos sino que nos ofrecemos a la vista, que nos sentimos mirados, recogidos por esta mirada, unificados por ella⁷⁹.

La confesión, es decir, el acto por el que el alma se ha dejado mirar sin pudor alguno por el otro, ya es presentimiento de vuelta o señal de retorno al lugar de donde salimos desterrados al dejarnos encubrir por una verdad ajena y, por ello mismo, ensombrecedora de nuestra unidad original con el ser.

Llegamos así, a la cuarta nota básica que asigna María Zambrano a la confesión agustiniana, “ser ejecutiva”⁸⁰; la confesión literaria prueba la autenticidad de su operación vital al excitar en el lector su empeñado en ser hombre sin más.

78 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 44. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 11, 17: “Y miré las demás cosas que están por bajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente, porque proceden de ti; mas no son, porque no son lo que eres tú, y sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable”, *Obras de San Agustín II* (Madrid 1979) 287.

79 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 46.

80 *Ibid.*, 44.

Cuando leemos una confesión auténtica –señala nuestra autora– sentimos repetirse aquello en nosotros mismos, y si no lo repetimos no logramos la meta de su secreto⁸¹.

La confesión es bien recibida por los que denomina nuestra autora “hombres subterráneos”, los conscientes de la escisión interior entre vida y verdad. La confesión del otro les permite presentir el ser propio, “semejante, pero jamás el mismo que el otro”⁸². La confesión del otro me permite revelar el propio *sentir* al iniciar el éxodo de mí y otear la esperanza de que se disuelvan esos tres horrores que pretenden estancar la vida en una soledad quejosa y, finalmente suicida: “la vergüenza de haber nacido, el espanto de morir y la extrañeza de la injusticia entre los hombres”⁸³. La confesión se emprende con la esperanza de superar esa triple quiebra y que la vida encuentre así la revelación de su figura más acabada. Aceptar el nacimiento, no temer a la muerte y reconocer a los demás hombres como semejantes, son las tres *conversiones* esenciales que ha de afrontar la vida del hombre.

La confesión no es sino un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma. No es el único, pero sí tal vez el más inmediato, el más directo. Y tal vez no sea suficiente; no sea sino preparación, método en sentido estricto para algo que venga después, método en que la vida muestre, precisamente al ponerse en movimiento, su figura esencial y su peculiaridad más extrema⁸⁴.

IV. LA CONFESIÓN EN SUS RESONANCIAS BÍBLICAS

El estudio de María Zambrano ayuda a intuir la riqueza y profundidad antropológica del acto de confesión; a saber, su raigambre en la conversión profunda del corazón en cuanto centro de sentido de la vida; conversión

81 *Ibid.*, 30.

82 *Ibid.*, 31.

83 *Ibid.*, 35.

84 *Ibid.*, 38.

que consiste en un proceso de apropiación y esclarecimiento de aquellos temores que amenazan con anegar la vida del sujeto en la desesperación que provoca en él la uniformidad indistinta del mundo, de la que la propia vida del hombre es parte y reflejo. El objeto directo de la confesión no es tanto –desde este punto de vista antropológico– el mal moral, cuanto la necesidad vital de exorcizar el estancamiento en un modo de ser hombre que reduce el impulso de su libertad, originariamente creada para la esperanza de ser en franca relación con lo otro de sí⁸⁵. Dicho esto, podemos comprobar ahora en qué medida esta profundidad antropológica del acto de confesión converge con su riqueza bíblico-teológica. En efecto, la Sagrada Escritura da testimonio de que el contenido de la palabra confesión atesora varios significados⁸⁶. El término latino *confiteor* es heredero del hebreo *yadab* y el griego ὁμολογέω. Veamos las acepciones de cada uno de ellos.

El término *yadab* en su forma *hifil* significa alabar a Dios, proclamar su misericordia y magnanimidad. En su forma *hitpael* se traduce como confesión del pecado o, más bien, de la condición de pecador. La lengua hebrea vincula íntimamente ambos significados manifestando así que la confesión del pecado no es al margen de la confesión de la grandeza bondadosa de Dios. Confesar el pecado tiene su expresión correlativa en confesar al Señor. Cuando Israel toma conciencia de su pecado no se limita a la demanda de perdón sino que, ya sea un individuo o el pueblo, experimenta la necesidad de dirigir a Dios un reconocimiento-confesión de su fidelidad, su grandeza en contraste con la propia infidelidad y pequeñez; de modo que el recuerdo de la relación pasada acompaña y avala la petición de perdón. Remitimos al exhaustivo análisis

85 En efecto, el mismo Agustín nos enseña que, puesto a la luz de Dios, el mal no implica tan sólo una transgresión de la ley (natural), sino la raíz de la engañosa aspiración del hombre a ser señor de sí: "Así, pues, sólo con humilde piedad se vuelve uno a ti; y es como tú nos purificas de las malas costumbres, y te muestras propicio con los pecados de los que te confiesan, y escuchas los gemidos de los cautivos, y nos libras de los vínculos que nosotros mismos nos forjamos, con tal que no levantemos contra ti los cuernos de una falsa libertad, sea arrastrados por el ansia de poseer más, sea por el temor de perderlo todo, amando más nuestro propio interés que a ti, Bien de todo", *Confessionum* III, 8, 16; *Obras de San Agustín* II (Madrid 1979) 148.

86 Para contrastar una síntesis de estos usos: CH. BIBER, "Confessare", en: J. J. VON ALLEN (ed.), *Vocabulario bíblico* (Roma 1969) 82-84; O. HOFIUS, "ὁμολογέω, confesar, alabar; ὁμολογία, aj, confesión", H. BALZ – G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II (Salamanca 1998) 542-551; D. FÜRST, "Confesar la fe", L. COENEN *et al.*, (ed.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1985) 292-295; W. SEIBEL, "Confesión", H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de teología* I (Madrid 1966) 265-276; Z. ALSZEGHY, "Confesión de los pecados", G. BARBAGLIO – S. DIANICH (ed.), *Nuevo diccionario de teología* I (Madrid 1982) 167-186.

de dos formularios-tipo de oración penitencial –Neh 9,6-37 y Nm 14,13-19– realizado por el profesor Giraudo⁸⁷. Se trata de dos magníficos ejemplos del modo en que el orante, deseoso de otorgar a su petición de perdón el mayor crédito teológico, rememora en su oración la compañía histórico-salvífica de Dios rescatando de la memoria colectiva el oráculo salvífico del propio Dios que considera más adecuado para lograr conmover las entrañas divinas.

La conciencia de la condición de pecador (confesar la propia infidelidad) está, por tanto, en función del retorno a Dios, del reconocimiento de su oferta continua de salvación en cuanto es absolutamente fiel a su Alianza. La revelación no favorece, por tanto, la fijación en el pecado, es decir, en los temores que atenazan el espíritu del hombre, pues acabaría desembocando, como señalaba María Zambrano, en un narcisismo mortal. La confesión del pecado se da un ambiente de contraste con el amor divino que llama la vida del hombre a transparentar su más íntimo y definitorio anhelo de *ser-en-relación*.

En la confesión se realiza el libre consentimiento que debe dar el hombre al acontecimiento de la salvación. La confesión es suscitada por la gracia de Dios y es, al mismo tiempo, el acto supremo de la libertad [...] La confesión solamente será vehículo de salvación cuando refleje un sentimiento del corazón y se confirme en la realidad de una vida⁸⁸.

De hecho, la confesión cristiana de la fe –el credo– no considera en sí el pecado o el mal, sino que confiesa su remisión bajo la influencia decisiva del perdón divino (**eiĵ afesin amartiōn, para la remisión de los pecados**). En los salmos llamados penitenciales (cf. Sal 6, 31, 37, 51, 101, 129, 142) se expresa con fuerza singular la gravedad de las infidelidades del pueblo y, de manera simultánea, la confianza en la misericordia siempre actuante de Yahvé⁸⁹.

De igual modo el término neo-testamentario **om̄logew** (confesar) –y formas con significado cercano como **exagoreuw** (proclamar públicamente) o **mneia** (decir, alabar, reconocer, prometer) que la traducción de los LXX conecta con la familia semántica de mneia (memoria)–, no sólo se emplea en el sentido de confesión de

87 Cf. C. GIRAUDDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica: saggio sulla genesi letteraria di una forma* (Roma 1989) 81-105. Una visión más sintética del mismo tema en lo., "Las confesión de los pecados en el Antiguo Testamento": *Concilium* 210 (1987) 287-298.

88 SEIBEL, "Confesión", 275.

89 Cf. H. J. KRAUS, *Los Salmos I-II* (Salamanca 1993-1995).

la culpa o admisión de los propios pecados (cf. Mc 1,5: los que acudían a Juan eran bautizados y *confesaban sus pecados*, **exomologoumenoi taj amartiaj autōn**; Hch 19, 18: muchos judíos de Éfeso que habían creído *confesaban y declaraban públicamente* sus prácticas mágicas, **exomologoumenoi kai, anaggelizontej taj praxeij autōn**; 1 Jn 1,9: si *confesamos nuestros pecados*, **oimologōmen taj amartiaj hinōn**; St 5,16: *confesaos mutuamente los pecados*, **exomlogetsqe atlhloij**, sino en otros muy variados y vinculados a éste: **oimologew** significa *declarar ante un tribunal* (Mt 10,32); *prometer en público* (Mt 14,7); *reconocer o profesar públicamente* la fe en Jesucristo, *confesar* su nombre (Jn 9,22; Rom 10,9-10; Heb 13,15); *alabar a Dios* (Lc 2,38; 10,21; Mt 11,25; Rom 14,11).

Así pues, y aunque sea a partir de estos pocos ejemplos, es posible afirmar que, a la luz de la Revelación, el acto de confesión del hombre no tiene su razón de ser en el propio pecado (motivación psicológica), cuanto en el hecho de que es puesto frente a Dios (motivación creyente), a quien se reconoce y agradece la firme promesa de mantener su alianza original con el hombre al haberlo creado como hijo propio (cf. Ef 1,4-5). En efecto, la historia personal de Jesús transparente en sus rasgos más definitorios y decisivos de la figura de Dios como “Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo” (2 Co 1,3) y la imagen del hombre como “amigo de Dios” (Jn 15,15). En virtud del hondo significado teo-antropológico que atesora la historia personal de Jesús, la confesión creyente se acoge a la oportunidad que representa para el hombre esta invitación a una *pascua* que lo emplaza definitiva y plenamente en su vocación divina⁹⁰.

V. CONFESIÓN SACRAMENTAL Y VIDA PERSONAL

Del testimonio de la literatura, la filosofía y la revelación a que hemos aludido en páginas precedentes se desprende que la más auténtica acción humana de confesión es exponente de una vida en permanente movimiento

90 “De lo que se trata en el fondo es de que la culpa no debe seguir supurando ocultamente en el alma, envenenándola así desde dentro. Necesita la confesión. Por la confesión la sacamos a la luz, la exponemos al amor purificador de Cristo (cf. Jn 3,20s). En la confesión el Señor vuelve a lavar siempre nuestros pies sucios y nos prepara para la comunión de mesa con Él”, J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Madrid 2011) 93.

hacia la figura más acabada de sí, más cercana a la integridad del ser personal. Sobre este fondo antropológico, en esta última parte de nuestro trabajo, vamos a indicar la necesidad de algunos *movimientos* que contribuyan a fortalecer el sentido teológico y la praxis litúrgica del acto de confesión como uno de los referentes esenciales que han de contribuir a una renovada vitalidad del sacramento de la reconciliación.

1 EL SUJETO DE LA CONFESIÓN: DE LA CONCIENCIA AL ALMA

El magisterio contemporáneo de la Iglesia identifica el sentido y consistencia de la confesión sacramental en el afán de verdad sobre la propia vida –en su vínculo con Dios y la Iglesia– más que en una relación en torno al “número”, “género” y “especie” de los pecados cometidos⁹¹. En concreto, la confesión es fruto de un diálogo abierto, sincero y meditado en el seno de la propia conciencia, “base de la dignidad interior del hombre y, a la vez, de su relación con Dios”⁹². Es la concepción que sostiene esta afirmación del *Catecismo de la Iglesia católica* (n. 1776), que rememora a su vez la visión de los padres del concilio Vaticano II:

En lo más profundo de su conciencia el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándole siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal [...]. El hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón [...]. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella” (GS16).

Esta concepción de la conciencia humana como núcleo original del ser personal permite comprender la confesión como un “acto verdaderamente

91 “El carisma y, al mismo tiempo, la originalidad de la Iglesia en lo que a la reconciliación se refiere, en cualquier nivel haya de actuarse, residen en el hecho de que ella apela siempre a aquella reconciliación fontal. En efecto, en virtud de su misión esencial, la Iglesia siente el deber de llegar hasta las raíces de la laceración primigenia del pecado, para lograr su curación y restablecer, por así decirlo, una reconciliación también primigenia que sea principio eficaz de toda verdadera reconciliación”, JUAN PABLO II, *Reconciliatio et poenitentia*, 4.

92 *Ibid.*, 18.

'humano' y, por tanto, moralmente responsable"⁹³ en cuanto *dialógico*, es decir, como respuesta libre y consciente al grito o queja de ese *centro descentrado* del que arranca la experiencia de la vida, y el creyente puede iluminar excepcionalmente en la interlocución con Dios. En efecto, si el cristianismo ha podido esclarecer el carácter *personal* de la vida del hombre vinculando las categorías de llamada creatural y destino trascendente, verdad y responsabilidad, se debe no a la imposición de una autoridad exterior e ideal, sino al descubrimiento interior de *Alguien*⁹⁴ que nos ama primero y, por ello mismo, genera aquella nostalgia hacia esa pertenencia original que transforma cualquier contingencia personal y necesidad moral en *respuesta de amor*⁹⁵. Por ello, para vivir *personalmente*, esto es, *a nivel del amor*, al hombre no le basta la sugerencia (racional o lógica) de la recta conciencia sobre la transgresión del orden moral objetivo, antes necesita comprender "desde dentro"⁹⁶ que su razón de ser es la propia vida en cuanto respuesta continua y libre a Aquel que la invita a un *sentido* más logrado y pleno de sí (cf. Dt 30, 19-20: "Pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida, para que viváis tú y tu descendencia, amando al Señor, tu Dios, escuchando su voz, adhiriéndote a él"). María Zambrano ha escrito que

el vivir según la conciencia aniquila la vida, los motivos reales, las cosas tal y como son vividas. La conciencia ha ido diciendo al hombre 'inconscientemente': 'No, no es nada'. Y todo, cualquier contenido de una fe, aun inmediata, se ha ido reduciendo a la nada⁹⁷.

Esta expresión se inserta en la denuncia que realiza María Zambrano de la deriva nihilista de la filosofía occidental. El pensamiento moderno ha

93 JUAN PABLO II, "Ad maiorem Paenitentiarum necnon minores Paenitentiariorum basilicarum Urbis": AAS 86 (1994) n. 4, 81.

94 "... un Dios que no es una unidad compacta, sino espacio en que respiran muchas perspectivas, un espacio dialógico, un hospitalario dejar ser al otro y al diverso. Un Dios que no es una persona, sino ante todo un acontecer multipersonal, reconciliación entre naturaleza y persona, entre unidad y multiplicidad, una fuerza que dona libertad", E. SALMANN, *Il respiro della benedizione* (Assisi 2010) 32.

95 "¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! [...] Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo", *Confessionum X*, 27, 38; *Obras de San Agustín II* (Madrid 1979) 424.

96 "La persona es un 'adentro' que tiene necesidad del 'afuera'", E. MOUNIER, "El personalismo", en: *ib.*, *Obras Completas III* (Salamanca 1993) 492.

97 ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, 184.

acabado reduciendo la *vida consciente* del hombre a mero juicio de razón (*res cogitans*); dejando así de ser introspección en el amor (*res amans*) o atención a esa llamada a trascenderse a uno mismo que hace lo otro de mí (el mundo, los otros y el absoluto), para convertirse en búsqueda de auto-satisfacción o deseo de auto-realización⁹⁸. Pues bien, teniendo en cuenta que nuestro presente sufre aun las consecuencias de este *giro antropológico* de la modernidad, y que la Revelación cristiana presenta la naturaleza humana como ordenada por su vocación divina, es decir, no como pura autonomía y consistencia (*ordo entis*) realizable al margen de la profecía divina sobre su origen y destino en la encarnación del Hijo de Dios (*ordo amoris*); por qué no explorar la posibilidad de apelar al *alma* (corazón, entrañas, imagen de Dios, vida íntima o mismidad) como raíz de la experiencia “consciente” (llamada de amor y promesa de perdón) de la relación con Dios y poder considerarla, como tal, el verdadero sujeto de la confesión sacramental⁹⁹. Porque es al alma a quien resulta insoportable una vida anegada en la sensación y carente de proyección. Porque el alma nos ayuda a entender mejor el modo de la autocomunicación de Dios al hombre; porque el alma reclama con decisión el cuerpo, es decir, esa otra parte de sí que no puede excluirse de la voluntad divina de salvar en totalidad; porque el alma es el sujeto de aquella confianza inicial en el encuentro y acogida por parte de Otro que escucha mi ansia de ser, es decir, mi necesidad de conocer la verdad, mas no en sentido estrictamente argumentativo cuanto vital¹⁰⁰; porque la forma más madura de la relación personal con Dios se identifica como *experiencia mística*, sentimiento de Dios, conciencia radical de su presencia fiel y su invitación a un encuentro amoroso, siempre novedoso y renovador.

98 Cf. J. M. CABIEDAS TEJERO, “Origen de la idea de que el mundo moderno debe prescindir de Dios. Una relectura”: *Burgense: Collectanea Scientifica* 54/1 (2013) 37-46.

99 Consideramos *alma*, como María Zambrano, en su calidad metafórica para indicar al tiempo un saber (filosofía) y un ser (antropología) que permite sustituir toda ingenua dicotomía entre razón y vida por una sutil percepción de la interioridad que tenga en cuenta al hombre en su totalidad y la necesidad que la vida humana tiene de transparencia, de hacerse sinceramente visible. Cf. M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid 2005) 21-34.

100 “Crede ut intelligas”: *In Iohannis Evangelium* 29, 6; *Obras de San Agustín* XIII (Madrid 1960) 714.

2 EL OBJETO DE LA CONFESIÓN: DEL PECADO A LA VERDAD ORIGINAL

La raíz de todo pecado reside en la aspiración del hombre a considerarse un ser autónomo que “pretende alcanzar su propio fin al margen de Dios” (GS 13); en este mismo lugar el concilio muestra que dicha pretensión tiene su raíz en una “división íntima del hombre” que pone todas sus fuerzas vitales en estado de lucha, a veces dramática, para librarse de toda servidumbre que le impide el logro de “su propia plenitud”; “sublime vocación y miseria profunda” conviven en el corazón del hombre en cuanto *creado a imagen y semejanza de Dios*: es decir, con capacidad de conocerse, poseerse y entrar libremente en comunión con su Creador, mas no como realidad autónoma y acabada, sino como ser constitutivamente trascendente, es decir, protagonista en primera persona de un proyecto vital que se ha de construir en el espacio, el tiempo y la relación, que le son constitutivos, para poder transparentar esa “vocación sublime” que habita la propia verdad, originaria y originante¹⁰¹. Dios mismo se ha hecho en la historia del hombre palabra audible y presencia reconocible que le permite iluminar su vida como portadora de “la imagen del hombre terrenal”, mortal y caduca, en camino hacia “la imagen del celestial” (1 Co 15,49)¹⁰². Son muchos los lugares de la Escritura en que el encuentro de Dios con el hombre no se traduce sólo como fuerza de redención o liberación del pecado (*remedium peccati*) sino, ante todo, como proclamación de su constitutiva vocación filial. Adán comprende su pecado al escuchar la pregunta directa de Dios sobre su lugar en el jardín: “¿Dónde estás?” (Gn 3,9); David comprende su pecado cuando el profeta Natán lo pone ante sus ojos: “Tú eres ese hombre” (2 Sam 12,7); la mujer adúltera escucha en su encuen-

101 La teología de los Santos Padres se refiere al sentido distinto que tienen en el Génesis los términos *imagen* y *semejanza*, afirmando que la Escritura marca así la identidad más propia del hombre como ser personal (imagen de Dios) en camino (llamado a vivir libremente en una semejanza más acabada con el modelo). “El hombre está destinado a la semejanza con Dios siendo ésta el resultado de un ejercicio de su libertad, querida por Dios como real participación en su gloria y como condición para que su diálogo con el hombre sea entre dos protagonistas de igual dignidad: el Dios que llama, con su iniciativa y autonomía, y el hombre que responde, dotado igualmente de iniciativa y autonomía, que no por ser participadas de las de su creador son menos reales”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El hombre: El Arquetipo y la Imagen”, en: H. CARPINTERO (ed.), *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías* (Madrid 2002) 144. Cf. W. SEIBEL, “El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original”, en: J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis* II (Madrid 1969) 627-628; M. SCHMAUS, *Teología dogmática. Dios Creador* II, § 125 (Madrid 1961) 308-310.

102 “El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado” (GS 22).

tro directo con el Señor la posibilidad de una vida nueva: “Tampoco yo te condeno. Anda, y en adelante no peques más” (Jn 8,11); Zaqueo, sabiéndose traspasado en la mirada de Jesús por la misericordia de Dios, encuentra el modo de emprender un nuevo proyecto de vida (Lc 19,1-10); el llanto arrepentido de Pedro nace de la mirada del Señor cautivo (Lc 22,54-62). Y lo mismo señala María Zambrano del testimonio de Agustín en quien la confesión de la culpa “no constituye la confesión misma”¹⁰³, pues ésta tiene su origen más atrás y más hondo, en la experiencia de la inquietud aquietada (*convertida*) del corazón al haber encontrado dentro de sí a su verdadero dueño¹⁰⁴; aquel Otro que con su amor antecedente (*ser creído, ser mirado*) activa la verdadera vocación de la vida a transformar su soledad en comunidad (de vida y verdad, yo y tú, razón e historia).

Por todo ello el acto de confesión que parte del alma nace de un deseo de ser yo que pasa por el tú: encontrarse consigo es fruto de un *desencuentro* con quien nos viene al encuentro y echamos en falta como parte de lo que somos y necesitamos para vivir. El pecado y la culpa forman parte de la confesión como extrañamiento de sí, como ocultación o recubrimiento que impele la “*acción* de ofrecerse íntegramente a la mirada divina”, el retorno al paraíso perdido, “al lugar de donde salimos al cubrirnos”¹⁰⁵. El pecado no finaliza –como tampoco inicia– la relación originaria del hombre con Dios, sino que la mediatiza hasta ocultarla tras una pátina de oscuridad¹⁰⁶ que la representa ante la vida como agresión y enajenación, para acabar convirtiéndonos en huéspedes y extraños en nuestra propia casa¹⁰⁷.

103 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 47.

104 “Mas para mí el bien está en adherirme a Dios, porque, si no permanezco en él, tampoco podré permanecer en mí”, *Confessionum* VII, 11, 17; *Obras de San Agustín II* (Madrid 1979) 287. Cf. Sal 73, 28.

105 ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 46-47.

106 Con las conocidas palabras de San Anselmo: “Creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amen. Sed sic est abolita attritione vitorum, sic est offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad hoc quod facta est, nisi tu removes et reformes eam”, *Prologion*, cap. I. Conviene notar que, en sentido agustiniano, Anselmo concibe la creaturalidad humana (*imaginem*) en su original determinación trinitaria: *mens et amor et notitia eius* (cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* IX, 4, 4; X, 11, 18).

107 Cf. ZAMBRANO, *La Confesión: Género literario*, 108.

3. EL MEDIO DE LA CONFESIÓN: DE LO INMEDIATO A LO DINÁMICO

Platón afirma en un paso de las *Leyes* que “el más capital de los males”, más aun, la causa de todas las “faltas” o “pecados” (**awarthmatwn**) es el “exceso de amor de sí mismo” (**sfoda eauton filian**); de modo que el esfuerzo del *filo-sofos* no consiste únicamente en liberar el alma del peso del cuerpo y sus pasiones (cf. *Fedón*), cuanto en la cura de su más connatural enfermedad: el lastre de una auto-referencialidad ilimitada, enfermiza. Se trata de la cautela ante un amor de sí (*filia*) que se torna autocomplaciente y, por ello, temeroso (*fobia*) del resto de actuantes en la dinámica constructiva del ser personal¹⁰⁸. El mal posee la “virtud” de “inmovilizar” en falso el drama de la vida, es decir, de aquietar su íntima necesidad de trascendencia –de salir de sí y decirse ante otro– en un amor propio que torna la vida un espacio de silencio impenetrable para todo aquello que no se someta al criterio de un yo auto-justificado, auto-biografiado. En este sentido, supeditada su vida a la razón de un yo sin mundo¹⁰⁹, el hombre no entiende el significado, entre otros, del perdón o la conversión en cuanto movimientos de la libertad que busca dar cauce al proyecto de la vida en correspondencia con las exigencias de identidad *personal* que brota de su centro más interior. Es aquí donde tiene su raíz antropológica lo que denominamos una vida feliz: no en una moral organizada en torno al cumplimiento de la norma, sino en el *conato de ser* que identifica la vida y moviliza su libertad para vivirse en plenitud.

Tal y como hemos apprehendido con ayuda de María Zambrano, el acto de confesión es expresión de la vida del hombre en su calidad más propia de *pretensión de ser*, dinamismo que trata de colmar su aspiración original a la autenticidad personal¹¹⁰. En su función sacramental la confesión brota de

108 Este es el texto: “A la mayor parte de los hombres le es connatural a su alma el más capital de los males [...] con esto quiero referirme al principio según el cual –es menester que sea así–, todo hombre es conducido por naturaleza y directamente al amor de sí [...] En verdad, de hecho, la causa de todas y cada una de las faltas nace siempre de una forma excesiva de este amor de sí” (*Leyes* 731d). Traducción propia a partir de *Platonis Opera*, recognovit J. Burnet, 5 vol., Oxonii (Oxford Classical Texts) 1900- 1907.

109 “La realidad de mi yo es, pues, secundaria a la realidad integral que es mi vida; encuentro aquélla –la de mi yo– en ésta, en la realidad vital. Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida”, J. ORTEGA Y GASSET, “Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933”, en: *Obras Completas VIII* (Madrid 2004-2010) 598.

110 El *proyecto de ser* que define la entidad fundamental de la vida personal es en sí un ejercicio de responsabilidad consigo y lo otro de sí, que asume el sujeto al desplegar esa acción ineludible que es vivir.

esta pretensión de la vida que el Evangelio denomina metánoia (cf. Mc 1,15; 6,12): un *pensar* desde la entraña que permite iluminar las ataduras pecaminosas de la libertad que le es inherente a la vida y la anulan como ejercicio de comunión, divina y fraterna. Cuando la confesión se limita a una simple lista de transgresiones la vida parece llena de sí, parece exhibir una entraña sin sujeto cuasi indiferente a esa tragedia de la realidad que nos habita y aun no ha encontrado sede dentro de nosotros (el mundo, los otros y el Otro).

El “yo” de las *Confesiones* de Agustín reconoce, en cambio, el carácter narrativo de la vida, que constituye su razón de ser. A partir del movimiento de la vida hacia la luz, el “yo” pone en juego el problema basilar de la existencia: “Responder a la pregunta ‘¿quién?’, como había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida”¹¹¹. Y la pregunta *quién* es la pregunta por la identidad y sentido *personal* de la existencia subjetiva (temporalidad, mundanidad, intersubjetividad, responsabilidad, mortalidad, perdurabilidad...). Por eso, un elemento fundamental de la confesión que se ajusta así a la vida, como bien nota María Zambrano, es la implicación e inspiración del lector: éste no permanece ajeno o pasivo, pues en cuanto lee reconoce movilizado su propio sentir; la narración invita a cartografiar la propia vida, reconociendo su fuentes sapienciales, desafíos comunes y pistas para elaborar una narración propia. De ahí su importancia para la experiencia de la fe; no en vano, la concepción bíblica de Dios no es nocional, sino narrativa, se acompaña de sentimientos y afectos que tocan el tejido profundo de la vida personal e invitan a su transformación.

En este sentido, e intentando recoger la riqueza bíblica que atesora la *confessio*, el desaparecido cardenal Martini ha propuesto en varias ocasiones que el acto de confesión del sacramento de la reconciliación se despliegue en un triple momento: *confessio laudis*, *confessio vitae* y *confessio fidei*¹¹². Martini toma como referencia la renovación del estilo y contenido del coloquio entre el penitente y el sacerdote que prevé el nuevo *Ordo Poenitentiae*, para vivir el momento de la reconciliación en manera más amplia que la confesión breve que se limita a enumerar las faltas. Así, la *confessio laudis* o confesión de

111 P. RICOEUR, *Tiempo y narración III* (Madrid 1996) 997.

112 Cf. C. M. MARTINI, *L'Evangelizzatore in San Luca* (Milano 1980) 73-80; *Le confessioni di Paolo* (Milano 1981); *È il Signore! Questa è la nostra fede: Gv 21, 7* (Milano 1983) 78-80; *La via di Timoteo* (Milano 1995) 149-151; *L'Utopia alla prova di una comunità. Meditazioni sulla prima lettera ai Corinti* (Milano 1998) 73-82.

alabanza reconoce que la iniciativa de la reconciliación como relación entre personas no corresponde al pecado (“he pecado en esto o en aquello”), sino al valor de la vida personal que se coloca ante la gratuidad del Padre que acoge (“Te doy gracias Señor...”). El segundo momento o *confessio vitae* invita a exponer la vida no tanto a partir del pecado cuanto de su raíz: sentimientos, emociones o deseos que nos pesan negativamente y no deseáramos albergar (deseos ambiguos, intenciones equivocadas, tristezas, desafectos, resentimientos, amarguras, inclinaciones morbosas...). Finalmente, la *confessio fidei* supone el reconocimiento de que no se trata de exponer el pecado, sino de sanar la interioridad en que se elabora “buscando el interés de los demás” y dejándose conformar por el Espíritu de Cristo (cf. Flp 2,5). Del reconocimiento de la permanente fragilidad y la necesidad íntima de la comunión nace la conversión como acto personal que se traduce en oración que demanda luz para elaborar aquellos compromisos que devuelven la vida a la senda de su integridad. Una confesión así nunca resulta aburrida o repetitiva porque procede de la inquietud más honda, siempre presente y siempre renovada, de la vida personal¹¹³. Por otro lado, si bien el momento ritual es muy puntual, con un desarrollo preciso de inicio y final, esta triple dinámica pone en juego una serie de condiciones que actúan a favor de una mayor eficacia en la vida del signo sacramental y demandan una acción pastoral más comprometida¹¹⁴.

113 Así culmina precisamente Agustín sus *Confesiones*, reconociendo ante Dios que hasta su último aliento, la vida del hombre es búsqueda, llamada, salida de sí con la voluntad de ponerse en manos del Otro, con el pesar amargo de lo incumplido: “A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se hallará y así se abrirá. Amén”, *Confessionum* XIII, 38, 53; *Obras de San Agustín* II (Madrid 1979) 602.

114 Entre las que se pueden al menos enunciar: el aprendizaje del contraste de la vida personal con la Palabra de Dios; el aprendizaje del sentido del pecado en vista de la relación con Dios y la experiencia de la vida interior; la educación de la experiencia celebrativa de la reconciliación a la altura de las diversas etapas de la vida; la contemplación explícita de un itinerario celebrativo de la reconciliación (acompañando momentos o aspectos de la vida de fe, proporcionando subsidios para acompañar el sentido de la celebración...) en el tejido de la vida pastoral de la comunidad cristiana, la revalorización de otras formas no-rituales de penitencia (el perdón entre cristianos, la aceptación de ayunos, obras de caridad...), etc. Cf. G. MARIANI (ed.), “[Dossier] Un perdono da celebrare”: *Ambrosius* 77 (2001) 221-388.

4. EL MINISTRO DE LA CONFESIÓN: DEL CONSEJO A LA PEDAGOGÍA

Volviendo de nuevo a la fenomenología del acto de confesión que propone María Zambrano, recordemos que consiste básicamente en un movimiento de búsqueda, salida de sí o trascendencia que parte de un interior lacerado y, en su significado personal más hondo, expresa un grito de esperanza en el hallazgo de un interlocutor (*alguien*) que reciba el relato de su inquietud para darle su sentido más acabado. Para san Agustín el Tú definitivo de su confesión es el Dios personal reconocible en el rostro de Cristo. También lo es para la confesión que forma parte del signo sacramental pues el presbítero actúa en calidad de ministro y servidor de Dios-Padre¹¹⁵; ha de transparentar su presencia y posibilitar la dinámica de la reconciliación como apertura a la relación con Dios y con la comunidad creyente. La teología del sacramento insiste hoy en que

más allá de la determinación clásica del signo de la penitencia en una “cuasi-materia” (actos del penitente) y en una forma (absolución del sacerdote), la verdadera estructura visible del signo radica en el “encuentro” entre el penitente o los penitentes y el ministro [...] Se trata de poner el acento más en las personas con todo lo que significan, y en los actos de estas personas con lo que implican, o en las manifestaciones externas de palabras y gestos que lo expresan¹¹⁶.

La exhortación *Reconciliatio et paenitentia* ha renovado el magisterio sobre el sacramento al subrayar esta dimensión antropológica de la confesión como gesto litúrgico de “encuentro” –consigo, con el otro, con Dios–, que favorece tanto la asimilación personal como la visibilidad eclesial del proceso de conversión:

la confesión individual tiene también el valor de *signo*; signo del encuentro del pecador con la mediación eclesial en la persona del ministro; signo del propio reconocerse ante Dios y ante la Iglesia

115 Cf. Mt 18,15-18; Jn 20,21-23; 1Co 15,1-13; 2 Co 5,11-20, etc; LG 18; PO 5; *Catecismo de la Iglesia Católica* 1466; FRANCISCO, *Misericordiae Vultus* 17.

116 BOROBIO, *El sacramento de la reconciliación penitencial*, 255.

como pecador, del comprenderse a sí mismo bajo la mirada de Dios. La acusación de los pecados, pues, no se puede reducir a cualquier intento de auto-liberación psicológica, aunque corresponde a la necesidad legítima y natural de abrirse a alguno, la cual es connatural al corazón humano; es un gesto litúrgico, solemne en su dramaticidad, humilde y sobrio en la grandeza de su significado. Es el gesto del hijo pródigo que vuelve al padre y es acogido por él con el beso de la paz; gesto de lealtad y de valentía; gesto de entrega de sí mismo, por encima del pecado, a la misericordia que perdona. Se comprende entonces por qué la *acusación de los pecados* debe ser ordinariamente individual y no colectiva, ya que el pecado es un hecho profundamente personal. Pero, al mismo tiempo, esta acusación arranca en cierto modo el pecado del secreto del corazón y, por tanto, del ámbito de la pura individualidad, poniendo de relieve también su carácter social, porque mediante el ministro de la Penitencia es la Comunidad eclesial, dañada por el pecado, la que acoge de nuevo al pecador arrepentido y perdonado (n. 31, III).

A la gracia del sacramento contribuye la dinámica del encuentro interpersonal que es parte constitutiva del mismo signo sacramental. El magisterio de la Iglesia ha descrito con detalle tanto el auténtico carácter sacramental que califica la identidad (*in persona Christi Capitis*) y acción (*cum intentione et caritate Christi*)¹¹⁷ del ministro en la acción litúrgica en orden a la verdad y sentido sobrenatural del sacramento, como el cuadro de su disposición interior y habilidades humanas en orden a condensar en su persona la acogida y mediación reconciliadora de y con la Iglesia. En este sentido las imágenes de *médico, juez, pastor, maestro y padre*¹¹⁸ invitan a considerar la continuidad entre la autoconciencia de ser ministro y la actuación como tal, esto es, como guía y acompañante que permite esclarecer la calidad sacramental de los actos del penitente y la mediación de la Iglesia en orden a la comunión, a la filiación divina que cualifica la vida del hombre en su carácter original de creatura a imagen de Dios. En este sentido compete en propiedad al ministerio

117 Cf. PO 2; 13.

118 Cf. *Ritual de la Penitencia*, 10c; *Reconciliatio et poenitentia*, 29. Cf. O. DE CAGNY, "Le ministère du prêtre dans la pratique actuelle de la confession privée": *La Maison-Dieu* 214 (1998) 103-127.

la condición de ser y ejercerse como un auténtico acompañamiento personal; es responsable de una acción pedagógica que se arriesgue a obtener la pregunta, la inquietud, el anhelo que constituye el desafío real a la vida de la persona, es decir, aquel que tiene raíces concretas en la historia del individuo. Para ello el ministro ha de respetar la espontaneidad expresiva del penitente y, al mismo tiempo, ayudarle a apreciar la dispersión de su comunicación o la menor relevancia vital de alguna de sus informaciones. Entablar el coloquio a partir de expresiones o apreciaciones manifestadas por el penitente parte del respeto hacia el modo en que éste siente y relata su vida. No obstante, el diálogo ha de conducir al penitente a captar el círculo hermenéutico que existe entre pasado y presente, razón y vida, soledad y alteridad; mas este discernimiento no ha de recaer tan sólo en lo que toca a motivaciones o consecuencias de opciones equivocadas, faltas u omisiones, sino que ha de alcanzar un sentido teológico: el único acto de discernimiento que reconoce la vida en su valor más propio en cuanto don (creación) y proyecto (redención) de Dios es el propio del amor¹¹⁹.

Cuando a la cristiandad europea de Trento acecha cierto rigorismo al reavivar el sacramento de la confesión frente al peligro del laxismo y el rechazo luterano, confesores curtidos como Francisco Javier practican y recomiendan un trato exquisitamente humano con el penitente, adaptándose así a la textura espiritual propia del hombre oriental a quien había de evangelizar:

cuando confesareis en esas partes, que no entréis con algún rigor a los penitentes, ni miedo, hasta que acaben de decir sus pecados; mas antes les hablaréis de la mucha misericordia de Dios, haciendo leve lo que en sí es muy grave; y esto hasta que acaben de confesar y decir sus culpas¹²⁰.

De Agustín a Joseph Ratzinger, pasando por Francisco Javier, Blaise Pascal, Max Scheler o María Zambrano, el pensamiento cristiano no ha olvi-

119 "El ministro debe poner el acento, no tanto en el pasado del pecado, cuanto en el futuro de la vida renovada; no tanto en la confesión detallada, cuanto en la conversión que decide del perdón; no tanto en el esfuerzo y el mérito del sujeto, cuanto en la gratuidad del perdón y la acción de Dios; no tanto en lo transitorio del acto, cuanto en lo permanente de la actitud y los actos de reconciliación", D. BOROBIO, "Reconciliación y sacramentalidad en una realidad de conflictos": *Salmanticensis* 50 (2003) 44.

120 *Doc. 80, 12 (abril 1549)*, F. ZUBILLAGA (ed.), *Cartas y escritos de San Francisco Javier* (Madrid 31979) 306.

dado que existe una “lógica del amor” que es la más apropiada a la *sustancia vocacional* del ser personal: un ser que es *pura interioridad* y, al mismo tiempo, *permanente trascendencia*; un ser que es, en suma, *alguien que ama*. El encuentro sacramental ha de procurar la luz necesaria para que la confesión de la vida vuelva sobre ese centro dialéctico –que hemos llamado *alma o corazón*– desde el que es posible discernir la veracidad vital de los actos de preferir y postergar, en orden a avanzar en el difícil proceso de la contrición, que dispone para la gracia de la justificación y el perdón¹²¹.

VI. CONCLUSIÓN

Estamos saturados de lamentos sobre la poca estima que provoca el sacramento de la reconciliación entre muchos creyentes. Tal vez haríamos mejor en imitar a Dietrich Bonhoeffer –a quien evocamos al inicio de esta reflexión– en su admiración sincera por aquellos que a quienes la experiencia sacramental ayuda a esclarecer la honda necesidad espiritual que alberga su vida de encontrarse con Aquel que alienta su sentido. Esta es la invitación renovada por el Papa Francisco al convocar el *Jubileo Extraordinario de la Misericordia*.

Muchas personas están volviendo a acercarse al sacramento de la Reconciliación y entre ellas muchos jóvenes, quienes en una experiencia semejante suelen reencontrar el camino para volver al Señor, para vivir un momento de intensa oración y redescubrir el sentido de la propia vida. De nuevo ponemos convencidos en el centro el sacramento de la Reconciliación, porque nos permite experimentar en carne propia la grandeza de la misericordia. Será para cada penitente fuente de verdadera paz interior¹²².

121 “La perfección de la contrición se sitúa en la profundidad del espíritu, donde se decide el proyecto fundamental de la libertad.

Se trata, en el sentido pleno de la palabra, de una conversión del corazón, de una reorientación efectiva de la libertad”,

BORRIBIO, *El sacramento de la reconciliación penitencial*, 299.

122 *Misericordiae Vultus* 17.

En mi experiencia como ministro del sacramento he asistido en no pocas ocasiones al retorno de bastantes creyentes a la práctica sacramental tras un periodo de lejanía; algunos por sentimiento de culpa ante Dios, otros por desfondamiento interior; muchos por desesperación ante los azares de la propia vida; algunos eran presa de una desafortunada imagen de Dios; no pocos del dolor infligido por un anti-testimonio de la Iglesia (en sus ministros o sus estructuras)..., etc. No obstante, en la mayoría de ellos el acto de la confesión apenas se ha aproximado a los caracteres con que hemos querido describirlo; sólo en contados penitentes el encuentro y diálogo sacramental ha logrado arrojar luz sobre la necesidad de volver la mirada hacia lo esencial, a las motivaciones más íntimas de lo confesado, al proyecto definitorio de la vida desde el que otear la propia miseria y apreciar el sentido del perdón divino. El sacramento de la reconciliación no encuentra hoy un contexto socio-cultural favorable, y sufre las deficiencias seculares de la educación cristiana al respecto... No obstante, hemos pretendido mostrar que es posible continuar reivindicando el valor teológico del signo sacramental de la reconciliación en su veracidad antropológica¹²³; la confesión de la fe no es al margen de la confesión de la vida, pues ambas reconocen y reclaman ésta en su textura amorosa y trascendencia divina: orientada por el fuerte deseo de encontrarse a sí misma mediante ese conato de *ser en alteridad* –entre doloroso y desafiante– que le pertenece y devuelve la verdad a su ser, a imagen y semejanza de Dios.

Juan Manuel Cabiedas Tejero
 Universidad Pontificia de México
 Bosque del Río Frío, 24
 Colonia la Herradura
 52785 Huixquilucan (Estado de México)
 México
 jmkbite@hotmail.com

123 "Je pense que toute obligation à se confesser à laquelle on se soumet par peur ou par habitude, sans qu'on y accorde réellement son esprit et son cœur, est finalement dommageable. Ni le pénitent, ni le confesseur ne prennent alors le temps pour que la démarche se fasse selon les exigences des dimensions anthropologiques. Par une attention éclairée aux dimensions anthropologiques du sacrement de pénitence, on aidera les croyants à retrouver, autrement, le sens et les bénéfices religieux de cette pratique", A. VERGOTE, "Le sacrement de pénitence et de réconciliation. Dimensions anthropologiques": *Nouvelle Revue Théologique* 118/5 (1996) 670.