

Artículo de Investigación

¿Expiación digital? Innovación y ritual en el cristianismo católico

Digital Atonement? Innovation and Ritual in Catholic Christianity

Javier Jaspe Nieto: ESIC Business & Marketing School, España.

javier.jaspe@esic.university

Fecha de Recepción: 10/12/2024

Fecha de Aceptación: 11/01/2025

Fecha de Publicación: 16/01/2025

Cómo citar el artículo

Jaspe Nieto, J. (2025). ¿Expiación digital? Innovación y ritual en el cristianismo católico [Digital Atonement? Innovation and Ritual in Catholic Christianity]. *European Public & Social Innovation Review*, 10, 1-20. <https://doi.org/10.31637/epsir-2025-1283>

Resumen

Introducción: El cristianismo ha interactuado con los avances tecnológicos desde sus inicios, adaptando elementos técnicos a sus creencias. Este estudio analiza el vínculo entre la evolución tecnológica y el catolicismo, centrándose en el sacramento penitencial.

Metodología: El trabajo realiza un estudio genealógico sobre la relación entre tecnología y ritual, siguiendo su evolución hasta la actualidad, especialmente en el uso de las tecnologías de la información y la comunicación en el ámbito religioso. Se utilizan perspectivas emic (internas) y etic (externas) para analizar las ideologías sobre el uso de las TIC en la Penitencia.

Resultados: Se identifican los orígenes y cambios en el uso de la tecnología dentro del ritual penitencial. La digitalización del ritual es comparada según las tesis filosóficas y científicas, abordando tanto la perspectiva interna de la Iglesia como la externa. **Discusión:** El estudio destaca los desafíos que enfrenta la incorporación de tecnologías en los rituales religiosos tradicionales, como la Penitencia, sugiriendo un uso adaptado que no interfiera con la función sociocultural del ritual. **Conclusiones:** El uso de la tecnología en la Penitencia debe ser compatible con los principios del catolicismo para evitar la pérdida de significado y eficacia en la comunidad de creyentes.

Palabras clave: Innovación; Ritual; Filosofía de la Religión; Antropología Cultural; Catolicismo; Expiación; Penitencia; Emic y Etic.

Abstract

Introduction: Christianity has faced technological challenges since its inception, adapting available technical elements to its belief system. This study explores the link between technological evolution and Catholicism, focusing on the penitential sacrament. **Methodology:** The research conducts a genealogical study of the relationship between technology and ritual, tracing their origins and changes up to the present use of information and communication technologies in religious practices. It uses both emic (internal) and etic (external) perspectives to analyze the use of ICT in the Penitence. **Results:** The study identifies the historical development of technology's role in the penitential ritual. It contrasts philosophical and scientific perspectives on the digitalization of rituals both within and outside the Church. **Discussion:** The work highlights the challenges posed by technological intervention in traditional religious rituals, specifically in the Penitence, suggesting an adaptation that aligns with its contemporary sociocultural role. **Conclusions:** The study concludes that technology's use in the penitential ritual must align with Catholic doctrinal principles to prevent ritual misalignment, preserving its meaning and efficacy in the community.

Keywords: Innovation; Ritual; Philosophy of Religion; Cultural Anthropology; Catholicism; Atonement; Penance; Emic and Etic.

1. Introducción

Religión y tecnología han sido dos fieles compañeras a lo largo de la historia de la humanidad. No es temerario lanzar una proposición tan general, puesto que cualquier sociedad humana que podamos citar ha exhibido una forma u otra de sistema religioso¹ mientras prosperaba inscrita en las pautas de pensamiento y conducta de su cultura, de la mano de los desarrollos técnicos, desde los primeros trabajos de artesanía lítica y la domesticación del fuego.

Comenzando por los artefactos rituales más primitivos, pasando a las técnicas pictóricas, escultóricas y arquitectónicas al servicio de la fe y continuando por el uso de la escritura como vector de difusión doctrinal², resulta muy difícil agotar la variedad de casos que asocian la evolución tecnológica aplicada a los distintos ámbitos de la actividad humana y el asentamiento y proliferación de los complejos religiosos hasta la fecha estudiados. Con particular importancia, la palabra escrita (avance tecnológico de primer orden) ha sido el instrumento más eficaz de sustento religioso, hasta el punto de articular religiones basadas casi exclusivamente en la interpretación de textos³.

¹ El hecho de que la creencia más o menos organizada en Dios (o los dioses) haya sido un fenómeno histórico universal ha dado pie incluso a argumentos teístas como el *consensus gentium* basado en la regla de la mayoría. Ver Clayton (1987). Aristóteles ya hacía alusión tácita a este razonamiento en el libro X (parte segunda) de su *Ética* (2014), en otro orden de asuntos y para ilustrar la inclinación del hombre hacia la aceptación de aquello que todos conciben como bueno y, por ende, como cierto. Sin embargo, cuenta con escaso valor demostrativo, ya que no se puede aceptar *per se* que la verdad sea producto del consenso, salvo que el acuerdo general se funde en el principio de razón suficiente. Otros argumentos teístas *a posteriori*, como los del orden cosmológico, con mayor o menor acierto en sus proposiciones, sí cumplen las reglas válidas de inferencia lógica.

² En la Antigüedad ya encontramos numerosos ejemplos, citados por Cicerón (1923), de prácticas rituales religiosas como la adivinación, inconcebibles sin el concurso de instrumental tecnológicamente especializado. Entre otros, el trabajo de los arúspices diseccionando animales para examinar sus entrañas y formular presagios o la elaboración de tablillas con fines proféticos.

³ Para un análisis histórico comparado de la relevancia de los textos sagrados en las grandes religiones del mundo (politeístas y monoteístas) ver Smith (2009).

En este ensayo me centraré en una de ellas, el cristianismo (en su confesión católica), para intentar contribuir a la comprensión rigurosa de la conexión entre tecnología y religión, fijando el foco en una de sus instituciones centrales, el sacramento de la Penitencia, que por su interés suscita discusiones populares y académicas.

Al enfrentar al problema del vínculo entre tecnología y religión en el caso especial del sacramento católico de la Penitencia, surgen una serie de necesidades teóricas imposibles de ignorar. Puesto que hablamos de un fenómeno histórico y global, debo acercarme al asunto con una mirada histórica y desde una perspectiva comparativa. Las líneas que siguen pretenden desbrozar la maraña especulativa que envuelve el debate sobre la posibilidad de progreso, estatismo o retroceso en lo concerniente al empleo de la tecnología para promover el rito de la confesión.

Para cumplir mi objetivo optaré por la vía analítica, procurando exponer de forma clara y distinta los aspectos fundamentales del problema y sus correspondencias. Para ello, en primer término, intentaré acotar el campo de investigación definiendo los conceptos básicos, apoyándome en una selección lo más solvente, amplia y completa posible de fuentes primarias y secundarias⁴. Con el mismo método, rastrearé diacrónicamente el cimiento histórico de la cuestión para posteriormente dar cuenta del fenómeno penitencial en torno a la tecnología, considerando, por un lado, su significado desde la cosmovisión católica y, por otro, las propuestas explicativas con base empírica. Por último, propondré una respuesta a la pregunta sobre qué podemos esperar al respecto del tema en el futuro.

2. Conceptos fundamentales

La penitencia no deja de ser un modo de expiación derivada del concepto de pecado⁵ y, éste, un concepto inseparable de la noción de pureza. Por otro lado, pecado, expiación y pureza constituyen un tejido cosido por la función social de la reconciliación, orientada a favorecer la cohesión entre individuos y evitar a toda costa el caos que acompaña al conflicto y la conducta errática o socialmente excéntrica.

San Agustín (2008) exhorta al pecador a confesar, puesto que sólo concibe la remisión de sus transgresiones mediante el acto individual del reconocimiento, dada la imposibilidad de escapar al juicio justo y omnisciente del entendimiento infinito, y dada la absurdidad de no abrazar libre y voluntariamente la misericordia inconmensurable del Ser que reúne la suma de todas las bondades.

⁴ Sin ánimo de caer en el eclecticismo o en un tipo de exposición meramente doxográfica, creo imprescindible construir mi razonamiento sin eludir algunas de las principales aportaciones al estudio de las partes del problema desde un esquema interdisciplinar. La intervención de distintas formas tecnológicas en el devenir litúrgico católico es una cuestión irreductible a un único campo del saber. El estudio filosófico del problema que abordamos específicamente por cuanto afecta al sacramento de la Penitencia, exige acudir a la historia como raíz del objeto en su forma presente. Asimismo, demanda una discusión dialéctica a partir de principios filosóficos configurados desde los hallazgos de ciencias sociales que se han preocupado por el tema, a saber: la antropología, la sociología, la psicología o el derecho (canónico). En cuanto a la variedad de fuentes filosóficas y teológicas, he procurado reunir una selección de aportaciones que incluya elementos clásicos, doctrinales católicos, patrísticos y escolásticos, sin olvidar la crítica teológica presente en autores coetáneos como Hobbes o Milton y el discurso apologético de otros filósofos no católicos como Leibniz.

⁵ Entiendo pecado como la transgresión de un precepto religioso.

Este reconocimiento no puede ser, en ningún caso, una formulación puramente retórica, sino que demanda una evidencia de enmienda a través de la contrición, que manifiesta el *animi dolor*⁶ al que la filosofía moral cristiana apunta como primera etapa del proceso de arrepentimiento (Lizcano, 2012). Es decir, para obtener rango de realidad, el arrepentimiento del pecado debe reconocerse libremente mediante la confesión⁷ que, a su vez, debe acompañarse de un proceso de compensación del mal causado.

Cualquier mal, obra del hombre, remite en último término a una ofensa a Dios, como fuente consciente e inmanente de la existencia. De este modo, la penitencia, en la medida en que acerca al individuo a la verdad y consecutivamente al bien por medio de pensamientos, palabras y acciones, perfecciona su ser (lo *convierte*, en términos cristianos)⁸. Se observa claramente pues, que la penitencia es algo más que una mera enumeración de faltas, sino que se articula como una sucesión de actos que transforman al individuo conforme a los preceptos religiosos (Cabiedas, 2016).

La doctrina católica sostiene que al reconocer, confesar y reparar sus pecados (sea por medio de la oración, la ejecución de obras de caridad o ambos) el penitente se acerca de forma efectiva a la salvación por medio de la reconciliación con Dios y su pueblo, mediante uno de los instrumentos de conversión articulados por el gobierno eclesiástico que Cristo (segunda persona de la Trinidad) instituyó en la Tierra⁹. Dicho instrumento se formaliza como rito consagrado y, de este modo, queda establecido como sacramento.

La concepción de la penitencia ritualizada como un sacramento queda subordinada a su necesidad para santificar al pueblo, es decir, para mantenerlo libre de pecado (absuelto) mediante la observación voluntaria de los preceptos de la ley divina, que ordenan el reino de Dios, caracterizado por el cumplimiento por parte de su pueblo de los mandamientos (Hobbes, 2014).

Al confesar sus pecados verdaderamente y pedir la absolución, el penitente suscribe un acuerdo de reunión con el pueblo de Dios (Iglesia) y, por ende, con Él. La penitencia, por vía de la confesión, es un acto consagrado que sirve de puerta para readmitir al penitente en el reino de Dios. Por supuesto, la reparación exige un sacrificio, una expiación.

⁶ En efecto, la pena que proporciona al pecador que solicita el perdón su condición de penitente.

⁷ La confesión se concibe, así, como un primer paso en la ordenación de la voluntad del individuo hacia el bien, vinculando sus acciones discursivamente al daño causado (sea este del orden que fuere) y aproximándose, por tanto, a la verdad. Verdad y Bien son, de este modo, dos ideas correspondientes, como ya refleja en origen la filosofía platónica de la que bebe sustancialmente la teología cristiana. Para una comprensión acabada de la relación entre las ideas de Bien y Verdad desde la posición citada, ver Platón (2010).

⁸ El término 'conversión' abraza la teoría originalmente platónica de los grados perfección y posteriormente aristotélica en su uso para jerarquizar los seres de la naturaleza según una escala que culmina en el ser sumamente perfecto. Para entenderlo en su contexto aristotélico, que pone como cima de la escala al ser humano en su ordenación jerárquica de los seres del mundo, ver Aristóteles (2022). En la medida en que los hombres se aproximan al Bien por la vía de la penitencia, se 'convierten' y transitan hacia estados de mayor perfección, puesto que el Bien y la Verdad son más perfectos que el Mal y la Mentira. En términos platónicos, el penitente participa con mayor grado de plenitud de la idea de Dios, que incorpora necesariamente la suma de todos los bienes y es, por consiguiente, la verdad absoluta, según el mismo razonamiento.

⁹ No debemos olvidar que la doctrina cristiana contempla como parte fundamental del proceso de salvación la intervención de la Gracia divina. En este artículo no entraré a discutir un problema tan amplio de la filosofía de la religión. Sin embargo, para aproximarse al concepto en relación con la libertad humana frente al fatalismo, vale la pena consultar algunos estudios en torno a la polémica *de auxiliis*, surgida durante el Concilio de Trento y aún vigente con posterioridad. Ver Gaetano (2021, p. 255 y ss).

En el Antiguo Testamento, como subraya Thomas Hobbes (2014), la imposición de manos que observamos actualmente en el rito de la absolución (desde el sacerdote hacia el penitente) era recibida por el chivo que expiaba colectivamente, por medio de su sacrificio, los pecados del pueblo de Israel. Tras la renovación de la Alianza de Dios con su pueblo, las iniquidades dejaron de expiarse de forma doblemente mediada por un sacerdote y un animal que carga con la culpa, sino de forma más inmediata, requiriendo sólo la intervención del pueblo y sus sacerdotes¹⁰.

Siguiendo el hilo del provecho de la penitencia en dirección a la salvación, terminamos deparando en el problema del Mal, su vínculo con el pecado y la muerte y la disposición humana hacia el mismo, tanto *a priori* como *a posteriori*. Existe una base filosófica en la literatura que explica la muerte (caída del estado primigenio de gracia) como consecuencia de la relación entre la idea de Mal y el pecado, es decir, como un subproducto del Mal, considerando que el pecado es el efecto necesario pero variable de dicha causa. Según este razonamiento, la muerte emerge primitivamente del pecado y éste, a su vez, encuentra su principio en la existencia del Mal.

El Mal, no obstante, surge simultáneamente junto al pecado, a través del cual se sostiene en el ser. John Milton (1860) narra metafóricamente, en su *Paraíso perdido*, este régimen de dependencia describiendo una relación incestuosa entre Satanás (representación arquetípica del Mal) y su hija, el Pecado, que da lugar al nacimiento de la Muerte. Obtenemos por un lado el Mal como ente *in se* y el pecado, como ente *in alio*. El pecado es lo malo contenido en el mal y, sin embargo, por cuanto tiene que ver con las acciones libres humanas ordenadas hacia el Mal, no podemos disociar pecado de Mal por razón de su coexistencia e interdependencia, aunque sí podamos distinguirlos conceptualmente.

El pecado no puede concebirse salvo por medio del Mal. Esto significa que el pecado no es sino un vehículo del Mal, en calidad de aquello que es malo y materializa efectivamente la forma del Mal. Es decir, “hace descender” a lo particular una realidad puramente abstracta. Queda claro que este planteamiento defiende una tesis idealista en virtud de la cual el Mal es algo absoluto y primario, mientras que el pecado, lo malo, es algo derivado y particular o *secundum quid*.

Nos encontramos pues, según este razonamiento, con el Mal como entidad general irreducible al plano psicológico, sociológico o histórico y con el pecado como entidad especial y manifestación concreta de una realidad absoluta superior (Ferrater Mora, 2021, 533)¹¹. Leibniz (1951) se atiene a esta distribución de ideas, cuando identifica el Mal como entidad metafísica consistente en la simple imperfección y el mal moral como el pecado, puesto que lo moral es inseparable de la acción humana.

¹⁰ Las distintas fases de evolución temporal de la tradición judeocristiana han reproducido una tendencia hacia la inmediatez en la relación de los fieles con Dios. En el judaísmo de la antigua Israel, como se ha visto, el ceremonial expiatorio requería el concurso de un mayor número de entes. En el cristianismo católico, el perdón se obtiene de forma mediada, pero más simple. En el cristianismo protestante se anula la mediación humana entre pecador y Dios en virtud de las doctrinas de *Sola fide*, *Sola Scriptura* y libre examen.

¹¹ Existen posiciones contrarias en el estudio filosófico del mal, principalmente defendidas por autores materialistas. Para profundizar en este punto y comprender la distinción entre males físicos y males morales, ver Ferrater Mora (2021, pp. 533-540). En el caso de este texto, al margen de lo que pueda considerar personalmente como acertado o erróneo en la concepción de la idea mal, procuraré analizar los aspectos filosóficos contenidos en el complejo religioso estudiado, ajustándome en la medida de lo posible a la cosmovisión cristiana, al menos en la parte preliminar del trabajo.

Es más, Leibniz (1951) trata de resolver la aparente incompatibilidad de la existencia de Dios (ser sumamente bueno) con la existencia del Mal, apuntando a la exigencia de existir de todo aquello que es posible (que no implica contradicción). Pero, sin embargo, la condición de posibilidad es una potencia actualizada en virtud de la voluntad de Dios, que como entendimiento infinito abarca todo aquello cuya existencia no es imposible (no es contradictoria).

No es que el Mal sea obra de Dios, ni que favorezca la existencia del Mal, puesto que Dios escoge preferentemente aquello que representa el Bien¹², dada su infinita bondad. Dios permite la existencia del Mal por ser posible y por favorecer la existencia de otros bienes en potencia, que sólo como resultado de la existencia de males podrían actualizarse. En otras palabras, ciertas virtudes (manifestaciones del Bien) sólo podrían existir si se dieran anteriormente males que las promovieran.

De modo que la actitud que procede del Mal, pero apunta hacia el Bien, no puede ser sino una virtud que perfecciona un defecto, tal como ya apuntaba Santo Tomás (Pedro, 2016) varios siglos antes al referirse a la penitencia como virtud. Santo Tomás de Aquino (2001, p. 263) ya había abordado en la *Suma de Teología* (c. 20, a.4) la opción prioritaria de Dios por el Bien al constatar la mayor dignidad *a priori* del inocente sobre el penitente y su mayor estado de perfección frente a la imperfección del que previamente ha pecado.

Y, sin embargo, anticipándose a Leibniz, observaba la promoción de ciertos bienes sobre la base de males previos que Dios no impide por el valor superior que incorporan *a posteriori*. San Gregorio Magno (2009) utilizó el ejemplo del comandante que, en la guerra, aprecia con mayor intensidad el valor del cobarde arrepentido que regresa y combate con todas sus fuerzas sobre el de aquel que no huye, pero lucha sin aplicar todo su empeño¹³.

Hasta ahora he intentado aclarar los elementos filosóficos de la cuestión teológica sobre la Penitencia y todos sus elementos constituyentes. No obstante, como ya he señalado, la mayoría de los razonamientos se fundan en posiciones idealistas y pertenecientes al universo de significado propio de la cosmovisión cristiana. Sin embargo, existen explicaciones ajenas a este significado que no deben olvidarse. La sociología y la antropología han elaborado postulados teóricos comparativos, desde una óptica más bien funcionalista, que dividen las partes atómicas de la mayoría de las religiones en dos facciones, fuerzas o potencias fundamentales: las benignas, guardianas del orden social, y las malignas, causantes de desórdenes y caos.

Casi todas las religiones contienen elementos benefactores por su cualidad de dispensar salud y bienestar. Dichos elementos se consideran puros y santos por su asociación convencional y mitológica con la fuente original de todos los bienes (Dios o los dioses). Igualmente, contienen elementos dispensadores de enfermedad y muerte, es decir, contaminantes e impuros (Durkheim, 2019). Vemos que la noción de impureza nos conduce directamente al peligro de muerte. “La santidad y la impureza se hallan en polos opuestos” (Douglas, 1973 p. 21).

¹² De ahí, razona Leibniz (1951), que no exista una predestinación total hacia la condenación.

¹³ Este extracto de la homilía 34 de San Gregorio Magno sobre los Evangelios quizá no sea la analogía más afortunada para ilustrar filosóficamente el razonamiento sobre el amor de Dios hacia los pecadores respecto de su amor hacia los inocentes. Sin embargo, el propio Santo Tomás de Aquino (2001, p. 263), la utiliza para ejemplificar el valor conversor de la penitencia y su utilidad salvífica.

La impureza tiende a interpretarse religiosamente como un desorden, una ausencia de bien, una facultad negativa. Paradójicamente, para transitar hacia estados renovados de perfección o ganar el estatus de pureza, es necesario navegar a través una colección de males que restauran o conceden la pureza y, en último término, la santidad.

Hallamos, por tanto, el concepto de mortificación como instrumento expiatorio. Santa Catalina de Siena, reprochándose a sí misma sus sentimientos de asco ante las úlceras de los enfermos que cuidaba, se obligó a beber un tazón de pus, puesto que la pureza absoluta no puede alcanzarse salvo por medio de la caridad, que exige compartir el sufrimiento (*Idem*)¹⁴.

El sacrificio expiatorio es, por tanto, la subordinación de un mal relativo al servicio de un bien absoluto. A la luz de todo lo dicho, exceptuando lo atribuido a Dios, parece que, en el caso humano, alcanzar la verdadera bondad demanda cierta disposición estoica hacia los males.

3. Bajo una doctrina: pasado y presente del sacramento de la reconciliación

Sobre el fundamento de las aclaraciones y distinciones previas a nivel teórico, debo seguir el rastro de la evolución del sacramento, examinando el ritual en paralelo a las regularidades o variaciones históricas más significativas del ámbito doctrinal¹⁵. Uno de los primeros contrastes que llama poderosamente la atención, entre las formalidades de la Penitencia pasada y presente, es su carácter íntimo y casi exclusivamente privado actual, frente a la convivencia de formas privadas y públicas de penitencia registradas en el pasado.

Si bien los estadios de la reconciliación han permanecido estables como contenido del rito en los actos personales e interactivos del reconocimiento del pecado; confesión oral al sacerdote, recepción del perdón (absolución) y reparación (penitencia); la forma de administrar el perdón divino y el método de vigilancia penitencial han sufrido sensibles cambios. Podríamos considerar aquéllos los elementos constitutivamente esenciales del sacramento, que no admiten mutación, mientras que éstos serían los elementos accidentales, contingentes y sujetos a variación, pero asimismo imprescindibles como partes de una totalidad provista de materia y forma.

En la Edad Media los obispos eran los confesores preferentes y los responsables de vigilar el cumplimiento penitencial, especialmente si se trataba de pecados que afectaban a la congregación. Las transgresiones públicas exigían una reparación asimismo pública, a la vista de los fieles, a través de cuya intervención por medio de la oración se readmitía formalmente al penitente en la ceremonia de reconciliación. La proporcionalidad del acto de reparación respecto a la gravedad social del pecado requería, en varias ocasiones, la mortificación fruto del destierro y la expropiación pasajera (Estarán, 2015).

¹⁴ Esta anécdota de Santa Catalina de Siena marca un indicio de uso de tecnología en un proceso de penitencia, al menos la necesaria para extraer las secreciones purulentas de los enfermos y, posteriormente almacenarlas en un recipiente. Resulta difícil imaginar la posibilidad de realizar tal operación sin instrumental especializado. Real o atribuida de forma ficticia, se ha recurrido a la historia frecuentemente desde el medievo como ejemplo de modelo de conducta, mortificación en el arrepentimiento y camino hacia la santidad. Ver Muessig (2012).

¹⁵ Tomaré como punto de partida la Edad Media, por ser el período histórico más remoto del cual he podido obtener evidencias documentales.

El protagonismo medieval de la figura del prelado queda patente en el canon XXXV de Isaac Lingonensis (ca. 820-880)¹⁶, obispo franco de la diócesis de Langres, que advierte en el siglo IX de la prohibición a los presbíteros de administrar la absolución sin previa consulta al obispo. Éste, en el caso de los pecados de orden público, debía reunir bajo su presencia antes de la Pascua a los penitentes, cubiertos de ceniza y ataviados con cilicio para obtener el perdón y la consolación pública mediante la imposición de manos del jerarca eclesiástico (Mertène, 1764). A diferencia del formato vigente, la autoridad ministerial presentaba entonces una menor delegación de funciones y los ejercicios penitenciales una exterioridad notablemente mayor, sobre todo en lo referente a la reparación del daño a la comunidad.

Se observa cómo la contrición expresada a través de la mortificación penitencial se ha ido despojando paulatinamente de sus manifestaciones corpóreas y públicas, quedando relegadas al plano psicólogo, íntimo e intersubjetivo de la confesión actual en el habitáculo del confesionario. Anteriormente, el Concilio de Agda (ca. 506) ordenaba el cambio de vestimenta y el ayuno del penitente como condiciones *sine qua non* para obtener la absolución de los pecados. En la misma línea, el tercer Concilio de Toledo (ca. 589) prescribía la obligación del penitente de afeitarse el cabello como signo de mortificación física (Elordui, 1794).

De modo similar, San Jerónimo (1965, p. 185) decretaba en sus comentarios a los profetas menores la vanidad de la penitencia exenta de mortificación corporal, reafirmando el ascetismo como camino de la virtud. Dicha actitud, como es notorio hoy en día, ha caído en desuso, al menos en la interpretación canónica de la reconciliación sacramental. Repasando todos estos datos se advierte que, a diferencia de hoy, en el pasado se recurría habitualmente a operaciones manuales en el proceso de penitencia, mientras que actualmente la oración suele satisfacer las exigencias de reparación del pecado.

La utilización de vestimentas ásperas para acudir a la confesión (cilicio), la combustión de materiales (ceniza) o el uso de útiles cortantes conformaban un entramado operatorio a buen seguro asistido por herramientas. En otras palabras, la tecnología de la época acompañaba el proceso de penitencia de forma palpable. Pero no sólo era importante el aspecto instrumental del rito. La capacidad coercitiva del clero en su facultad absolutoria era uno de los puntos centrales del problema. El papa Alejandro VIII (1610-1691) sentenciaba: "*Similiter arcendi sunt a sacra communione quibus nondum inest amor Dei purissimus, et omnis mixtionis expers*"¹⁷ (de Santa Teresa, 1805, p. 59).

El rigorismo moral medieval requería una prueba de pureza incondicional, para lo cual resultaba muy útil instalar métodos de penitencia basados en la proximidad y la publicidad. Como quedó claro desde el Concilio de Reims (ca. 627-630), este requerimiento se hacía visible incluso en los indultos concedidos a ciertos reos por beneficio eclesiástico. Los indultados no llegaban a escapar del cadalso si no compensaban sus faltas coactivamente por medio de la penitencia (Maasen, 1893).

¹⁶ La colección completa de cánones capitulares (reglas u ordenanzas del cabildo eclesiástico) atribuidas a Isaac de Langres se encuentra reunida en un solo volumen de 208 folios fotocopados en el archivo digital de la Biblioteca Nacional de Francia. Ver Lingonensis (ca. 820-880).

¹⁷ "De la misma manera, deben excluirse de la sagrada comunión aquellos a quienes todavía no les habita un amor a Dios puro y libre de toda mezcla" (mi traducción).

Desde el extremo álgido del medievo, época en que el cristianismo católico se hallaba asentado en toda Europa e imbricado en todas las capas del poder y los estratos sociales, avanzamos hacia el extremo opuesto, el período contemporáneo, marcado por la secularización y el auge del ateísmo, pero asimismo por una revitalización de la conducta y el pensamiento religioso en las sociedades occidentales (Turner, 2014). Entre medias, los movimientos fragmentarios propios de la modernidad impactaron en la cuestión del pecado y sus modos de expiación. Los aspectos controvertidos acerca del arrepentimiento y la concesión de indulgencias fueron una de las causas fundamentales que motivaron el cisma luterano, que inspiró corrientes coetáneas y sucesoras¹⁸.

Dichas bifurcaciones doctrinales no sólo cuestionaron los preceptos sacramentales vigentes, sino que purgaron la liturgia al extinguir formalmente la mayoría de sacramentos, salvo los instituidos por declaración explícita de Cristo, fuera esta verbal o gestual: Bautismo y Eucaristía (Humphrey, 2015). Como reacción, Trento ratificó el papel del confesor y la importancia del sigilo sacramental acotado a los límites del confesonario (Popelyastyy, 2018).

La Contrarreforma sentó las bases que posteriormente sirvieron para reglar el rito penitencial en el Código de Derecho Canónico, que prioriza la confesión individual y marca como exigencia la presencia corporal de confesor y penitente en el templo durante la celebración del rito, así como el uso obligatorio del espacio material del confesonario (Cann. 964).

Sin embargo, cuando hablamos del confesonario, no basta con que los templos católicos dispongan visiblemente de habitáculos para facilitar el encuentro entre confesor y penitente. Para salvaguardar la identidad del fiel, la Iglesia ordena preceptivamente la instalación de rejillas en los confesionarios, a fin de que éste pueda acudir en libertad a confesar sus pecados (*Ibid*, § 2.).

Precisamente, los aspectos personales e interactivos de la confesión, referidos anteriormente como ‘estadios de la reconciliación’ constituyen para la Iglesia la sustancia inalterable del sacramento, la secuencia de pasos esenciales que activan el proceso de conversión, sólo activables en estado de presencia corpórea bajo un mismo espacio material y extenso y de libertad de conciencia, para lo cual la protección del sigilo es un factor clave¹⁹ (Comisión Pontificia, 2006). El magisterio católico no concibe una presencia virtual (digital) como válida por limitarse al plano meramente temporal o simbólico, sino que exige una presencia compatible con el criterio de la encarnación (San José, 2012), es decir, en toda su extensión.

La técnica altera, pues, elementos formales y contingentes del ritual (el espacio físico de reunión), modificando accidentalmente el sacramento a expensas de conservarlo esencialmente frente a los efectos del cambio social y las circunstancias pastorales coyunturales (Conferencia Episcopal Española, 1989)²⁰.

¹⁸ Para un estudio histórico actual, detallado y profundo de la Reforma protestante, ver Marshall (2022).

¹⁹ El sigilo del rito de la Penitencia facilita entonces el efecto *ex opere operantis* del sacramento, librando al penitente de rémoras u obstáculos psicológicos al apartar su identidad individual del juicio personal del pueblo y el propio sacerdote.

²⁰ Se aprecia claramente cómo brilla la doctrina aristotélica del hilemorfismo y las propiedades esenciales, muy presente en la teología sacramental católica a partir los escolásticos, y especialmente en la explicación de la transubstanciación. Ver Yocum (2015).

No obstante, Roma advierte de la necesidad del contacto directo con el sacerdote y la naturaleza eclesial del rito, que de realizarse dispersa o mediatamente impide la absolución salvo por causa verdadera de peligro físico o imposibilidad moral (Iglesia Católica, 2006)²¹. Sin embargo, la presente carencia de vocaciones sacerdotales en la esfera católica y las dificultades sacramentales que plantea el descenso en la ordenación de nuevos presbíteros ha suscitado el debate sobre el uso de tecnologías de la comunicación como solución al problema de la presencia. A este respecto, el Papa Juan Pablo II (2002) ya advertía en su carta apostólica *Misericordia Dei* que la disponibilidad para la confesión debe ser máxima, así como el número de facilidades y verificación por parte de los párrocos para garantizar la correcta celebración del sacramento.

4. Frente a una polémica: perspectivas *emic* y *etic* sobre la Penitencia

Llegados a este punto, conviene discutir el problema desde dos perspectivas antagónicas, con objeto de alcanzar un razonamiento lo más completo posible, considerando la complejidad del asunto. Sumándome a la tradición académica en el ámbito de la lingüística, pero también de la etnología y la filosofía, recurriré a dos universos de significado dependientes respectivamente del punto de vista del observador (Harris, 1976).

En primer término, desde la posición *emic* reuniré el conjunto de argumentos que remiten a las categorías propias (internas) del catolicismo y, en definitiva, a su sistema de creencias, para hablar de la cuestión entre tecnología y sacramento. En segundo término, desde la posición *etic* aportaré una serie de explicaciones empíricas y comparadas, de base material, que remiten a categorías ajenas (externas) al sistema de creencias del cristianismo católico.

Algunos estudiosos católicos se han preocupado por la necesidad de adaptar la liturgia al estado tecnológico de los tiempos, especialmente teniendo en cuenta el vínculo actual entre humanos y dispositivos tecnológicos en las sociedades hiperindustriales. Si las videoconferencias han probado su eficacia en los trabajos de diagnóstico médico y las sesiones de terapia conductual para problemas de salud física y mental, ¿qué impide al creyente de a pie confesarse con su párroco *online* para mejorar la salud de su alma?²²

²¹ Desde un punto de vista lógico, el concepto de imposibilidad moral se presenta como algo oscuro y confuso. Oscuro porque es un sintagma semánticamente absurdo, dado que la moral apela al buen o mal obrar de los individuos en sociedad y, por tanto, si alguna acción humana es imposible, carece de carga axiológica, ya que no puede existir. Confuso, puesto que lo imposible es aquello irrealizable en virtud de las leyes de la física o inexistente objetivamente porque implica contradicción. De modo que, si cualquier acción humana es imposible por irrealizable físicamente o contradictoria conceptualmente, por definición es moralmente imposible, y eso lo convierte en una tautología. Sea como fuere, el concepto se utiliza convencionalmente en sustitución de “incapacidad moral”, un sintagma más acertado para expresar la dificultad insalvable de un individuo a la hora de transitar del pensamiento a la acción por razón de sus ideas, especialmente las relacionadas con el Bien y el Mal (Panizza, 2021). De lo que hablamos en realidad es de la vergüenza sufrida por acciones o pensamientos censurables.

²² Quizá el sustantivo que mejor expresa este punto es el coloquial en español para designar al sacerdote católico: “cura”, en referencia a su función de sanar las almas de los fieles apartándole del pecado. Por otro lado, cabe matizar la diferencia entre mente y alma, considerados en la tradición filosófica occidental como una y la misma cosa. En este contexto, ateniéndome al lenguaje contemporáneo, me refiero a ‘mente’ en su sentido estrictamente psicológico (referente a los fenómenos psíquicos), mientras que hablo de ‘alma’ en su sentido espiritual y místico.

Desde un prisma doctrinal (*emic*), el problema parece residir en la inadecuación del espacio en que se desarrollaría el sacramento, profano²³ esencialmente (Vyner, 2021). Esta circunstancia, por un lado, dañaría la eficacia *ex opere operantis* de la confesión, por cuanto el confesor podría ser incapaz de discernir la voluntad de contrición del penitente debido a la distancia espaciotemporal. Por otro lado, socavaría también su acción *ex opere operato*, por cuanto el ministro desarrollaría su labor en un contexto extraño al conveniente para cualquier celebración litúrgica, es decir, un templo consagrado (*Ibid*, 316).

Siguiendo con las analogías mundanas, el Magisterio de la Iglesia recuerda que los sacerdotes llevan a cabo una labor judicial (*ad instar actus iudicialis*) como ministros de Cristo en la remisión de los pecados (Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 1974). Igual que un juicio civil debe celebrarse en presencia corpórea de las partes, de igual modo debe procederse en un juicio religioso. Mientras que el juez civil imparte justicia en nombre del rey, el sacerdote lo hace en nombre Dios (Rey de reyes, *Ap.* 17,14), que siempre perdona en virtud de su infinita misericordia.

Incrustar los últimos avances tecnológicos en el compendio de ritos cristianos parece oponerse también a la distinción ontológica defendida por la Iglesia entre naturaleza y cultura, separando ciertas realidades por su clasificación como naturales y artificiales. Lo artificial no puede sustituir a lo natural, según este razonamiento, puesto que goza de un orden menor de realidad y participa en menor grado del *ser*. Por lo tanto, la comunicación necesaria para efectuar el sacramento de la Penitencia no puede darse artificialmente, es decir, de manera tecnológicamente intervenida.

En esta línea, Ratzinger (2004, p. 321) argumenta que en los tiempos recientes resulta casi imposible distinguir una realidad de la otra pero que, no obstante, el cristiano no debe confundir su escatología, no consistente en la victoria total de la tecnología sobre todos los ámbitos del ser humano, que no son sino instrumentos al servicio de la mejora de la vida, pero nunca fines en sí mismos que conduzcan a un desarrollo incontrolado, acrítico y contrario a la fe o la moral. Estas consideraciones complican la posibilidad de una religiosidad digital.

Asimismo, la teología católica otorga singular relevancia a los objetos materiales en la celebración sacramental, asumiendo que no son meros símbolos que representen la Salvación otorgada por el sacrificio de Cristo, sino las manifestaciones reales y presentes de la Salvación, bajo las especies del vino y el pan transubstanciadas por la fuerza ilocucionaria de la palabra, “que funciona como puente entre los objetos visibles y la realidad espiritual, uniéndolos en una única identidad” (O’Leary, 1996, p. 789).

En coherencia con este postulado, sería difícil pensar en un sacramento de la Penitencia que elimine la visibilidad de los objetos rituales que la componen e interponga interfaces virtuales que suplanten la interacción próxima, inmediata e intuitiva de la presencia corporal bajo techo sagrado. Esta necesidad de proximidad se justifica apelando a la voluntad de los cristianos de no permanecer aislados, lo cual quedó patente durante los numerosos confinamientos que afectaron a los países mayoritariamente católicos durante el período de pandemia por coronavirus. “[...] tan pronto como las circunstancias lo permitan, es necesario y urgente volver a la normalidad de la vida cristiana, que tiene como casa el edificio de la iglesia, y la celebración de la liturgia [...]” (Sarah, 2020, pp. 2-3).

²³ Del latín *profanum*, es decir, previo (fuera) al *fanum* o espacio de culto. Para una mejor comprensión de la distinción entre sagrado y profano ver Eliade (1957).

Y no se trata de una polémica emergente, como si la asistencia tecnológica hubiera surgido *ex novo* en el siglo XXI. La invasión doméstica de los terminales de radio y televisión de mediados del siglo XX obligó a Pablo VI (1963) a declarar que cualquier acto sagrado radiado o televisado debía someterse a la vigilancia y control de un responsable eclesiástico, de modo que pudiera garantizarse el decoro y la discreción, sobre todo en el caso concreto de la Misa.

En cambio, mirando al problema desde categorías de análisis *etic* observamos que, desde hace tiempo, el catolicismo adopta una posición de repliegue útil para reafirmar su identidad y la vigencia de sus métodos de acceso a lo sagrado frente a doctrinas como la protestante, que admite una mayor flexibilidad en las concesiones al pensamiento secular, precisamente por su carencia de sistematismo y por haber abolido la continuidad material entre el hombre y lo divino, dejando aquél “abandonado a sí mismo” en su religiosidad (Berger, 1969; 140, pp. 168-169).

En este sentido, un sacramento tan importante desde el punto de vista funcional como la Penitencia, parece requerir un espacio liminal²⁴ reglamentado y tangible que cumpla eficazmente el efecto psicológico de transformación que incorpora el rito de paso de la expiación. La transición del estado de pecado (desviación) al estado de gracia (alineación) reviste una importancia superior a otros procesos rituales por su carácter práctico en el cumplimiento del sistema de recompensas y castigos adjunto a las normas de conducta social.

La superposición de un aparato de telecomunicaciones sobre la imposición de manos ejercida por el sacerdote supondría una reproducción de la operación ritual, simulada a partir de medios electromagnéticos. Abrazar esta discontinuidad acercaría el sacramento a ceremoniales sucedáneos como las reuniones evangelistas contemporáneas, que desde la consolidación de los medios de comunicación de masas acogieron las emisiones de radio y las vibraciones del transistor como un sustituto portátil de la eficacia causal del predicador (Blanton, 2016) en sus autoatribuidas facultades curativas.

Además, la inserción de un aparato técnico que suceda a los objetos (confesionario) y lugares (templo) destinados a homogeneizar e integrar desde estados de diferenciación y desigualdad (Bulbulia *et al.*, 2013) podría resultar contraproducente por romper con la estabilidad mediadora de la tradición (Eisenlohr, 2022), que conserva los rasgos propios del sacramento para diferenciarlos de otras ceremonias análogas.

La depuración de elementos contaminantes a nivel individual y colectivo es un universal antropológico que, generalmente, implica el recurso a objetos y desarrollos tecnológicos tangibles. Los compendios mitológicos de múltiples religiones a lo largo de la historia han ilustrado este aspecto. En el politeísmo del Antiguo Egipto la *psicostasis* requería el uso de una balanza, acto seguido a la Declaración de Inocencia del difunto ante Osiris (Gunn, 1916), como herramienta de medición de la conducta. Asimismo, el animismo sintoísta cuenta entre sus mitos relativos a la pureza con entidades expiatorias como las mesas de restitución, cargadas de exvotos a modo de pago para obtener el perdón de las faltas (Falero, 2013).

²⁴ Espacio que facilita la transición entre un estado de segregación a uno de adhesión al grupo, facilitando una suerte de intersticio o margen cultural (del latín *limen*, margen) que sirve de frontera para significar el estado intermedio de transición. Para una explicación extensa y detallada de lo liminal con relación a la *communitas*, ver Turner (1969).

El concurso de elaboraciones técnicas que intervienen en la eliminación del Mal y su derivada moral, la culpa, se explica en función del efecto demostrativo ante la conciencia de los fieles. Del mismo modo que la ostentación de riqueza refuerza el sentimiento de lealtad por razones de estatus en el nivel de las jefaturas, como es el caso de la ceremonia del *potlatch* en los indios *kwakiutl* (Boas, 1966), el despliegue de armas y tropas en un desfile lo hace en el contexto de una sociedad estatal. Pues bien, el mismo principio conductista aplica para el refuerzo de los comportamientos socialmente aceptables por su contribución a la cohesión del grupo, es decir, las acciones y actitudes moralmente buenas (Bell, 2009). Del tal modo, sin la exhibición de objetos tangibles, institucionalmente consolidados por la tradición y estéticamente atractivos, el refuerzo de los preceptos religiosos pierde potencia.

Hoy, los trabajos etnográficos muestran que la tecnología ha modulado el concepto de mediación entre lo terreno y lo divino. Gracias a la retransmisión instantánea de información y la sincronización de múltiples terminales digitales para participar de un mismo evento comunicativo, se han producido cambios en los movimientos masivos de personas hacia lugares de culto. La práctica del peregrinaje, tan relevante en el islam, ha experimentado la intromisión de las redes sociales y el *streaming* a la hora de exhibir momentos clave como la conmemoración del Arbaín en la ciudad santa iraquí de Karbala (Rahimi y Mohsen, 2020), limitada en su acceso por los problemas geopolíticos que asolan la región.

La técnica al servicio de la difusión informativa de la experiencia religiosa refuerza el sentimiento de pertenencia a la *umma*²⁵ para todos aquellos chiíes que no pueden acudir a la festividad. El soporte virtual parece ser también una solución de compromiso ante los problemas económicos que comporta la participación religiosa, particularmente en este ámbito del peregrinaje, tal como atestigua la creciente adoración de Nuestra Señora de Juquila, sita en Oaxaca, México, cuya imagen retransmitida a través de Youtube e Instagram (Wright-Ríos y Martínez-Don, 2023) evita el abandono de los devotos con un poder adquisitivo que complica el viaje. Por su parte, incluso la comunidad *gamer* protagoniza controversias en torno a la forma y método de rituales de paso como las ceremonias funerarias.

Recientemente, grupúsculos de jugadores *online* de World of Warcraft han llevado a cabo “ciberfunerales”, generando polémica y provocando actitudes violentas en el propio espacio virtual del juego colaborativo, por tocar las sensibilidades ideológicas y filosóficas objeto de discusión entre usuarios (Servais, 2015, 362). Lo cierto es que un avatar difícilmente puede sustituir la carga simbólica del cadáver honrado en las exequias.

Cualquier trato considerado irrespetuoso hacia los muertos puede desatar persecuciones y oleadas de violencia, al tratarse de uno de los tabúes más rigurosos y transversales al conjunto de culturas humanas (Girard, 1982). Cabe preguntar si la utilización de avatares o entornos digitales para la celebración simulada de ceremonias fúnebres constituye realmente un acto de profanación religiosa, dadas las exigencias formales que cualquier creencia reglada comporta.

Los antropólogos suelen aceptar que los rituales en sentido amplio, pero particularmente las ceremonias religiosas, han desempeñado un papel decisivo en la formación de culturas complejas. De hecho, ha quedado constatada la correlación positiva entre la intensificación del uso de medios tecnológicos y la especialización del trabajo que, como consecuencia, ha favorecido el establecimiento de instituciones religiosas jerarquizadas, provistas de templos, sacerdotes profesionales a tiempo completo y objetos materiales de culto (Meggers, 1954).

²⁵ Comunidad de fieles musulmanes.

Sin embargo, desde una perspectiva evolutiva y conductual, para que el adoctrinamiento que acompaña a la preparación de los rituales propios de dichos sistemas organizados y especializados sea verdaderamente efectivo, su ceremonial debe incorporar patrones de instrucción repetitivos a base de gestos visibles y alocuciones verbales reconocibles dirigidas a instruir al sujeto participante y, en definitiva, influir inductivamente en el comportamiento cooperativo del grupo (Lang y Kund, 2023).

Quedan claros los fines pedagógicos del proceso ritual y el concurso de la técnica para potenciar el efecto de sus medios. Pero no menos importante es subrayar que los rituales, en este caso expiatorios como la reconciliación, deben ser accesibles y comprensibles por sus participantes, lo cual no afecta exclusivamente a su modo de transmisión del contenido que comunican, sino al modo de recepción y al grado de preparación de sus receptores. En este proceso de asimilación de su significado, el movimiento físico juega un papel muy relevante que complementa a su capacidad meramente informativa, confiriéndole un estatuto operativo muy difícil de sustituir o sustraer, si quieren mantenerse sus capacidades prácticas (Rappaport, 1999).

El ritual, en su dimensión universal, pero también en la particular que nos ocupa, conserva una fisicalidad a duras penas prescindible. En cuanto a la abducción de conciencias de refiere, una buena muestra de este principio es la propaganda digital yihadista (Peels, 2023), que no se sirve exclusivamente de medios tecnológicos para maximizar su difusión, sino que despliega una cuidada teatralidad e imagen de acción física audaz para reclutar conversos y transformarlos en fundamentalistas religiosos. El objetivo, aunque malintencionado y moralmente deleznable, no deja de ser similar al de sus contrapartes pacíficas ya antes analizadas: “reforzar vínculos internos, convencer a extraños y ganar adeptos” (*Ibid*, p. 741).

5. Consideraciones finales y conclusión

Como ya ha quedado claro, los avances técnicos son un proceso histórico de carácter cultural anexo al desarrollo de las instituciones religiosas. Su evolución se ha comportado, generalmente, de forma correlativa y recíproca. Y puesto que toda religión (*etic*) persigue la reconciliación como forma de cohesión social por razones de interés práctico, la tecnología sirve como instrumento de control del pensamiento vinculado a la triada de conceptos de *pecado, pureza y penitencia*. Todos ellos son (*emic*) obstáculos escatológicos muy fuertes dentro del pensamiento religioso que, combinados con elementos tecnológicos, buscan una eficaz evitación del Mal (o lo malo) y una orientación individual y colectiva hacia el Bien (o lo bueno), por medio de un sistema crecientemente complejo, en parte gracias a la tecnología, de castigos y recompensas.

En el aparato religioso del cristianismo católico, el carácter pedagógico del rito expiatorio de la Penitencia tiene como fin la restitución regular de la conducta moral por medio de la absolución o devolución del estado de pureza. En este trance, la confesión y el entorno en el que se desarrolla son el elemento liminal clave que, pese a conservar su significado y mantener aceptablemente su eficacia, recibe el influjo constante del cambio social. Un ejemplo de ello es la progresiva inmediatez en la comunicación de los pecados y su perdón *ipso facto*. Pero, ¿hasta qué punto es posible avanzar en la transformación? ¿Cuál es el límite?

A tenor de lo dicho al inicio del texto, el creyente, en la medida en que decide (o está obligado, desde su herencia antropológica cristiana) a sujetarse a los principios morales que reflejan la idea de Bien, siempre que sea coherente con su doctrina, tenderá a observar el hábito de la confesión.

Empero, producto del momento histórico actual, también procurará optimizar el proceso en términos de acceso y ahorro de tiempo, recurriendo al servicio tecnológico como muleta de salvación. Aquí, las TIC se presentan como una opción interesante más allá de su utilidad informativa para fraguar estados mentales o disposiciones psicológicas gracias a la propagación de contenidos catequísticos. A pesar de ello, no parecen encajar completamente en el catolicismo, reacio a la sustitución virtual del adoctrinamiento presencial y la ceremonia formal.

La interacción digital comparada con el ceremonial tradicional se antoja vacua y carente del efecto funcional en el mismo grado que los métodos presenciales, bien por la carga inhibidora del contacto y presencia física, bien por su efecto igualmente estimulante. Con todo, ya se ha visto que la penitencia se considera una virtud en el catolicismo. Entonces, ¿no deben arbitrarse todos los medios disponibles, fuera de toda reserva e incluidos los últimos avances tecnológicos, para facilitar su acceso a los fieles? Si la observación de los sacramentos es una fuente de santidad y una medicina espiritual, ¿no debe adaptarse completamente su uso a las costumbres hoy en día cotidianas?

El problema reside en el fondo del ritual y su universo de significado. El camino católico hacia la pureza y la santidad requiere esfuerzo y sacrificio, generalmente enemigos de la cómoda sustitución de las formalidades religiosas, a saber, elementos del culto, en cuanto que homenaje genuino, externo y visible a Dios. Otro problema son los citados aspectos esenciales e inmutables del sacramento (estadios de reconciliación), así como su relación inseparable con los aspectos accidentales de la administración del perdón y la vigilancia penitencial. Mientras que estos últimos son mutables, también son imprescindibles, puesto que no hay contenido sin continente. Aunque la absolución ha variado en su forma y en su punto de emisión, siempre se ha administrado ceremonialmente y de forma reglada por un clérigo, consagrado oficialmente al cuidado de la feligresía.

Con todo, tanto el rango del sacerdote como el mecanismo de supervisión han ido sufriendo una contracción visible, en último término, llevada al límite solipsista de la autovigilancia. Si el cometido del confesor se privatiza y domestica aún más, se habrá transitado de formas ceremoniales altamente jerárquicas, coercitivas y orientadas a castigar proporcionalmente el mal causado, hasta formas crecientemente acráticas, introspectivas, intersubjetivas y delegadas de forma pronunciada en la responsabilidad moral del creyente. Todo ello gracias a la comunicación descentralizada que ofrece internet. De aceptar la hipótesis de la pendiente resbaladiza (considerada, en muchos casos, como falaz), cabe aventurar la supresión ceremonial del sacramento tal como se encuentra establecido, por cuanto su propósito somático (imposición de manos) perdería sentido y el concepto de presencia y manifestación corpórea del catolicismo quedaría en él virtualmente fulminado.

Este temor puede fundarse en que, primitivamente, el sacramento se valía de instrumental subordinado a intensificar la contrición en su dimensión más física o mortificante. Pero, a la luz de sus trayectorias históricas paralelas, queda demostrado que la correlación entre uso tecnológico y exhibición de la contrición, a largo plazo, ha sido inversa. Si bien la vigilancia penitencial ha quedado extinguida hasta el punto de encapsularse en la mente del penitente, el sigilo penitencial se ha reforzado con la ayuda de la innovación. La instalación y perfeccionamiento de los confesionarios abrió un camino que puede culminar con el absoluto anonimato del penitente telemático que, en caso de poder participar del sacramento asistido por las TIC, vería resuelto el inconveniente del desplazamiento y la aproximación a la figura inhibidora del sacerdote dentro del templo.

Aquí, aunque a primera vista la digitalización pueda incentivar la solicitud de confesiones, el fenómeno bien podría producirse a costa de la supresión cultural externa del fenómeno psicológico de la culpa, es decir, la vergüenza. Dicho sentimiento, reforzado por diferentes mecanismos de condicionamiento en la mayoría de culturas, actúa como motor del esfuerzo hacia conductas moralmente aceptadas, a la vez que, por su carácter depresor (Benedict, 1947), inhibe el ejercicio de hábitos convencionalmente nocivos.

Parece evidente que la digitalización sustrae materialidad al catolicismo al desalinearse con el dogma de la encarnación. Asimismo, inmediateza sus procesos y, en esa medida, deslocaliza y *luteraniza* su credo. Como se ha visto en el análisis etnohistórico precedente, reducir la presencia de objetos materiales anclados a la tradición puede subvertir el efecto condicionante de los ritos religiosos. Pese a todo lo dicho, el catolicismo, en su función proselitista, tampoco puede volver la vista a la tecnología, elemento omnipresente del mundo que McLuhan (1954) bautizó como *aldea global*.

Si bien no puede permitirse reemplazar la interacción física y la presencia corpórea por sustitutos virtuales, so pena del deterioro de su significado y la suspensión de su función social, tampoco puede permanecer aislado en sus ceremonias del dominio de las TIC, que tienden a monopolizar las relaciones como producto de la economía política dominada por los servicios en la era de la globalización. Mientras que otras religiones y confesiones cristianas, por su carácter más espiritualista y desestructurado, pueden ocupar posiciones y construir tradiciones en el entorno de internet (germen de lo cual comienza a vislumbrarse), el catolicismo perdura tradicionalmente y, en ese sentido, conserva la rigidez de sus estructuras formales y la materialidad de sus elementos.

El sacramento de la Penitencia no supone una excepción. Como ha ocurrido antes, la Iglesia probablemente permeará lentamente a los cambios, pero sólo cuando la opinión pública no los arranque de un sistema de percepción social tradicional. Seguramente empiece a observarse, por goteo, una mayor tolerancia hacia la Penitencia *online*, no exenta del peligro identitario que supone para el catolicismo en su paulatina absorción de elementos reformados, es decir, protestantes. No exenta del peligro de ver convertido el sacramento en una hoja que ha perdido el filo.

6. Referencias

- Aristóteles. (2014). *Ética nicomaquea*. Cambridge University Press.
- Aristóteles. (2022). *Historia Animalium*. Cambridge University Press.
- Bell, C. (2009). *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.
- Benedict, R. (1947). *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Secker & Warburg.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday and Company, Inc.
- Blanton, A. (2016). "The Apparatus of Belief: Prayer, Technology, and Ritual Gesture". *Religions*, 7(6). <https://doi.org/10.3390/rel7060069>
- Boas, F. (1966). The Potlatch. En T. McFeat (Ed.), *Indians of the North Pacific Coast* (pp. 72-80). McGill Queen's University Press.

- Bulbulia, J., Geertz, A., Atkinson, Q., Cohen, E., Evans, N., François, P., Gintis, H., Gray, R., Henrich, J., Jordon, F., Norenzayan, A., Richerson, P., Slingerland, E., Turchin, P., Whitehouse, H., Widlock, T. y Wilson, D. (2013). The Cultural Evolution of Religion. En J. Richerson y H. Christiansen (Eds.), *Cultural Evolution: Society, Technology, Language, and Religion* (Vol. 12, pp. 381-404). MIT Press.
- Cabiedas, J. M. (2016). La confesión como relato y conversión de la vida. Una clave renovadora para el sacramento de la reconciliación. *Revista Española de Teología*, 76(3), 413-452.
- Cicerón, M. T. (1923). *De Senectute. De Amicitia. De Divinatione*. Harvard University Press.
- Clayton, J. (1986). "Religions, Reasons and Gods". *Religious Studies*, 23(1), 1-17. <https://doi.org/10.1017/S0034412500018503>
- Comisión Pontificia. (2006). *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo.
- Conferencia Episcopal Española. (1989). Instrucción pastoral sobre el Sacramento de la Penitencia. 50º Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española. Conferencia Episcopal Española.
- De Santa Teresa, M. (1805). *Compendio moral salmanticense*. Josef de Rada.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- Durkheim, É. (2019). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- Eisenlohr, P. (2022). "Atmospheric Resonance: sonic motion and the question of religious mediation". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 28(2), 613-631. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13662>
- Eliade, M. (1957). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harper & Row.
- Elordui, V. (1794). *El espíritu de la Iglesia en la administración del Sacramento de la penitencia*. Don Benito Cano.
- Estarán, J. (2015). *La penitencia pública en códigos medievales aragoneses*. Institución Fernando el Católico.
- Falero, A. (2013). "El mal, la culpa y el pecado en el sintoísmo. Rito, muerte, mancha: las perspectivas del mal". *Arys*, 11, 339-374.
- Ferrater Mora, J. (2021). *Diccionario de Filosofía*. Alianza.
- Gaetano, M. (2021). La recepción católica de Aquino en la controversia De auxiliis. En M. Levering y M. Plested (Eds.), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas* (pp. 255-279). Oxford University Press.
- Girard, R. (1989). *The Scapegoat*. Johns Hopkins University Press.

- Gunn, B. (1916). "The Religion of the Poor in Ancient Egypt". *The Journal of Egyptian Archaeology*, 3(1), 81-94. <https://doi.org/10.1177/03075133160030012>
- Harris, M. (1976). "History and Significance of the EMIC/ETIC Distinction". *Annual Review of Anthropology*, 5, 329-350. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.05.100176.001553>
- Hobbes, T. (2014). *Leviathan*. Oxford University Press.
- Humphrey, E. (2015). Sacrifice and Sacrament: Sacramental Implications of the Death of Christ. En H. Boersma y M. Levering (Eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology* (pp. 68-92). Oxford University Press.
- Iglesia Católica. (2023). Function of the Church (Cann. 834-1235). Código de Derecho Canónico. La Santa Sede.
- Lang, M. y Kund, R. (2023). "The evolution of human ritual behavior as a cooperative signaling platform". *Religion, Brain and Behavior*, 1-23. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2023.2197977>
- Leibniz, G. W. (1951). *Theodicy: Essays on the Goodness of God and Freedom of Man and the Origin of Evil*. Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Lingonensis, I. (ca. 820-880). *Capitula – Canones*. Bibliothèque Nationale de France. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10542078f>
- Lizcano, A. (2012). *La confesión, Sacramento de la contrición*. Monte Carmelo.
- Maasen, F. (1893). *Concilia Aevi Merovingici*. Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Marshall, P. (2022). *The Oxford History of the Reformation*. Oxford University Press.
- Martène, E. (1764). *De antiquis Ecclesiae Ritibus*. Biblioteca Histórica de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. McGraw-Hill.
- Meggess, B. J. (1954). "Environmental Limitation on the Development of Culture". *American Anthropologist*, 56(5), 801-824. <https://doi.org/10.1525/aa.1954.56.5.02a00060>
- Milton, J. (1860). *Paradise Lost*. Collier.
- Muessig, C. (2012). "Catherine of Siena in Late Medieval Sermons". En C. Muessig, G. Ferzoco y B. Kienzle (Eds.), *A Companion to Catherine of Siena* (pp. 203-226). Brill.
- O'Leary, S. (1996). "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks". *Journal of the American Academy of Religion*, 64(4), 781-808. <https://doi.org/10.4324/9780203497609>
- Pablo VI. (1963). *Sacrosantum Concilium*. La Santa Sede.
- Pedro, A. (2016). *El acto de contrición según Santo Tomás*. IF Press.

- Peels, R. (2023). "On defining 'fundamentalism'". *Religious Studies*, 59(4), 729-747. <https://doi.org/10.1017/S0034412522000683>
- Platón. (2010). *Dialogues of Plato*. Cambridge University Press.
- Popelyastyy, V. (2018). The Post-Tridentine Theology of the Sacrament of Penance on the Basis of the *Rituale Romanum* (1614). En W. François y V. Soen (Eds.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700)*, Vol. 1 (pp. 191-220). V&R. <https://doi.org/10.13109/9783666551079.191>
- Rahimi, B. y Mohsen, A. (2020). "Digital Technology and Pilgrimage: Shi'i Rituals of Arba'in in Iraq". *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 9(1), pp. 82-106. <https://doi.org/10.1163/21659214-bja10006>
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press.
- Ratzinger, J. (2004). *Introduction to Christianity*. Ignatius Press.
- Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. (1974). *Ordo Paenitentiae*. La Santa Sede.
- Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. (2015). "Rediscovering the 'Rite of Penance'". *Notitiae*, 2015/2. <https://acortar.link/EFNyA6>
- San Agustín de Hipona. (2008). *Confesiones*. Oxford University Press.
- San Gregorio Magno. (2009). *Forty Gospel Homilies*. Gorgias Press.
- San Jerónimo. (1965). *Commentarii in prophetas minores*. Brepols.
- San José, J. (2022). "La celebración de los sacramentos en un mundo digital". *Estudios Eclesiásticos*, 97(383), 1049-1077. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i383.y2022.005>
- San Juan Pablo II. (2002) *Misericordia Dei*. La Santa Sede.
- Santo Tomás de Aquino. (2001). *Summa Theologiae*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sarah, R. (2020). Let us return to the Eucharist with joy!. Prot. N. 432/20. La Santa Sede.
- Servais, O. (2015). "Funerals in the 'World of Warcraft': Religion, polemic, and styles of play in a videogame universe". *Social Compass*, 62(3), 362-378. <https://doi.org/10.1177/0037768615587840>
- Smith, H. (2009). *The World's Religions*. Harper Collins.
- Turner, B. (2014). "Religion and contemporary sociological theories". *Current Sociology*, 62(6), 771-788. <https://doi.org/10.1177/0011392114533214>
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing.

- Vyner, O. (2021). "Disembodied Conversion or Gift of Mercy? Confession by Videoconference". *Antiphon*, 25(3), 287-317.
- Wright-Ríos, E. y Martínez-Don, C. (2023). "Posting the Journey to Juquila: Pilgrimage, Digital Devotion, and Social Media in Mexico". *Latin American Research Review*, 59(1), 1-20. <https://doi.org/10.1017/lar.2024.8>
- Yocum, J. (2015). Aristotle in Aquinas Sacramental Theology. En G. Emery y M. Levering (Eds.), *Aristotle in Aquinas Theology* (pp. 205-232). Oxford University Press.

AUTOR:

Javier Jaspe Nieto

ESIC Business & Marketing School, España.

Licenciado en Periodismo y doctor en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Antropología en el Departamento de Humanidades de ESIC University. Ha realizado y publicado diversas investigaciones sobre Antropología Cultural y Sociología de la Comunicación.

javier.jaspe@esic.university

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5406-5692>

Scopus ID: <https://www.scopus.com/authid/detail.uri?authorId=58033236400>