

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

ITER
REVISTA DE TEOLOGIA

MORAL Y PASTORAL

CARACAS
Publicaciones ITER
1996

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

JULIO - DICIEMBRE 1996

AÑO VII, Nº 2

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR:

Eduardo Frades

CONSEJO DE REDACCION:

*José C. Ayestarán, Carlos Bazarra, Corrado Pastore,
Felicitísimo Martínez, Pedro Trigo.*

COLABORADORES:

*Jorge Castro, Félix Moracho, Juan Pablo Perón,
Bruno Renaud, Román Sánchez, Luis Ugalde,
Mikel de Viana, Reni Vásquez, Jean Pierre Wyssenbach.*

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68.865
(Telf.: 02-261.85.84, Fax: 02-83.53.11)
Caracas 1062 A (Venezuela)

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias
1996 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 1997:

Correo Normal: Venezuela: Bs.2500
Extranjero: \$ 10
Por Avión: Extranjero: \$ 14

DIAGRAMACION:

CSPJ - Caracas
Telf.: 02-235.18.20

IMPRESION:

Gráficos Dalí
Caracas-Venezuela
Telf.: (02) 74.13.14

INDICE

PRESENTACION.....	5
ESTUDIOS	
<i>Antonio Danoz Fernández, CSSR</i> La moral de la pastoral	7
<i>Ignacio González, CSSR</i> Perfil moral de San Alfonso de Liguori	35
<i>Eduardo Piacenza</i> Para una revaluación de la casuística.....	59
<i>Mikel de Viana, sj</i> Veritatis Splendor. Una lectura desde latinoamérica ...	73
<i>Mikel de Viana, sj</i> Familismo amoral criollo. Una hipótesis	93
<i>José C. Ayestarán, sj</i> Discernimientos de Jesús	99
<i>Jean Pierre Wyssenbach, sj</i> Nuestra lectura popular de la Biblia	117
<i>Luis Ugalde, sj</i> Teología y superación de la pobreza	131
LIBROS	
Recensiones	149

COLECCION "CUADERNOS BIBLICOS"

- Por medio de los Profetas (Silvestre Pongutá)
- Para que seáis mis testigos (Silvestre Pongutá)
- El es imagen de Dios invisible (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio de Dios (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Is 1-9,6) (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio según San Juan (Silvestre Pongutá)

COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"

- Un pueblo, un libro (Conrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Conrado Pastore)
- La Resurrección de Jesús (Juan José Bartolomé)
- Panorama bíblico (J.J. Bartolomé - P. Chávez)
- Las Parábolas (Mario Galizzi) (En preparación)
- El Dios de la vida (En preparación)
- La familia (En preparación)
- Construir comunidad (En preparación)
- Los jóvenes y la Biblia (En preparación)

ABS

Asociación Bíblica Salesiana
Apartado 70096
Caracas 1071-A (Venezuela)

Presentación

El presente número de la Revista está dedicado especialmente a algunos temas de teología moral como una parcela importante del extenso campo de la teología pastoral. El motivo principal para escoger este tema es que estamos celebrando el III Centenario del nacimiento de San Alfonso María de Liguori, doctor de la Iglesia, fundador de la Congregación del Santísimo Redentor - redentoristas- y Patrono de los teólogos moralistas.

Una mirada sobre el mundo de hoy, y más de cerca sobre nuestro país, observa fácilmente casos de corrupción que suponen el olvido de la ética. Da la impresión de que se han roto todos los diques en el plano de la moral familiar y social y que la gente se ha acostumbrado a no considerar los valores éticos cuando se trata de ordenar su vida, de realizar negocios, y de «servirse del poder» para su beneficio personal. La moral estaría en banca rota. Bastaría el cacareado progresismo para entrar en un paraíso terrenal.

Pero se tiene también la impresión de que muchos ya están de vuelta. Es cada mayor el clamor social contra estas conductas progresistas guiadas sólo por la “viveza”. Tal vez estemos llegando al momento oportuno para iniciar ese «renacimiento moral», abriendo horizontes positivos que presenten ventajas -aun en el orden puramente humano- de la defensa de los valores éticos como base de la regeneración social y de la dignificación de la vida humana.

A partir del Vaticano II hemos asistido en el campo de la teología moral a un proceso de renovación profunda de vastas consecuencias. Este cambio tal vez haya sido más espectacular y difundido en lo referente a determinadas cuestiones específicas y más polémicas de moral concreta. No obstante, la raíz de tales cambios hay que buscarla en el ámbito de la fundamentación ética.

Si bien es cierto que el mundo de hoy en general no tiene oídos para escuchar voces autorizadas en la materia, en concreto el Papa Juan Pablo II ha

propuesto su magisterio en medio de posiciones encontradas aun en el seno de la misma Iglesia sobre ciertas cuestiones. Cabe destacar la encíclica *Veritatis Splendor* que, como afirma el P. Mikel de Viana, S.J. es un hito en el itinerario magisterial de Juan Pablo II, caracterizado por su convocatoria a las raíces últimas de la experiencia humana. El punto de partida ha sido el clamor radical del hombre contemporáneo que busca a tientas la plenitud y absolutez la vida existencial: la verdad, la bondad y la belleza.

Será el P. Antonio Danoz, CSSR, quien hace ver la importancia de la moral en la acción pastoral. El ITER concibe toda la teología como teológico-pastoral. Tanto el punto de partida como el de llegada de la teología es la actividad pastoral. Los futuros sacerdotes deben formarse en una sensibilidad muy clara y segura de los comportamientos morales de la persona en medio de las más variadas situaciones colectivas y personales.

Al conmemorar el III Centenario del nacimiento de San Alfonso María de Liguori, el P. Ignacio González A., CSSR, nos presenta el Perfil moral del Santo, Patrono de los teólogos moralistas. Los redentoristas han creado la escuela de moral alfonsiana. La comprensión de ese Perfil puede ayudarnos a promover una moral que sea capaz de comprender al hombre de hoy que se encuentra muy necesitado de «luz y verdad» para vivir su existencia.

San Alfonso, si no es el único, pero sí es uno de los mejores representantes de lo que se ha venido llamando la «casuística moral». El Prof. Eduardo Piacenza presenta una inesperada e imprevista renovación de esta moral, que tiene una aplicación más inmediata en la pastoral. Es fácil observar el interés creciente, incluso en el mundo de los negocios y de las empresas, por esta ética casuística, cuya preocupación es la de formular una ética en clave secular autónoma aceptable para el mundo de la modernidad.

El lenguaje de la teología, especialmente moral, tiene que acercarse al hombre de hoy para hacerse comprensible. Este es un problema común a todas las ciencias. Pero la moral es además interpelante, al llamar a tomar decisiones sobre comportamientos que no siempre se ajustan a lo que es recto y verdadero. La Moral tiene que propiciar un diálogo de respeto, rectitud y benignidad.

José C. Ayestarán, S.J.

LA MORAL EN LA PASTORAL

Antonio Danoz Fernández, CSSR

Me toca hablar sobre moral y pastoral, en esta semana de Teología, organizada en torno a la figura de San Alfonso María de Liguori, Doctor de la Iglesia, Patrono de moralistas y confesores, cuyo tricentenario de su nacimiento celebramos este año. A estos títulos podría muy bien añadirse "Patrono de Pastores y Pastoralistas". El fue pastor como obispo, como misionero de a pié, como creador de formas pastorales, como autor de varias obras de pastoral.¹

En Alfonso encontramos la síntesis del teórico moralista y del creativo pastoralista del que acerca la moral al pueblo a través de la acción pastoral, y de quien elabora su Teología Moral desde el "Locus Theologicus" de la pastoral.

En él el oficio de moralista y de pastoralista se implican, se confrontan y se clarifican. El Alfonso pastor es quien cuestiona al moralista. Alfonso entra en el campo de la especificidad de teólogo moralista teórico por la apremiante urgencia del pastor, que vive en contacto directo con el pueblo. La Teología Moral que se hacía en las escuelas perturbaba las conciencias de los fieles, los alejaba de las fuentes sobreaabundantes de la salvación, creaba un tipo de pastores que más que "ser modelos del rebaño", "tiranizaban" a los que le habían sido confiados, usando las expresiones de 1P 5.3. El opta por la benignidad pastoral.²

Juan Pablo II lo pone de relieve cuando escribe: "En contacto con las personas, principalmente en la predicación de las misiones, es como gradualmente... fue revisando su mentalidad y alcanzando progresivamente el justo equilibrio entre rigorismo y libertad".³

La clave de la obra moral de Alfonso es la pastoral. Lo expresa él mismo en el prólogo de su "Theologia Moralis": "Teniendo en cuenta que la tarea principal de nuestra pequeña Congregación del Santísimo Redentor es dedicarse a las misiones, y estando necesariamente unido a la actividad misionera e iluminar las conciencias de los hombres con las instrucciones y confesiones, por este motivo hace varios años proyectaba ofrecer a los jóvenes de nuestro Instituto un libro de moral que siga la vía media entre los demás, o muy rigurosos o muy benignos".⁴

Podríamos titular su obra "Teología Moral Pastoral", pues su elaboración teórica tiene resonancias pastorales, aunque las formas de hacer moral en su época lo oculten un tanto. Los pobres, el pueblo social y religiosamente más abandonado, son los destinatarios privilegiados de su acción pastoral. Y lo son también de sus inquietudes de teólogo moralista. En él se realiza la integración fecunda de moral y pastoral. "El discurso teológico-moral alfonsiano está regido... por el criterio de la coherencia con la práctica pastoral. La practicidad, identificada con la pastoralidad, constituye la clave de la moral alfonsiana".⁵ "Todos estos rasgos se sintetizan en uno: la moral entendida como práctica de la moral".⁶

Reflexión teológico-moral y praxis pastoral. Soy consciente de que hablar de Teología Moral y Teología Pastoral cristiana en el momento actual resulta enormemente complejo, por la amplitud del sujeto y por la variedad de forma y métodos de hacer Teología Moral y pastoral.

De hecho, existe una gran pluralidad de modelos pastorales. Aparte las diversas corrientes en la praxis pastoral general, están los modelos de praxis pastoral ofertados por grupos o movimientos cristianos con presencia significativa en la Iglesia latinoamericana y en otras áreas de la Iglesia. Lo mismo hay que decir respecto a la moral. El quehacer moral, como quehacer eclesial no es unívoco ni uniforme. Existe la reflexión moral de tipo kerigmático de inspiración bíblica, de acento mistagógico, de significación social, etc. Existe una Teología Moral emparentada con determinadas teologías: teología política, teología de las realidades terrenas, teología de la liberación, teología económica, etc.

En un intento de síntesis muy apretada, voy a centrarme en el paradigma de los orígenes, en la moral y pastoral que preceden al Vaticano II, y apuntar algunas líneas surgidas del mismo Concilio relativas a la moral y a la pastoral.

I. RETORNO A LAS FUENTES EN EL QUEHACER MORAL Y PASTORAL

1. El paradigma de los orígenes

La interrelación existente entre moral y pastoral que hemos apuntado en la obra y en la praxis de Alfonso María de Liguori, conecta con el paradigma de los orígenes. La simple aproximación a los escritos del NT nos revela que la propuesta ética está estrechamente ligada a la praxis pastoral. “La Iglesia existe para evangelizar” (EN 14). La evangelización es su tarea pastoral prioritaria.

En las predicaciones es frecuente escuchar el latiguillo moralizante, sin una previa evangelización en profundidad. Pretendemos recoger los frutos éticos, sin una buena siembra de Evangelio. La labor pastoral de la evangelización en la que está inserta la propuesta ética, tiene su propia dinámica. La ética está en el principio y al final de toda pastoral evangelizadora bien planteada.

1.1. Suscitar la pregunta

La pastoral evangelizadora no empieza por el anuncio, contrariamente a lo que se cree. Lo primero es provocar la pregunta. Esta pregunta la provoca el perfil ético de la persona, del grupo cristiano, de la Iglesia en su conjunto. Por perfil ético entiendo la totalidad de la realidad vital y existencial cristiano. ¿Cómo dar respuesta con el anuncio, sin que nadie nos haya planteado la pregunta?

Los evangelios hablan de dos grandes evangelizadores: Jesús y Juan Bautista. Ambos suscitaron la pregunta. Y lo que provocó la pregunta fue el perfil ético existencial en su totalidad. El Evangelio de Juan dice: “Los judíos enviaron sacerdotes y levitas desde Jerusalén para preguntar a Juan, ¿quién eres tú?... ¿Eres tú el profeta?” (Jn 1, 19-21). Lo que provoca la pregunta es el perfil ético de Juan, que nos ha llegado sobre todo a través de los sinópticos (Mt 3, 4-6; Mc 1, 6-8; Lc.7, 24-29).

Respecto a Jesús: ¿eres tú el que ha de venir o esperamos otro?” (Lc 7, 18-20). El evangelista hace notar que cuando llegaron los discípulos, Jesús

estaba curando a muchos de diversas enfermedades, a los oprimidos por malos espíritus. El perfil ético de Jesús lo completa en la respuesta que les da: “Los ciegos ven, los cojos andan... los pobres son evangelizados” (Lc 7, 21-22). Esta es, a la vez, presencia de las señales de que el Reino de Dios está actuando y el perfil ético del que lo anuncia. Este Jesús es el que suscita la pregunta.

Pablo VI en la “*Evangelii Nuntiandi*” habla del “irreversible interrogante” (EN 21) referido a los evangelizadores. Para realizar la pastoral de evangelización, la Iglesia, la comunidad, la persona con la totalidad de su talante existencial cristiano-ético, tiene que provocar la pregunta, como paso primero de la evangelización. La ética está por tanto, al principio de la acción pastoral evangelizadora. El grave problema de la Iglesia a la hora de hacer una pastoral de evangelización es que, en la totalidad de su existencia cristiana-ética, no provoca la pregunta.

1.2. Propiciar el encuentro

La misión prioritaria del agente pastoral no es hacer bellos discursos sobre Jesús, sobre su mensaje, su misión simplemente consiste en propiciar el encuentro de la persona -que pregunta-, con la persona, la vida, con la Buena Noticia que es Jesús. Y la forma más normal consiste en ponerlo en contacto con él, por el acceso directo a los evangelios, y a los primeros testigos. Toda la labor de anuncio, de catequesis ha de encaminarse a facilitar la calidad de ese encuentro. Si esto no se logra, de nada sirven todas las técnicas catequéticas.

Un buen ejemplo de este estilo de hacer pastoral lo encontramos en el cap. 4 del evangelio de Juan. Todo el proceso catequético concluye con esta confesión: “No creemos por lo que tu nos has dicho. Nosotros lo hemos escuchado.” (Jn 4, 41), nos hemos encontrado con él.

1.3. La instancia ética

Del encuentro en profundidad con Jesús brota la forma de vida al estilo de Jesús -la ética-, que los escritores del NT concretan en expresiones como, “ven y sígueme” (Mt. 20, 21), “hacerse conformes a la imagen de su Hijo”. Cristo se convierte en norma ética. Su ley es Cristo, no necesitan de otros códigos legales.

1.4. Celebrar el encuentro para profundizar en él

Este es el sentido de toda celebración sacramental cristiana. “Hacer memoria”, es decir, hacerlo “sacramentalmente” presente, para encontrarse con él. Los sacramentos celebrados son “presencia en signos”.

Celebrar, para vivir de nuevo la experiencia y madurarla. Reencontrarse con el Jesús de la experiencia primera:

- encuentro para la comunión con la persona del muerto-resucitado y su Espíritu.

- para volver a la vida, a vivir y actuar según el estilo y espíritu de aquél con quien hemos ahondado la comunión de persona y de vida: existencia ética cristiana.

1.5. Es al hilo de la acción pastoral como se elabora el discurso ético cristiano

Los escritos apostólicos, especialmente los de Pablo, tanto los auténticos como los que se le atribuyen, y el libro de los Hechos de Los Apóstoles de Lucas, revelan una forma de hacer pastoral. El acento primordial se pone en el anuncio (Cf. 1Cor 1,17; Hch 4, 29.31; 6,4, etc.). Sigue la “enseñanza”, catequesis (Hch 2, 41-44. 31; 1Cor 12, 8; Hbr 6, 1). La oración y la celebración: Bautismo, “Fracción del Pan”, Imposición de manos (Hch 2, 41-44; 1Cor 11, 17-33). La vida en comunidad y la acción caritativo-social (Hch 2, 42-47; 4, 33-37; 2Cor 8-9).

Los evangelios, en forma de teología narrativa, reflejan la actividad pastoral de Jesús, que era en realidad lo que se seguía en las comunidades donde nacen. También aquí aparece como prioridad pastoral el anuncio: “El Reino de Dios ha llegado” (Mt 4,17. 23; Mc 1,5; Lc 4,16-22), al que va unida la instrucción catequética, de la que encontramos un consumado ejemplo en el discurso del monte (Mt 5-7; Lc 17,49). También está la celebración, concretamente la “cena”, “comidas” con el resucitado (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20; 24, 13-15; Jn 20, 19-21). La acción caritativo-social aparece unida, unas veces, a la actuación carismática, como en los resúmenes de los sinópticos: “Jesús recorría toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva y curando toda enfermedad y dolencia en el pueblo” (Mt 4, 23; 9, 35; Mc 1, 39; 3, 7-11; Lc 4, 40-44; 6, 17-19); otras veces,

aparece en secciones separadas, como en la segunda sección narrativa de Mateo en que presenta 10 acciones curativas de Jesús juntas (Mt 8-9); finalmente otras en forma doctrinal, como el final del discurso escatológico de Mateo (Mt 25, 11-46).

En los escritos del NT aparece también la forma peculiar de hacer la propuesta ética cristiana. Esta se elabora en contacto directo con la realidad pastoral que viven las comunidades. En muchos casos vienen a dar respuesta a situaciones reales a las que se ven confrontadas las comunidades. Esto aparece claro en las cartas de Pablo, especialmente en las dos dirigidas a la comunidad de Corinto, en Gálatas, en las dos a los cristianos de Tesalónica. La propuesta sobre la forma de vivir en comunidad del discurso eclesialístico de Mateo obedece, sin dudas, a situaciones que se daban al interior de la comunidad.

Además, la propuesta ética nace como exigencia necesaria del kerigma anunciado y celebrado en la comunidad. Después de exponer Pablo a los cristianos de Galacia lo que llama su “evangelio” (Gál 1,11) concluye: “para ser libres nos liberó Cristo. Manténganse, pues, firmes y no se dejen oprimir bajo el yugo de la esclavitud” (Gál 5,1).

En Rom 6, después de una admirable catequesis mistagógica sobre la celebración del bautismo, Pablo hace la propuesta ética: “así, también ustedes, considérense como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús. No reine, pues, el pecado en su cuerpo mortal de modo que obedezcan a sus pasiones” (Rom 6, 11-12).⁷

2. El Magisterio pastoral y ético de los Padres

Los grandes Padres de la Iglesia fueron ante todo “pastores”. En el ejercicio de su pastoreo elaboran las propuestas de ética cristiana para el pueblo de Dios. Las celebraciones de la comunidad son el lugar privilegiado de su pastoreo y de su enseñanza moral.

En torno a las celebraciones litúrgicas surge la exégesis bíblica, la homilía, la propuesta moral cristiana. De la proclamación del Evangelio, leído, explicado en la homilía del misterio de salvación confesado en la fe y celebrado en el sacramento, nacen las propuestas de comportamiento ético para el servidor de Jesús.

Los Padres, en su acción pastoral, ponen el acento en el anuncio kerigmático y en la catequesis bíblica y mistagógica. De ahí brota la exhortación espiritual y la propuesta ética. Muchos de los textos de Juan Crisóstomo, Basilio el Grande, Ambrosio de Milán, Gregorio I Papa, Agustín de Hipona, sobre el destino común de los bienes, sobre el uso justo de las riquezas, etc., antes de convertirse en palabra escrita, fueron proclamados en celebraciones litúrgicas de la comunidad. San Cirilo de Jerusalén (+ 386) en sus Catequesis Mistagógicas, ofrece un ejemplo clásico de elaboración de la propuesta ética cristiana, basándose en la celebración de los misterios de la salvación y en la liturgia sacramental. ⁸

II. MORAL Y PASTORAL POST-TRIDENTINA

1. Teología Moral y Teología Pastoral, dos teologías de autonomía reciente

Es a partir del Concilio de Trento (1545-1563) cuando la Teología Moral y la Teología Pastoral inician el proceso hacia su autonomía.

1.1. La Teología Pastoral sigue un caminar lento

El primero en utilizar el título “Teología Pastoral”, fue al parecer, san Pedro Canisio. Pero la obra que en realidad marca los comienzos de la nueva teología, es “Enchiridium Theologiae Pastoralis” del obispo de Tréveris, P. Binsfeld. El título completo de la obra marca ya lo que va a ser la tónica general de la Teología Pastoral durante varios siglos: su centro es el sacerdote-pastor de almas. ⁹ El objetivo es formar y ayudar al sacerdote en su ministerio de “cura animarum”. En muchos casos se centra en la aplicación de la moral casuística, y aparece más como un arte y una técnica que como una verdadera teología de la práctica pastoral.

En el siglo XIX, especialmente con la escuela de Tubinga, ¹⁰ la Teología Pastoral toma una dimensión eclesial. Y es de nuevo la escuela de Tubinga, después de la II guerra mundial, la que inicia su resurgir actual. La Teología Pastoral comprende teológicamente a toda la Iglesia, que actúa pastoralmente en el anuncio de la Palabra, en el sacramento, en la cura de almas. La obra más significativa de esta nueva etapa es el “Handbuch Pastoraltheologie” (Manual de Teología Pastoral). ¹¹

1.2. Lo mismo le sucede a la Teología Moral

Las Instituciones Morales de Juan Azor, año 1600, señala el nacimiento de un nuevo género de teología. Surge entonces la Teología Moral Práctica al servicio del confesor y desligada de la Teología Dogmática, de la Filosofía y ajena a la espiritualidad. La Teología Moral conquistaba su autonomía.

La orientación de esta forma de hacer moral, aunque se titule “*Theologia Moralis*”, con frecuencia no es más que un complemento del Derecho Canónico, y conecta con los Libros Penitenciales y las Sumas para confesores y con las listas de “penitencia tarifada”. Este tipo de Teología Moral incide de forma decisiva en la praxis pastoral. A través de la moral casuística, la pastoral se vincula en exceso a la “praxis penitencial” hasta el Vaticano II.¹²

2. Teología moral y pastoral preconiliar

La Teología Moral, aún en sus planteamientos teóricos, está orientada a la praxis como instancia última. Ahí se encuentra con la praxis pastoral, que se ve influenciada por los saberes éticos, elaborados por la Teología Moral. Según estos saberes, la praxis pastoral puede orientarse hacia una ortopraxis o hacia una heteropraxis pastoral. De hecho, la pastoral durante los dos siglos que preceden al Vaticano II, se había convertido en una “sierva” de la moral casuística.

2.1. Notas características de la moral casuística

Una moral desvinculada de las verdaderas fuentes de la ética cristiana: Sagrada Escritura, Patrística, Teología Dogmática, etc.

Una moral legalista, excesivamente “juricializada”. El principal referente ético es la ley positiva. La ley entendida como “vigilancia”, como “tutela”, como “signo de esclavitud” y “minoría de edad”, no como ley del Espíritu “que hace personas libres” (Gál 3, 23; 4, 1-2; 5, 1.18. 23).

En este tipo de moral, la labor prioritaria del moralista consiste en explicar la ley, aplicarla mediante una interminable elaboración casuística. El confesor, más que padre, pastor, médico, maestro espiritual, es el juez que averigua la vida del penitente y pronuncia sentencia.

Una moral del “pecado” y de “mínimos éticos”, en lugar de la propuesta salvífica del Evangelio y de las consiguientes exigencias éticas. Una moral para el “confesor-juez”, que ha de dictaminar sobre la culpabilidad del penitente. A partir de los decretos de Trento sobre la penitencia, que exigen declaración exacta de los pecados, con número y especie, la moral se vincula fuertemente a la “praxis penitencial”. Una moral para sacerdotes de la que están ausentes los laicos, como sujetos de la reflexión ética y como destinatarios de la misma.

2.2. Su incidencia en la pastoral

Estos planteamientos de la mal llamada “Teología Moral” inciden directamente en la pastoral. A nivel teórico, la pastoral se orienta hacia la elaboración de manuales para confesores. En orden a la praxis, sus planteamientos se hacen sentir en las tres áreas básicas de la pastoral: el anuncio-catequesis, celebrativo-sacramental, comportamiento ético cristiano.

La confesión se convierte en objetivo prioritario de la predicación cristiana. La motivación de la conversión es el temor. Las llamadas “verdades eternas” -muerte, juicio, infierno y gloria- ocupan el primer lugar en la predicación. El criterio para valorar una acción pastoral -misiones, ejercicios espirituales, sermones, etc.- es el número de confesiones.

La formación ética del cristiano se orienta a obtener personas obedientes a las normas y a la autoridad, con la cual se crean cristianos de conciencia sumisa, sin iniciativa ética autónoma, dispuestos a aceptar las recetas éticas elaboradas por moralistas y confesores. La penitencia polariza buena parte de la actividad catequética con niños y adultos.

En la pastoral sacramental la penitencia se vincula a la Eucaristía. Se acentúan las exigencias de pureza de conciencia para participar en ella. Esto hace que la pastoral sacramental se polarice en torno a ella. El progreso en el camino de la perfección va vinculado a la comunión frecuente que lleva unida la frecuencia de la confesión.

En la vida cristiana y en la praxis ética, la propuesta más importante consiste en evitar el pecado. Se echan de menos otras propuestas éticas que ocupan lugar prioritario en la moral evangélica y en los escritos del NT: el seguimiento de Jesús, el espíritu de las bienaventuranzas, el Reino de Dios, etc.

El perfil de moralista -también del pastor- ligado a este tipo de moral lo describe B. Häring cuando escribe: “Pienso en la mala herencia de una ‘moral’ (evito aquí intencionadamente “Teología Moral”) que de modo unilateral, entendía la vida cristiana en un sentido legal. Con frecuencia estos teólogos habían sido formados como juristas en ambos derechos (canónico y civil) y hacían moral, consciente o inconscientemente, según el modelo que podríamos llamar de “maestro” o de “interprete” de la ley”.¹³

III. MORAL Y PASTORAL EN EL VATICANO II

1.- El carácter pastoral del Vaticano II

El Vaticano II no realiza definiciones dogmáticas solemnes, ni pronuncia condenas sonadas de orden moral. Desde el principio se propone ser un Concilio pastoral. Sin duda, el balance más positivo que se puede hacer del Concilio es el impulso pastoral que dio a la Iglesia.¹⁴

1.1. En lo referente a la moral

El Concilio no produjo ningún documento dedicado expresamente a la ética cristiana. Algunos moralistas le han hecho este reproche al Concilio. Esto no quiere decir que el Vaticano II no haya hecho una propuesta moral. Fiel a la más genuina tradición neotestamentaria y patristica, empieza por el discurso teológico en el que expone el misterio de la salvación, propone la exigencia ética que de él se deriva y exhorta a traducirla en vida cristiana en el contexto social, cultural y político en el que se desenvuelve la persona y las comunidades cristianas. En su propuesta ética optó por el “indicativo” en lugar el “imperativo categórico”.

El documento que de forma expresa se refiere a la Teología Moral, es “Optatam Totius”, nº 16, donde expone el nuevo talante en el quehacer moral:

- Exposición científica.
- Nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, “alma de toda la teología”.
- Ilustradora de la grandeza de la vocación cristiana de los fieles.
- Que lleve a producir fruto para la vida del mundo en caridad, “mediante un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación”.

1.2. La Constitución “Gaudium et Spes” es, sin duda, el documento conciliar que ha sabido aglutinar de forma más dinámica la moral y la pastoral

Desde el mismo título declara ser un texto “pastoral”: “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”. En la nota adjunta al texto original latino se explica: “se llama Constitución ‘pastoral’, porque apoyada en los principios doctrinales, pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneo”.¹⁵

Por sus contenidos de orden ético y pastoral, y su metodología, se erige en paradigma del quehacer teológico, moral y pastoral:

- Empieza situándose en la realidad antropológica y social donde la persona vive, ama, goza y sufre. La Iglesia se siente “verdadera e íntimamente solidaria con la humanidad y con su historia”. No hay “nada verdaderamente humano que no tenga resonancia” en el corazón del discípulo de Cristo (GS 1).

- Adopta una actitud dialogante con el mundo con la persona, con las instituciones sociales, políticas y culturales (GS 2-3).

- Propone las bases de orden antropológico y teológico que han de inspirar la tarea ética de la persona, de la comunidad humana y eclesial, y la labor pastoral. Destaca: la primacía de Cristo y del Reino que anuncia, la dignidad de la persona, la conciencia moral, la libertad... (GS 11-21).

- Resalta las bases éticas sobre las que construir la comunidad humana y eclesial: bien común, respeto a la persona, superación de la ética individualista, corresponsabilidad, participación, solidaridad (GS 22-39).

- Desciende a las realidades concretas: familia, cultura, vida económica y social, comunidad política, convivencia pacífica entre pueblos (GS 49-90).

- Un espíritu profundamente evangélico recorre toda la Constitución: el servicio. La Iglesia se propone continuar “bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad (Jn 18, 37), para salvar y no para juzgar, para servir no para ser servida” (Jn 3, 17; Mt 20, 28; Mc 10, 45) (GS 3).

2. Nuevo estilo de hacer pastoral

El espíritu, el estilo, la forma de hacer del Vaticano II, da origen a una concepción y a un estilo nuevo de hacer pastoral.

El mundo ya no es la “masa damnata”, el “enemigo” que hay que vencer, sino el lugar en el que acontece la salvación de Dios. El espacio donde los seguidores de Jesús, desde la humildad y sencillez del espíritu pastoral hacen la oferta del Evangelio a todo hombre y mujer de buena voluntad. Es una realidad que el cristiano ama, porque la quiere salvar y liberar de todo tipo de servidumbre, de injusticia y desorden humano, social, ecológico...

Una pastoral de espíritu dialogante con las realidades humanas, sociales, culturales, etc., con los hombres y mujeres, sin preguntarles por su credo ideológico o político; con las diversas formas de adorar o dar culto a Dios.

Una pastoral que, antes de preocuparse del “pecado” del hombre, se interesa por los hombres y mujeres víctimas de los pecados de los hombres, de las estructuras injustas, de los mecanismos diabólicos que generan muerte y sufrimiento.

Una pastoral que, en lugar de predicar al Dios “justiciero”, anuncia y trata de hacer realidad “la justicia del Reino”; que en lugar de amenazar con los “castigos eternos”, se propone que sean felices los pobres, los que sufren, los pequeños y los humildes, los no violentos, los perseguidos.

Una pastoral, que en lugar de mostrar los “signos de grandeza” y hacer sentir el “peso del poder” de la Iglesia en alianza espúrea con los poderes de este mundo, elige el camino de la “kenosis”, del “auto-vaciamiento” y la bajada a los “infiernos” de la injusticia, de la opresión, del sufrimiento y de la muerte, porque es el único camino válido, para que los hombres y mujeres ahí arrojados experimenten la redención abundante, emprendan su liberación, recuperen su verdadero “nombre”, que está “sobre-todo-nombre”.

IV. MORAL Y PASTORAL POST-VATICANO II

1. Características

La pastoral post-conciliar apuesta por una liberación del excesivo servilismo a la “praxis penitencial” y del clericalismo. Se abre a la praxis eclesial de todo el pueblo de Dios. Lo cual quiere decir, que todo bautizado es corresponsable de la acción pastoral.

Urge devolver al pueblo de Dios muchas de las responsabilidades, que en el correr del tiempo se ha ido apoderando el mundo clerical, y que a veces,

se ha convertido en una forma de poder. Esto quiere decir, que la mayor parte de la acción pastoral ha de ser animada y presidida por cristianos sin necesidad de “sacramentalizarlos”.

La Teología Pastoral, como teoría y como praxis, no se limita a los que ejercen “de oficio” el pastoreo de la comunidad, ni a los que pertenecen ya a la comunidad de los salvados. Este pastoreo se orienta más bien a que toda la comunidad de los salvados haga presente de forma dinámica y creíble en el ahora y aquí de la historia de cada comunidad humana, etnia, cultura, etc, la salvación de Dios. Los referentes necesarios de esta pastoral son las acciones salvíficas de Dios, la praxis pastoral de Jesús, con el anuncio de su vida, muerte y resurrección; la posterior reflexión y praxis pastoral de las comunidades fundantes; la sana praxis de la Iglesia en cuanto se mantiene fiel al paradigma.

La Teología Pastoral tiene en cuenta la praxis histórica. Esto requiere prestar atención a las realidades mundanas, en cuyo contexto acontece el hecho salvífico y la acción pastoral. Para acceder a esta realidad hay que contar con las ciencias humanas, sin las cuales la acción y la praxis pastoral quedan cortadas de la realidad. La liberación y la inculturación están siempre en el horizonte de la teoría y de la praxis pastoral.

Estamos acostumbrados a hablar de teología y de praxis pastoral, referidas a contextos socioculturales de color cristiano o tocados de cristianismo, y en más de las cuatro quintas partes de la humanidad, la praxis pastoral tiene un contexto de ethos no cristiano. De aquí la importancia de la contextualización de la praxis pastoral, limpiando de adherencias el núcleo más puro de la fe.¹⁶

El documento post-conciliar que mejor refleja el talante de la pastoral nacida del Vaticano II es la exhortación apostólica de Pablo VI “Evangelii Nuntiandi”:

- Designa el protagonista de esta pastoral: la Iglesia pueblo de Dios inmerso en el mundo, evangelizada y evangelizadora. Ella “existe para evangelizar” (EN 13-16; 59-73).

- Define la naturaleza de toda acción pastoral: evangelizar. Esto “significa llevar la Buena Noticia a todos los niveles de la humanidad”, tomando como punto de partida la persona, y teniendo en cuenta “la cultura y las culturas” (EN 17-20). Constituye una verdadera novedad la definición-descripción que hace de la evangelización.

2. Reflexión moral post-conciliar

Con el Vaticano II se cierra una etapa y un estilo de hacer moral que ha durado varios siglos. La Teología Moral que se hace a partir de este acontecimiento eclesial es nueva en contenidos, nueva en la forma, sobre todo nueva por el espíritu que la anima. Algunos han hablado de la refundación de la moral católica.¹⁷

2.1. Moral con sensibilidad pastoral

En una primera aproximación a la Teología Moral post-conciliar, en sintonía con el título de mi trabajo, quiero subrayar la sensibilidad pastoral que se advierte en muchos teólogos moralistas de la etapa conciliar y post-conciliar.¹⁸ Algunos realizan su reflexión moral a pie de obra. Basta analizar la obra escrita de muchos de ellos para percibir su sentido pastoral. Algunos declaran abiertamente su intencionalidad pastoral.

Siguiendo los pasos de san Alfonso M^a. de Liguori, fundador de la familia redentorista a la que pertenece, B. Häring escribe en la introducción a su obra "La Ley de Cristo": "el autor de la presente obra confía poder prestar igual servicio al confesor, heraldo de la reconciliación y de una vida nueva nacida del espíritu de penitencia y de la gratuidad. Su objetivo principal, no obstante, es "producir frutos para la vida del mundo en la caridad", como fruto de una íntima comunión con Cristo".¹⁹

"El fin que pretendemos es expresarnos en un lenguaje acomodado a la teología kerigmática, comprensible para el seglar, y que facilite al mismo tiempo al predicador y al confesor la presentación de la vida eterna de un modo apropiado a su tiempo".²⁰

"La moral integrada en el conjunto de la teología cristiana es una pedagogía espiritual para vivir la Buena Nueva de la salvación. La moral cristiana indica el camino de seguimiento de Jesús en orden a la construcción del Reino de Dios".²¹

Desde la inserción pastoral en un barrio obrero y campesino de Lima, F. Moreno Rejón escribe: "se ha procurado durante años conjugar a un tiempo la tarea pastoral con el quehacer del estudio y la reflexión sobre la moral. Esta ubicación es un lugar privilegiado para poder percibir las tensiones y las exigencias que provienen de ambos sectores y que se complementan mutuamente".²²

2.2. Cercanía y sensibilidad ante los problemas

Otro signo de la pastoralidad de la Teología Moral post-conciliar, es la sensibilidad y cercanía a los problemas y situaciones que vive la persona en su vida real y que tiene resonancia obligada en la praxis pastoral.

Basta acercarse a las publicaciones de carácter moral de los últimos años, para percatarse de que muchas de las realidades y problemas éticos, que son objeto de estudios por parte de los moralistas, están presentes en los foros internacionales, en boca de la gente de la calle, en los medios de comunicación, en los parlamentos nacionales.

Dos revistas especializadas han dedicado números especiales a la producción teológico-moral de los últimos años: *Studia Moralia* y *Moralia*.²³ La primera se centra en las obras dedicadas a la reflexión moral, y la segunda a los artículos de revistas.

La simple ojeada a los temas tratados es suficientemente revelador. Apuntamos sólo algunos:

- De carácter antropológico: bioética, reproducción humana, manipulación genética, valor de la vida humana, eutanasia, pena de muerte, aborto, tortura, dignidad de la persona, libertad, conciencia, drogas, SIDA, etc.

- Moral sexual y familiar: la mujer y el feminismo, homosexualidad, prostitución, matrimonio, divorcio, situaciones irregulares, familia, procreación, anticoncepción, etc.

- Moral social y política: justicia social, justicia y caridad, ética de la solidaridad, moral política, doctrina social de la Iglesia, magisterio social de Juan Pablo II en sus encíclicas y discursos, neoliberalismo y moral, etc.

- Derechos humanos: universalidad de los Derechos Humanos, fundamentos teológicos y éticos de los D. H, los D. H. en la Iglesia, etc.

- Moral económica: nuevo orden económico internacional, valoración ética de los diferentes sistemas, poder bancario y ética, problema Norte-Sur, deuda externa, etc.

- Moral de la paz y de la guerra: prevención de la guerra nuclear, la Iglesia y la guerra, ética y guerra justa, comercio de armas, objeción de conciencia, pacifismo y no-violencia, fundamentos teológicos y éticos de la paz, educar para la paz, etc.

- Moral y liberación: ética de la liberación; racismo, cristianismo y

liberación; formas de opresión; desplazados; derechos de los pueblos indígenas, etc.²⁴

En el primer plano de la praxis pastoral han estado todas estas realidades, a la vez humanas y éticas. En contacto directo con ellas, ha nacido la pastoral familiar, la pastoral social, la pastoral de la no-violencia y la paz, la pastoral de los D. H., la pastoral de la liberación, la pastoral de las minorías étnicas, etc.

En unos casos, la génesis de la reflexión y de la praxis pastoral hay que buscarla en los planteamientos éticos. En otros, ha sido la praxis pastoral la que ha provocado la reflexión teológico-moral. M. Vidal señala entre la aportación de las diversas áreas del saber a la moral, la Biblia, la patrística, la historia, la teología sistemática, las ciencias humanas y la pastoral.²⁵

El discurso teológico-moral ha alimentado la praxis pastoral en sus tres líneas básicas:

- Pastoral del anuncio y catequesis.
- Pastoral de la celebración de la obra salvífica y los sacramentos.
- Pastoral Hodegética para los “seguidores del Camino” (Hch 9,2) o praxis del seguimiento y de la construcción del Reino de Dios.

La sensibilidad ética y la sensibilidad pastoral se encuentran en la praxis diarias del vivir cristiano. A esta sensibilización pastoral de la Teología Moral han hecho una valiosa aportación la Academia Alfonsiana de Roma, el Instituto Superior de Ciencias Morales de Madrid y el Instituto de Teología Moral “Alfonsianum” de São Paulo, en los cursos académicos y en sus publicaciones.

Con ocasión de los 25 años del Instituto Superior de Ciencias Morales de Madrid, Fabriciano Ferrero, profesor en dicho Instituto, escribe: “Entre los criterios metodológicos que de este modo fueron cristalizando, destacan: el ideal de la cientificidad y de la interdisciplinariedad con las exigencias académicas de un Instituto Superior, la preocupación por la problemática del momento, una atención especial a la dimensión bíblica, histórica, teológica, pastoral y misionera del quehacer moral; y una acogida del Magisterio eclesial desde un discernimiento responsable para un servicio evangélico al pueblo de Dios...”.²⁶

3. Algunas notas de la moral post-conciliar. Su incidencia en la pastoral

3.1. Carácter bíblico-kerigmático

La Teología Moral ha realizado en estos años un notable esfuerzo por recuperar las verdaderas raíces del ser y del actuar cristiano: las fuentes bíblicas. Sirviéndose del progreso en los estudios bíblicos de estos últimos años, la Teología Moral ha hecho una reflexión ética profundamente enraizada en la Biblia: moral creacional, moral de la alianza, moral de la liberación, moral de la redención, moral del Reino de Dios, etc.²⁸ Este recurso a las fuentes bíblicas de la vida y del compromiso cristiano interesa a la pastoral.

La tarea primera de toda actividad pastoral consiste en propiciar el encuentro de la persona con Dios creador, liberador, salvador; con Cristo como Palabra encarnada del Padre; con el Espíritu que todo lo hace nuevo. La vía más normal para ese encuentro es la Escritura Santa.

La Escritura ha de ser anunciada, estudiada, meditada. Ella tiene que ser la inspiradora y el alma de toda pastoral y norma de vida para el creyente.

3.2. Pastoral de “indicativo”

La propuesta moral cristiana hace del anuncio kerigmático, del misterio de la salvífico, como don en gratuidad del amor del Padre.

Una pastoral de “indicativo” no pone su fuerza en la imposición, en los códigos legalistas. Estimula la gratuidad, la urgencia irreversible que hace del amor sin límites del Padre; de la caridad de Cristo llevada hasta el límite de entregar la vida.

3.3. El signo “personalista”

La persona está en el centro axiológico. “Es la persona humana la que hay que salvar” (GS 3). La moral está, pues, al servicio de la causa de la persona. “Los moralistas católicos han apoyado sus instrucciones morales sobre el fundamento firme de la persona”,²⁹ sobre su autonomía ética.

La pastoral tiene también como centro axiológico la persona, sabiendo que “la gloria de Dios es el hombre viviente”.³⁰

En toda acción pastoral la persona ha de ser la prioridad. Pero, además, hay que contar con la autonomía de la persona; su capacidad creadora, su poder de responsabilización. Al lado del referente teónomo que es el Dios-amor, no el Dios-ley, hay que contar con la adultez autónoma que le viene del espíritu, que excluye la “esclavitud”, la “minoría de edad”.³¹ La teonomía es la mejor garantía de la autonomía de la persona en la pastoral. También aquí tiene que realizarse una verdadera teología pastoral de liberación de las personas y de los agentes pastorales.

3.4. Contextualización

La persona como sujeto ético y como objeto de la acción pastoral tiene una contextualización histórica, social, cultural, étnica, etc.

La pastoral que el creyente acoge y realiza es una acción intrahistórica. La salvación acontece en la historia. A la pastoral le es imprescindible la inserción en la vida, en las realidades sociales y políticas, la inculturación, la participación en los acontecimientos, como “Kairós” salvífico. La norma de toda pastoral es la ley de la “encarnación”.

3.5. El talante dialogante

La moral bíblica, especialmente la moral de la Alianza, es una moral en diálogo. La Teología Moral se ha abierto al diálogo con las demás ciencias teológicas, con las ciencias humanas, con las ciencias sociales, con la cultura.

La pastoral, además de abrirse al diálogo con las ciencias teológicas y las ciencias humanas, tiene que abrirse al diálogo con la persona que se presenta en toda su polifacética diversidad: creyente, no-creyente, agnóstica, política, apolítica, indigente, adinerada... Nada puede erigirse en barrera infranqueable para el diálogo en la acción pastoral.

4. Algunos síntomas preocupantes

4.1. Los síntomas restauracionistas se reafirman

Y esto está afectando a la Teología Moral y a la pastoral.³² El Sínodo extraordinario de los obispos de 1985 para conmemorar los 20 años del Vaticano II significa un cambio de tendencia. Se silencia el concepto de

“Iglesia, Pueblo de Dios”. Se cree que “la eclesiología de comunión constituye el fundamento para el orden en la Iglesia”.³³ Otra línea que se privilegia es la vuelta a lo sagrado.³⁴ Ciertos movimientos eclesiales, bien conocidos, están apoyando pastoralmente esta línea, como correa de transmisión de las directrices que emanan de los organismos eclesiásticos.

En lo referente a la moral, este giro tiene su máximo exponente en la Encíclica “Veritatis splendor”. Con su enseñanza moral, Juan Pablo II ha influido en la pastoral. Para muchos se ha erigido en un “líder ético”, sobre todo en sus propuestas sociales, en las que a veces va más allá de las propuestas de los teólogos moralistas. En cambio, al interior de la Iglesia, aparece su tendencia hacia lo tradicional y rígido, especialmente en lo relacionado con la sexualidad, la bioética, la moral conyugal y familiar.³⁵

4.2. Persisten posturas preconciliares, para-conciliares y hasta contra-conciliares

En lo moral y lo pastoral no faltan escuelas “que interpretan el Concilio de forma nominalística, es decir, utilizan la “letra” del Concilio para vehicular un “espíritu” que no es conciliar”.³⁶ También existen lecturas que convierten las cautelas en doctrinas prioritarias del Concilio, relegando sus propuestas a un segundo lugar.

Pudiera pensarse, que los tiempos del moralismo centrado en leyes, prohibiciones, listas de pecado, etc., han sido superados. Y no es verdad. Persisten ciertas formas de hacer moral con incidencia clara en la pastoral:

- en la celebración de algunos sacramentos;
- en la catequesis presacramentales;
- en ciertos grupos cristianos;
- en las estructuras pastorales.

La moral y la pastoral legalista ponen la radicalidad del mensaje de Jesús en la dureza de la norma. Por eso, se proponen medidas duras contra las infracciones. Esto crea cristianos débiles, dependientes, inseguros, angustiados. Resulta difícil entender el principio de “gradualidad”, el carácter itinerante de la persona que transita por la ética y por la pastoral, hacia la perfección que propone el mensaje bíblico. La fuerza constringente de la ética cristiana no está en la dureza de la norma, sino en el poder motivador de la gratuidad. La salvación es don, no fruto de una retribución merecida.³⁷

V. MORAL Y PASTORAL POST-CONCILIAR EN AMERICA LATINA

Con la brevedad que el espacio impone, quisiera señalar las tendencias que, a mi juicio, han ido configurando la reflexión moral y la reflexión pastoral post-conciliares en América Latina.

1. Una reflexión moral latinoamericana

La Iglesia latinoamericana ha sido más creativa y ha manifestado más originalidad en el campo de la pastoral y de la teología, que en el de la moral. Dentro de la iniciativa eclesial típicamente latinoamericana, la pastoral de la liberación constituye el “acto primero”. Le sigue la Teología de la Liberación como “acto segundo”. Finalmente, viene la moral de la liberación como “acto tercero”.

Aunque en los años 70 aparecen los primeros intentos de desligarse de la tutela de la reflexión moral europea, para constituir un “corpus” de reflexión moral latinoamericana, sólo a partir de los años 80 empiezan a consolidarse los perfiles de su identidad. Una fecha especialmente significativa fue el I Congreso Latinoamericano de Teología Moral, celebrado en São Paulo del 8 a 12 de diciembre de 1987. Coincide con la inauguración del Instituto de Teología Moral “Alfonsianum”.³⁸

2. Una pastoral latinoamericana

La línea pastoral ha sido más madrugadora, y ha tenido más peso específico en la Iglesia. Constituyó el desencadenante de pastorales de liberación en otros continentes y su verdadero paradigma. También ha sido significativa la integración de los laicos en responsabilidades pastorales, aunque en esto no haya sido pionera. En el Zaire, por ejemplo, existen laicos encargados de parroquias, presentados por el mismo obispo a la comunidad con todas las responsabilidades de un párroco, exceptuando la presidencia de la Eucaristía y la absolución sacramental.

Tomando como despegue, al menos oficial, la Asamblea General Extraordinaria del Episcopado Latinoamericano de Mar del Plata (1966), que

plantea “la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y la integración de América Latina”, la pastoral en nuestros países ha vivido tres momentos significativos, en cierto modo decisivos, que coinciden con las tres Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Medellín (1968); Puebla (1978); Santo Domingo (1992).

Medellín apuesta por la línea carismático-profética como proyecto y como forma de hacer pastoral, con el consiguiente compromiso ético de liberación.

A Puebla se llega con dos líneas de pastoral divergentes, y en algunos aspectos enfrentadas: la pastoral tradicional renovada, promovida desde Roma, y la pastoral de la liberación, apoyada y promovida por una gran parte de la Iglesia latinoamericana, más sensibilizada ante la situación económica, social, política y religiosa del subcontinente. La primera, no plantea la ruptura sino el “aggiornamento”.

En Puebla, la religiosidad popular latinoamericana recibe trato de favor (Puebla 445...). Asume y apoya el discurso teológico y pastoral de la liberación, pero con cautelas. Se evita emplear el término “Teología de la Liberación”.

Santo Domingo revela una toma de postura a la defensiva. La preocupación prioritaria de la pastoral se orienta a preservar la identidad católica, en segundo lugar la “eclesialidad”, y en tercer lugar la liberación socio-cultural y política. La corriente “nueva cristiandad” logra imponerse. Es apoyada y más o menos propuesta en el discurso inaugural.

En Santo Domingo se consagra de forma oficial la “Nueva Evangelización” para América Latina.³⁹ Sin embargo, en América Latina estaba ya en marcha la “Nueva Evangelización”, cuando esta palabra sonó por primera vez en el continente. Otras “nuevas evangelizaciones” pueden ser sospechosas.

A pesar de todo, la opción por los pobres sale reforzada. Una de las novedades de Santo Domingo son “los nuevos sujetos”, llamados a ser protagonistas en la Nueva Evangelización. Otro aspecto que sale reforzado es la inculturación del Evangelio, como tarea ética y pastoral.

Santo Domingo fue más de lo que refleja el documento final. En lo que dice, en lo que deja de decir, pero se dijo, permanece viva la pastoral de una

buena parte de la Iglesia latinoamericana, que apuesta decididamente por la liberación con todas las consecuencias éticas y pastorales.

3. El momento actual

a. Una pastoral liberadora que permanece viva

Hay puntos de no retorno en la pastoral que se hace y en la forma de hacer pastoral en América Latina: la liberación como tarea básica de pastoral; la Teología de la Liberación como instancia teológica; la liberación como instancia ética; la praxis liberadora como exigencia ineludible de todo planteamiento teórico, pastoral o teológico moral.

Esto se mantiene a nivel de discurso en las facultades teológicas y en buena parte de los documentos episcopales. Hay grupos de cristianos laicos, sacerdotes, religiosas y religiosos, empeñados en mantener vivo el reto pastoral y ético de la liberación. Pero no podemos olvidar que esta praxis no es mayoritaria al menos en nuestro país. Tampoco podemos ocultar, que sigue bajo sospecha. Basta recordar los documentos romanos sobre la Teología de la Liberación, las intervenciones relacionadas con la CLAR y con determinados teólogos,⁴⁰ el progresivo giro del CELAM hacia una pastoral de nueva cristiandad.⁴¹

b. Una pastoral de cristiandad con presencia significativa

Sería ingenuo ignorar que en nuestro país, la pastoral que se hace en una buena parte de nuestras parroquias tiene signos evidentes de “nueva cristiandad”, y hasta de “vieja cristiandad”. Lo mismo sucede con las propuestas éticas.

Se está poniendo el acento en una mal llamada “religiosidad popular” y en las vías que la alimentan: celebraciones masivas, fomento del “devocionismo”, de la “santería”, cierto tipo de peregrinaciones, etc. Esta religiosidad carece de una evangelización seria. Al mismo tiempo están cobrando fuerzas y se hacen ver cada día más grupos y movimientos que priman la religiosidad intimista, individualista, espectacular, y el integrismo religioso, como signo de afirmación eclesial y social.

¿En qué se diferencia el mensaje de muchas de nuestras predicaciones, catequesis, grupos de reflexión..., de una pastoral de cristiandad? Tomemos como ejemplo la celebración del sacramento de la reconciliación y del perdón. La forma de celebrarlo, el servicio pastoral, la moral que se maneja en nuestros confesionarios, ¿en qué se diferencia de lo que sucedía en la etapa preconiliar?

c. Retos éticos y pastorales para nuestra Iglesia

El problema de América Latina es fundamentalmente ético: la injusticia, la explotación, el reparto desigual de recursos, la marginación de grupos étnicos y de grandes masas, las políticas antisociales, etc. También a nivel de todo el sub-continente, frente a los países llamados “desarrollados”. El problema Norte-Sur aquí se revela con todo su doloroso realismo.

Esto pide una pastoral de urgencias éticas. El Reino de Dios “es justicia” (Rom 14,17), es liberación. Pastoral enraizada en el clamor ético de los pueblos de América Latina. Es además problema ético, debido al desarme moral de la sociedad y de sus estructuras más significativas: el ejercicio del poder, economía, administración de la justicia, etc. Existe un clamor ético en nuestro pueblo.

La sociedad necesita una inculturación ética como tarea urgente de la acción pastoral. La inculturación o reinculturación del Evangelio. Es un reto ético y pastoral a la vez. La inculturación del Evangelio fue uno de los temas mayores de Santo Domingo.⁴² Inculturación en las culturas autóctonas y en las afroamericanas. Reinculturación del Evangelio que llegó a nuestras tierras por cultura interpuesta, -la colonial-, con todas sus adherencias espúreas. Inculturación en una cultura post-moderna que se está haciendo y carece de encarnadura. Lo que supone hacerlo en sincronía y precariedad: al ritmo que impone su propia configuración. Lo cual supone riesgo y audacia.

Es sin duda importante la atención a las culturas autóctonas y afroamericanas, y merecen todo el respeto. Pero que no se convierta en una especie de fuga. Viendo las cosas con realismo, donde de verdad se juega el futuro de la presencia significativa del Evangelio en nuestros países es la reinculturación del Evangelio.

Se ha dicho que la inculturación primera ha sido en nuestro país bastante superficial y no ha creado estructuras. Esto puede entenderse como una

carencia, pero puede ser también una ventaja, puesto que se puede realizar mejor la inculturación que está por hacer.

CONCLUSION

1. Una pastoral y una ética de impostación planetaria

Hoy las situaciones de opresión, de injusticia, etc, son de dimensión planetaria. Afecta la gente de todos los continentes. En todas partes las comunidades cristianas tienen que ser sensibles a la opresión, tener capacidad de escuchar el grito de los pobres. El problema ético es planetario.

2. Las diferentes comunidades cristianas buscan su autoafirmación y autonomía

Esto exige que la Iglesia, dada la pluralidad cultural, tenga rostro pluricultural en la presentación del Evangelio, en la celebración de la fe, en la propuesta ética.

3. El cristianismo no es la única riqueza espiritual y religiosa existente

La pluralidad de confesiones religiosas está pidiendo una pastoral de diálogo a distintos niveles, de colaboración en muchos casos en favor de personas, de procesos de liberación, etc.

4. La pastoral ha de ser un campo de experiencia y de verificación para el teólogo moralista

Su discurso moral teórico no se queda en puro diletantismo, sino conecta con el pueblo cristiano en la base que busca en la ética cristiana la respuesta adecuada a su situación humana, social, religiosa, política, a las que se ve confrontada cada día. Ahí se juega la Teología Moral su fidelidad a la persona y su credibilidad. A la densidad teológica racional y científica, tiene que añadir el realismo de la praxis a través de la pastoral.

Quiero concluir con unas palabras de B. Häring: "La dinámica del Vaticano II despertará con renovadas energías, precisamente con los excesos

de ese grupo minoritario, víctima de sus propios miedos, de su psicosis de seguridad, de su borrachera de poder, que todavía cree -y ahora más que nunca- que la Iglesia es una fortaleza de verdad, sometida al implacable asedio de la crítica. Hoy estamos mucho más despiertos que hace 25 años, cuando finalizó el Concilio...

Quisiera que estas reflexiones fueran mi profesión de fe en las promesas de Jesucristo, y precisamente según la escala de valores que el mismo Cristo nos dejó".⁴³

NOTAS

1. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Homo Apostolicus*. Riflessioni utili a' Vescovi per la pratica di ben governare le loro Chiese; Praxis confessarii; Instructione e pratica per un confessore, etc.
2. Cf. VIDAL M., *Frente a rigorismo moral, benignidad pastoral*, Alfonso de Liguori (1696-1787), Madrid 1987.
3. JUAN PABLO II, "Spiritus Domini", *Osservatore Romano*, 2 de Agosto 1987.
4. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Theologia Moralis*, Vol I, IV.
5. VIDAL M., en AA.VV, *Los redentoristas hoy. Testimonios sobre el Carisma*. Roma 1996, 407. Id., "La 'praxis' rasgo característico de la Moral Alfonsiana y reto a la Teología Moral actual", *Studia Moralia XXV/2* (1987) 299-326.
6. VIDAL M., en AA.VV, *Los redentoristas hoy...* 419.
7. Cf. VIDAL M., "Ética narrativa en los evangelios. Aproximaciones generales de carácter metodológico y temático", *Moralia* 21-22 (1984/1-2) 145-171. ALVAREZ VERDES L., "La ética del Nuevo Testamento", *Studia Moralia*, XXIX/2 (1991) 421-454. Id., "La ética de indicativo en San Pablo", *Studia Moralia* XXIX/1 (1991) 3-25. BORETTI E., *Il pastore. Cristo e le Chiese nella Prima lettera di Pietro*, Bologna, 1990. GHINI E., *Lettera dei Colossesi. Commento Pastorale*, Bologna, 1990. SPIEQC., *Theologie Morale du Nouveau Testament*, Paris 1965. SCHNACKENBURG R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965. SCHARGE W., *Ethik des Neuen*

Testaments, Guttingen 1982. SCHULS S., *Neutestamentliche Ethik*, Zurich 1987. LOHSE E., *Theologische des Neuen Testaments*, Stuttgart-Berlin-Köln 1988.

8. HÄRING B., *La ley de Cristo*, I, Barcelona 1970, 45. MIGNE P., *Patrologia*. Series latina et series graeca. MOCHEE., *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, Madrid 1986. PEÑA R., *Introducción a los Padres*, Argentina, 1991. BELLINI E., *Los santos Padres en la tradición cristiana*, Madrid 1988. Congregación de la Instrucción Católica, *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in sacerdotali institutione* (AAS L XXXII, 607-636). OLIVARES A., "Patrística", en FLORISTAN C. - TAMAYO J.J., *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 956-971.

9. Título completo de la obra: *Enchiridium Theologiae Pastoralis et doctrinae necessariae sacerdotibus curarum animarum administrantibus*, Treveris 1591.

10. Como principales representantes: Möhler J.A.; Hirscher J.B.; Drey J.S., Graf A.

11. ARNOLD F. X., KLOSTERMANN F., RAHNER K. , CHURR V., WEBER L. M. , *Handbuch Pastoraltheologie*, Friburgo (1964-1972). Cfr. FLORISTAN C. - TAMAYO J.J., *Conceptos fundamentales de Teología Pastoral*, Madrid 1983; Id., *Conceptos fundamentales de Cristianismo*, Madrid 1993; FLORISTAN C., *Teología práctica, Teoría y Praxis de la acción pastoral*, Salamanca 1991.

12. VERCECK L., "Introducción a la Historia de la Teología Moral", en *Estudios sobre historia de la moral*, Madrid 1989. BÖCKLE F., *Tendencias de la Teología actual*, Madrid 1961, 521-546. CAPONE D., *Introduzione alla Teologia Morale*, Bologna 1972. AA.VV., "L'Ethique chrétienne e la recherche de son identité", *Le Supplément*, 92 (1970). VIDAL M., *Moral de Actitudes*, Madrid 1975, 13-50.

13. HÄRING B., "La función del moralista católico", *Moralia*, 52 (1991/4) 300.

14. FLORISTAN C., *Vaticano II, un concilio pastoral*, Salamanca 1990. LATOURELLE R., *Vaticano II, Balance y Perspectivas*, Salamanca 1989. AUBERT R., "El Vaticano II", en *Nueva historia de la Iglesia*, V, Madrid 1984. LECLERCQ J., *Vaticano II, un Concilio pastoral*, Bruselas 1966.

MARTELET G., *Les idées maîtresses du Vatican II*, Paris 1985.

15. GS, nota.

16. Cf. FLORISTAN C., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca 1991.

17. GOMEZ MIER V., *La refundación de la moral católica. Cambio de matiz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella 1995.

18. MAJORANO S., "Il teologo moralista oggi", *Studia Moralia*, XXXIII/1 (1995) 21- 44.

19. HÄRING B., *La ley de Cristo*, I, Barcelona 1970, 26.

20. *Ib.*, 27.

21. VIDAL M., *Diccionario de ética teológica*, Estella 1991, 244.

22. MORENO REJON F., *Teología Moral desde los pobres*, Madrid 1986, 10.

23. Cf. *Studia Moralia* XXXII/2 (1989) 219-724; *Id.*, XXXIX/1 (1991) 162-266; *Moralia*, 46-47 (1990/2-3) 139-377.

24. VIDAL M., "Diez años de Teología Moral", *Moralia* 46-47 (1990) 2-3. *

25. *Id.*, *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*, Estella 1992, 122.

26. FERRERO F., "Para la historia del Instituto Superior de Ciencias Morales en Madrid (1971-1996)", *Moralia* 19 (1996) 208.

27. VIDAL M., *Moral de Actitudes*, I, Madrid 1975, 50-68.

28. Cf. SCHNACKENBURG R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965; ALVAREZ VERDES L., "La ética de indicativo en S. Pablo", *Studia Moralia* XXIX/1 (1991) 3-25.

29. VIDAL M., "La Moral como servicio a la causa del hombre", *Studia Moralia/Supplément* 1 (1990) 121.

30. IRENEO DE LYON, *Contra Haereses*, IV, 7; P. G. 7, 1037.

31. Gál. 4, 1- 7; 5, 1.

32. Cf. TAMAYO J. J., "La realidad utópica del Evangelio: del Vaticano II a la praxis vaticana actual. El secuestro de la "Gaudium et Spes" en su 25 aniversario", *Pastoral Misionera*, 175 (1991) 53-93; GROTAERTS J., *Dès Vatican II à Jean Paul II: le grand tournant de l'Église catholique*, Paris 1983.

33. Cf. Relación final, II, C, 1.
34. *Ib.*, II, A, 1.
35. Cf. VIDAL M. - FERRERO F., “25 años de reflexión moral”, *Moralia* (1996) 163-165.
36. VIDAL M., “La moral como servicio a la causa del hombre”, *Studia Moralia/Supplément* 1, 119.
37. GRIINDEL J., “Wird die Moralthologie berscheinden?“, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 40 (1989) 145-153.
38. DUSSEL E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973; Id., *Teología de la liberación y ética*, Buenos Aires 1974; SCANNONE J. C., *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; LEERS B., *Novos rumos da moral*, Novo Horizonte, 1970; MOSER A., “Novas inquietudes na teología moral”, *REB* 4 (1980) 252-261; AA.VV., *Moralia*, 13- 14 (1982/1-2); MORENO REJON F., *Teología Moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina*, Madrid 1986; Id., “Moral fundamental de la liberación”, en *Mysterium Liberationis I*, Madrid 1990, 273- 286; FABRI DOS AUJOS M., *Temas latinoamericanos de ética*, Aparecida 1988; Id., *Articulação de Teologia Moral de América Latina*, Aparecida 1987.
39. Juan Pablo II anuncia el término “Nueva evangelización” en Puerto Príncipe (Haití) 1987.
40. Cf. La Instrucción “Libertatis nuntius” (1984); “Libertatis conscientia” (1986).
- 41 AGUIRRE J. M., *Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia latinoamericana*, ITER, julio-diciembre (1993/2), 97-117; YORIS C., “Integración e Iglesia en América Latina”, *Ib.*, 119- 140; TRIGOP., “Análisis teológico pastoral de la Iglesia latinoamericana”, *Revista Latinoamericana de Teología*, enero-abril (1987) 29-61.
42. Cf. Santo Domingo, 228-286.
43. Cr. BOFF L., *Nueva evangelización*, Caracas 1991; HORTELANO A., *Nueva evangelización*, Madrid 1991.
44. HÄRING B., “La ética teológica ante el III milenio del cristianismo”, en VIDAL M., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992, 16.

PERFIL MORAL DE SAN ALFONSO DE LIGUORI

Ignacio González, CSSR

Antes de entrar en el tema se me va a permitir citar dos testimonios que justifican en parte por qué celebramos el Tricentenario de San Alfonso con una semana de moral. Igualmente podríamos haber dado cabida en estas celebraciones a la espiritualidad o a la pastoral ya que la figura de San Alfonso no se agota en sus aportaciones morales. A lo largo de los dos siglos que han transcurrido desde su muerte, Alfonso ha sido uno de los autores más leídos en la espiritualidad católica y que más han influido en algunos campos de la misma como son la devoción a María o a la Eucaristía.

Comenzamos con la valoración que hace Harnack (1851-1930): “Tal fue el fundador de los redentoristas Alfonso de Liguori, el teólogo romano más influyente de la contrarreforma. (En nota: Liguori y Voltaire son totalmente contemporáneos y ellos, en la cumbre, fueron los dos conductores de las naciones romanas). Beatificado (1816), canonizado (1839), doctor de la Iglesia (1871). Liguori es la exacta antítesis de Lutero y en el catolicismo moderno ha ocupado el lugar de San Agustín... Si bien Liguori se queda muy acá de los vergonzosos extremos de los probabilistas del siglo XVII, sin embargo aceptó plenamente su sistema y en número incalculable de cuestiones -hasta las del divorcio, el perjurio, el homicidio- supo cambiar lo inaceptable en faltas veniales. Ningún Pascal se levantó contra él en el siglo XIX; al contrario, de año en año ha crecido la autoridad de Liguori, el nuevo Agustín. El reina hoy en todas las órdenes religiosas, en todos los seminarios, en todos los manuales”.¹

Juan Pablo II, con ocasión del segundo centenario de la muerte de San Alfonso, se expresaba así: “Alfonso fue el renovador de la moral. Con el contacto con la gente en el confesionario, especialmente en el discurso de la predicación misionera, gradualmente y con mucho trabajo sometió a revisión su mentalidad llegando progresivamente al justo equilibrio entre la severidad y la relajación”.²

1. El personaje y su ciudad

Comencemos situando cronológicamente a San Alfonso (1696-1787). Noventa y un (91) largos años de vida fecunda y ajetreada. Una vida rica y variada: niño y joven prodigio (músico, poeta, pintor, doctor in utroque iure a los 16 años), abogado de fama y prestigio, sacerdote pobre entre los pobres, misionero, fundador de una congregación religiosa (redentoristas), obispo y el tercer autor italiano más editado de todo el siglo XVIII. Estos serían sus títulos. Aquéllos que él hubiera podido colgar enmarcados en las paredes de su escritorio, si su modestia no se lo hubiera impedido.

Nace en Nápoles, una de las joyas del mediterráneo, el mar del arte, de la poesía y de la música. Nápoles recostada sobre su hermosa bahía y sobrecogida e impresionada por el Vesubio, el volcán amenazante que un día llenó de lava y muerte toda la campiña y que en los días de Alfonso amenazó y amedrentó con sus erupciones a los siempre joviales y despreocupados napolitanos. Pero podemos preguntarnos, ¿cómo estar preocupados teniendo como protector a San Gennaro?

La ciudad en la que nace Alfonso es una urbe abigarrada y vitalista. En ella conviven y se codean nobles como Alfonso de Liguori con su espadín en la cintura y su librea de caballero, y esclavos como los que servían en la casa de los Liguori. El señor de Liguori era capitán en las galeras reales y por tanto tenía fácil acceso al mercado de esclavos. No nos dejemos impresionar. Estamos en el siglo XVIII y, en aquellos momentos, la esclavitud de los no cristianos no planteaba escrúpulos de conciencia ni siquiera a las más delicadas. Lo realmente importante era salvar el alma y a eso sí que se dedicaban los señores con ahínco. Junto a los nobles y a los esclavos que deambulaban por las angostas calles del Nápoles dieciochesco.

La vida fluye espontánea y natural en esta ciudad de iglesias y prostitutas, quizás menos que los cronistas de corte moralizante señalan (50.000-60.000). Hagamos un cálculo: Nápoles tendría unos trescientos mil habitantes. 50% varones. Nos quedan 150.000 mujeres. Si quitamos a las niñas, éstas eran poblaciones con una altísima natalidad, y a las ancianas, nos encontramos con que prácticamente todas las mujeres entre 15 y 40 años eran prostitutas. Un poco exagerado, ¿no? Esta ciudad, entonces como hoy, en su parte vieja estaba plagada de canastos guindando de los balcones para que el

niño, al que se llama a gritos, deposite en el canasto el pan o la pasta que ha ido a comprar a la tienda y pueda seguir jugando en la calle.

Además Nápoles era la ciudad del teatro y de la música, rivalizaba con París como capital cultural de Europa, o lo que en aquellos momentos era lo mismo, del mundo. Nápoles es la ciudad del sol y de la luz, de la vida y de la espontaneidad y esto lo define como el Nápoles eterno. El Nápoles que no muere nunca, el de 1696 (año del nacimiento de Alfonso) y el de 1996 año del III centenario de su nacimiento.

Pues bien, en esta ciudad nace y casi muere, Alfonso de Liguori, patrono de confesores y moralistas. Y quien ha nacido en esta ciudad llena de luz y de color no puede sustraerse a la ternura y a la alegría, la espontaneidad y el cariño.

Alfonso, hijo de un orgulloso capitán de las galeras reales y perteneciente a una de las más antiguas familias del reino, y de una mujer tierna y dulce, llevará en su vida permanentemente esta doble impronta: la austeridad y el sentido de la responsabilidad, casi enfermizo, heredadas de don Giuseppe de Liguori y el afecto y la delicadeza que le transmitió su madre, doña Anna Cavalieri.

Como dije anteriormente Alfonso será doctor en “ambos derechos” a los 16 años y demostrará una inteligencia prodigiosa no sólo jurídica, sino también artística: musicalmente nos ha dejado piezas preciosas como “Tu scendi dalle stelle” (“Sin este villancico Navidad no sería Navidad”, Verdi), o el “Duetto” entre el alma y Jesucristo; en pintura nos ha dejado preciosas “Madonnas” y Cristos que él utilizaba como material audiovisual en sus predicaciones para conmover a las almas a la conversión (tengamos en cuenta que su padre y muy posiblemente el mismo Alfonso, fue discípulo de Solimena, el más grande pintor napolitano, en una ciudad de artistas, del último cuarto del siglo XVII y primera mitad del XVIII).

Este hombre descubre un día, siendo joven abogado y teniendo entre sus manos la causa más importante del Reino, que su realización personal no está en los tribunales, sino en el servicio y la dedicación a “las almas más abandonadas”. Un fracaso en el Palacio de Justicia, su primer y único fracaso, le llevan a depositar su espadín de caballero a los pies de la Virgen de la Merced y comienza su formación teológica y su labor evangelizadora entre los marginados tanto del campo como de la ciudad. Las “Capelle serotine” (especie de asociaciones de asalariados y gentes desocupadas que se reunían

al atardecer en las plazas o zaguanes de las casas para rezar y leer la Palabra de Dios) y las misiones populares, serán sus dos campos de trabajo.

En la experiencia de la misión y el contacto con la gente sencilla está el origen de sus dos obras más importantes: la Congregación del Santísimo Redentor y la moral. Esta experiencia misional llevará al P. de Liguori a una auténtica conversión. Del rigorismo moral en el que había sido educado (lo veremos más adelante) a la benignidad pastoral. El contacto con la gente del campo le llevan a tomar conciencia de una manera vital de la infinita misericordia y el perdón de Dios. En esta práctica pastoral descubre la “redención abundante”. Toda esta concepción de lo religioso se resume en el lema que adopta para su congregación “Copiosa apud eum Redemptio”. Tanto la Congregación como la moral las concebirá como un servicio a las almas más abandonadas. Como una oferta salvífica.

El eje sobre el que gira toda la vida de Alfonso de Liguori es el amor que Dios nos tiene y el amor que nosotros debemos tener a Dios. Su libro, la *Práctica del Amor a Jesucristo* puede concebirse como una síntesis de su pensamiento y su espiritualidad. Este amor de Dios se nos entrega sin medida “superabundantemente”. Alfonso no concibió nunca su vida y su relación con Dios como un “do ut des”. Dios se da, se nos entrega, sin preguntas ni cuestionamientos.

Con una vida puesta plenamente al servicio de esta idea de la salvación abundante, muere en 1787, el 1 de agosto a la hora del “angelus” después de haber escrito 111 obras de distinto volumen y profundidad, haber fundado y dirigido una comunidad religiosa, haber sido obispo durante 13 años y lo que él más valoraba: misionero hasta el agotamiento físico. Alfonso tenía en el momento de su muerte 91 años, a punto de cumplir los 92.

2. ¿Por qué escribe s. Alfonso de moral?

Para saber cómo es la moral liguoriana es preciso conocer por qué escribió, cuáles fueron los motivos que llevaron a este noble y antiguo abogado de prestigio, sacerdote, fundador de una congregación religiosa y obispo a escribir sobre moral cuando ya había doblado el ecuador de su vida.

Tres son los factores que, según Ferrero, llevaron a s. Alfonso a escribir sobre temas de moral: las de tipo personal, la mentalidad jurídica y las exigencias prácticas de la evangelización.³

En relación al primero y después de analizar algunos manuscritos y obras utilizadas por Liguori, antes de emprender su tarea como escritor de temas morales, y la primera edición de su Teología moral (1748) Ferrero concluye: "...Resulta claro cómo hay una serie de núcleos que aparecen después en las obras morales de san Alfonso.

El primero estaría relacionado con la superación de sus dudas, angustias, escrúpulos personales de conciencia. Creemos que es importante para comprender la génesis de su sistema moral y de su doctrina sobre la dirección espiritual. Se refleja sobre todo en el manuscrito *Cose di coscienza*.

El segundo núcleo se refiere a los exámenes para ordenandos y confesores... También es posible descubrir un núcleo especial en torno a las dificultades que supone el ministerio del confesonario cuando se trata de la gente sencilla (niños, ignorantes, campesinos) o de grupos concretos de fieles (moribundos, religiosas, párrocos, sacerdotes)".⁴

En relación a la segunda de las cuestiones planteadas: la mentalidad jurídica, Ferrero recuerda cómo la vida de s. Alfonso, desde los doce a los veintiséis años, estuvo dedicada al derecho. Esto supone que la mentalidad jurídica dejó un peso fuerte en sus obras de moral. Más adelante dirá que "en su sistema moral y en la estructuración misma de cuanto su moral significa, la ley es algo básico". Y también "queda claro cómo en la moral alfonsiana la ley es algo fundamental, lo mismo sucede al hablar del "sistema moral", en el sentido propio del término. Pero las repercusiones de la herencia jurídica en la vida de s. Alfonso son más amplias. Se manifiestan en los riesgos a que estuvo expuesto y que tuvo que ir superando progresivamente: escrúpulos, legalismo, rigorismo, "mentalidad casuística", orientada "a una cosificación despersonalizante de la moral", jusnaturalismo, regalismo, etc.". ⁵

Sobre la tercera de las cuestiones propuestas, la moral como una exigencia práctica y al servicio de la actividad misionera, dice Ferrero, después de un breve recorrido por la biografía de Liguori, que "si los interrogantes éticos y los problemas prácticos de la moral, que comenzó a ponerse y a tratar de resolver, están relacionados con el período de su formación sacerdotal y de sus primeros trabajos apostólicos, la aparición de sus obras impresas se debe a la misión a que se sentía llamado, como misionero y como fundador, al servicio de la evangelización misionera en el siglo XVIII.

De este modo se añaden a la génesis de las obras morales de san Alfonso dos motivaciones fundamentales: la función pastoral que les asignaba y la necesidad que de ellas sentía para la formación de los agentes pastorales, sobre todo cuando se trataba de los Redentoristas”.⁶

Esta característica no es exclusiva suya, sino que la comparte con otros grandes misioneros de la época: P. Segneri, S. Leonardo de Puerto Mauricio o san Pablo de la Cruz. Todos ellos buscaban una moral para los misioneros y para los confesores del campo. “La de san Alfonso poco a poco se fue convirtiendo en una moral y pastoral para toda clase de confesores y moralistas, que verían en él su modelo y patrono”.⁷

Esta experiencia pastoral hará que la moral alfonsiana vaya pasando del rigorismo moral a la “exigencia evangélica de la pastoral. El auténtico “Hombre apostólico” tenía que ser así, juez en el tribunal de la penitencia, pero también médico, maestro y, sobre todo, padre”.⁸

El mismo s. Alfonso en el prólogo de la octava edición de “Theologia Moralis” dirá que lo que le ha motivado a escribir su obra es subvenir a las necesidades de los miembros de su congregación que, dedicándose sobre todo a las misiones populares y a la práctica de la confesión, tienen necesidad de una guía que les oriente, ya que las existentes pecan o por demasiado rígidas o por demasiado laxas. Igualmente intenta ofrecer todas las cuestiones que “magis ad proxim deserviant”.⁹ Liguori confiesa que ha aprendido más de la práctica que de cualquiera de los libros leídos.¹⁰ El destinatario de la obra alfonsiana son los hombres de su tiempo y lugar, y especificando más “el destinatario principal es el confesor-médico”,¹¹ y éste, que es el orientador hacia la salvación, no ha de ser ni legalista ni excesivamente rigorista.

3. El marco sociobiográfico

M. Vidal en su magnífico estudio ya citado: *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral* nos sitúa la figura de Alfonso en el contexto socio-político-económico-religioso en que vive. Es la crisis de los siglos XVII y XVIII. Igualmente la crisis de la moral. A ésta se le darán dos respuestas: el rigorismo, expresado a través del jansenismo y el probabiliorismo, que pretende la pureza evangélica y una vida de exigencia que supone la retirada del mundo nuevo en que está viviendo; y el laxismo y el probabilismo jesuítico

que insisten en la necesidad de una benignidad pastoral, manteniendo la “autenticidad cristiana”.¹²

Junto a estos dos elementos hay que situar otro que es el de la angustia religiosa con la que generalmente se vivió en estos siglos: miedo al pecado, a la condenación. La tentación, la barca que zozobra, los exámenes escrupulosos, la declaración detallada... son todos signos de este ambiente trágico en el que se desenvuelve el cristianismo de estos siglos. Es una visión trágica del mundo que “tiene su correlato en la comprensión de la vida moral como lugar trágico dominado por el temor al pecado, el miedo a la condenación, y la ansiedad por asegurar la salvación mediante una práctica sacramental exigente”.¹³

Es pues necesario enmarcar un autor en su contexto socio-religioso y en el caso de Liguori este ambiente es el de la crisis de la conciencia moral católica. Relacionando escritos con biografía del autor y condiciones de la época¹⁴ podremos llegar al significado verdadero de un personaje cualquiera que éste sea y superar los estereotipos interesados que con frecuencia se descubren en la historia. En la obra y el personaje que nos ocupa, Vidal señala los siguientes elementos.

a) La crisis de la conciencia moral católica: sentimiento de culpa, disputas morales, laxismo, rigorismo-jansenismo que sirven de enmarque para “su mensaje de equilibrio de moderación y benignidad” teniendo que luchar a contracorriente de la tendencia dominante.¹⁵

b) El antijesuitismo reinante: escondido bajo pretensiones más evangélicas, esconde rivalidades y luchas por el poder. Alfonso sufrió los embates de este antijesuitismo porque ser moderado era ser considerado jesuita.

c) El regalismo, cubriéndose con el manto del rigorismo, se entrometió en los asuntos religiosos. Su moral fue invocada como causa para crear problemas a su Congregación.¹⁶

Para comprender a san Alfonso es necesario tener en cuenta lo que se ha dicho anteriormente. La teología moral de los siglos XVII y XVIII está dominada por el casuismo. Este es el género literario utilizado por los teólogos moralistas hasta prácticamente el Vaticano II y en él se ha de encuadrar a Liguori. San Alfonso conoce las disputas surgidas en torno al casuismo e

irónicamente llama a los rigoristas “modernos maestros de la moral cristiana” y “reformadores de la moral”.¹⁷

Para Alfonso no basta con los principios generales. Es necesario descender a la práctica pastoral. Ante las propuestas de los probabilioristas de quemar los libros de los casuistas y atenerse solamente a la Biblia, Santos Padres, concilios y cánones, Alfonso reacciona diciendo: “Oh che belle parole!... Ecco la solita cantinela dei signori probabilioristi”.¹⁸ Alfonso quiere situarse en el medio.

No es suficiente citar a los casuistas, pero tampoco vale quedarse con las Sagradas Escrituras porque éstas no dan solución a todos los problemas planteados a la conciencia moral. Vidal afirma que “en esta defensa de Alfonso a favor del método casuista no hay que descartar un interés extrametodológico. Alfonso desestimó los derroteros de mayor “pureza metodológica”, por saber que estaban marcados por las tendencias rigoristas de la época. Con plena conciencia de que trabajaba a contracorriente, recuperó las intuiciones válidas del casuismo y se liberó de caer en el rigorismo, una tentación que se revestía con los encantos de mayor prestigio metodológico”.¹⁹

El panorama en el que hay que situar la figura de Alfonso es el del rigorismo: Jansenismo-probabiliorismo. Algunas notas del rigorismo son: la imagen de un Dios austero, adusto, juez implacable; la exigencia de una pureza absoluta de vida que se corresponda con la altísima vocación cristiana a la que hemos sido llamados por el bautismo; esta absoluta pureza de vida es condición indispensable para recibir la comunión; (el libro en el que mejor se expresa esta disposición interior para recibir la comunión es *La comunión frecuente* del gran A. Arnould). Hay una anécdota aportada por Rey-Mermet en “El Santo del siglo de las Luces” que refleja a la perfección el alejamiento de los sacramentos por parte de los fieles: En una visita pastoral de un obispo del Mediodía francés, el cura párroco, perteneciente al “viejo estilo” se lamenta ante el obispo, jansenista-rigorista: “Monseñor, estoy desolado: no tengo más que un hombre que comulga en Pascua”; respuesta del obispo: “Pues, mi querido señor cura, todavía uno es demasiado”.²⁰

El pecado está en todas partes y al pecador hay que tratarlo con dureza porque está en juego “el honor de Dios”. Consecuencia de las exigencias anteriores será la creación de una élite religiosa. Este es el rigorismo de la escuela francesa (“partido francés” lo llamará Alfonso), más tarde vendrá el de

los probabilioristas italianos, Concina,²¹ Patuzzi, Cuniliati (“partido de la moda” lo denominará Alfonso).

El joven Liguori será formado moralmente en el seminario de Nápoles a través del manual de F. Genet, el “Manual-símbolo” del rigorismo de la llamada “Escuela de Grenoble”.²² Este, junto con Concina, serán para san Alfonso las dos cabezas visibles del rigorismo, el primero de la segunda mitad del siglo XVII, y el segundo como representante del rigorismo italiano del siglo XVIII. Alfonso sufriría en su propia vida las exigencias elitistas que los rigoristas imponían. En consecuencia con el sufrimiento por él padecido, reaccionó hacia la benignidad pastoral que define la moral alfonsiana.

¿Cuáles son los factores que motivaron el paso del rigorismo a la benignidad? M. Vidal señala los siguientes: “La experiencia pastoral vivida con lúcida responsabilidad y con entrañas sacerdotales; la guía de directores de conciencia equilibrados; la lectura de los autores jesuitas”.²³ En la confrontación de estos factores, juntamente con las respuestas de los ataques de Patuzzi, “el pensamiento moral alfonsiano consigue un estatuto propio (el equiprobabilismo) y una orientación pastoral equidistante del inhumano rigorismo y del irresponsable laxismo”,²⁴ o como León Gauthier escribía en 1865: “Les livres de St. Alphonse ont aplani les abords du confessionnal; ils y ont installé le sourire au lieu de l’indignation, le père au lieu du paratre”.²⁵

Así pues, en Liguori se produce una «conversión» desde el probabiliorismo, en el que había sido educado, hacia un sistema más benigno y humano, en el que es necesario ver el peso de los factores antes indicados. Esta conversión adquiere un valor nuevo y mayor visto desde lo que supone ir contracorriente en un momento en el que el rigorismo estaba en pleno auge. Además Alfonso pedirá que así como se condenan los libros de los laxistas se condenen los de los rigoristas, porque éstos también ponen en peligro la salvación de las almas.²⁶

De todo ello se seguirá que Alfonso hará una moral al servicio del pobre. A él no le interesan las élites religiosas. El, que ha dejado Nápoles a lomos de un asno, no puede pensar en los que van en carrozas. Frente al pesimismo jansenista, Liguori hará una oferta de gracia: “Copiosa apud eum Redemptio”. Con una frase grandiosa dirá que “el rigor no es evangelio”. La apuesta por la benignidad pastoral se manifiesta en toda su vida. El autor de *La práctica del amor a Jesucristo*, del aguinaldo “Desciendes de la altura”, el pintor de

“madonnas” rebosantes de ternura no podía ser rigorista. Una coherencia de vida exigía una actitud de acogida, de perdón, de oferta de salvación abundante.

Para Alfonso la moral surge como una exigencia de su acción pastoral. La moral es una ciencia práctica. El no es teólogo profesional, sino un misionero que, constatando las necesidades religiosas del pueblo y la escasez de medios culturales, económicos y de todo tipo de los sacerdotes, pone su saber y su tiempo al servicio de los pastores de almas. Expresión de esta preocupación pastoral son sus libros *Práctica del Confesor*, publicado como apéndice a la segunda edición de su *Teología Moralis; Homo Apostolicus*, resumen de ésta; *Il confessore diritto per le confessioni dalla gente di campagna*. Resumen del anterior, para sacerdotes muy pobres y con menores necesidades teológicas que los de la ciudad.

4. Significado de la Moral Alfonsiana

A través de las reflexiones que siguen pretendemos descubrir por qué la moral alfonsiana gozó del aprecio del mundo católico durante el siglo XIX y parte del XX.

Comenzamos citando un texto del Magisterio Pontificio para después descender a otros aspectos más internos de la reflexión teológico-moral alfonsiana. En 1871 San Alfonso es declarado Doctor de la Iglesia Universal y en la carta apostólica de proclamación el Papa establece que la doctrina ligoriana es una “vía segura” entre los excesos del laxismo y del rigorismo: ...“Inter implexas theologorum sive laxiores, sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam christifidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent”.²⁷

Estas afirmaciones del Magisterio Pontificio se fundamentan en unos hechos objetivos. “En el siglo XVIII Alfonso representa la defensa del derecho del cristiano sencillo a vivir en tranquilidad de conciencia y a sentir la gracia del amor que Dios otorga con abundancia a través de Cristo. La obra moral alfonsiana significó el final, no sólo cronológico sino también y sobre todo casual, de la crisis del rigorismo, una crisis que había sometido la conciencia católica a una sobredosis de angustia y de agobio intolerables.

El significado de Alfonso como moralista no reside tanto en el contenido directo y preciso de sus escritos morales cuanto en la actitud global adoptada por él. En relación con la vida moral alfonsiana han sido las interpretaciones “meta-morales”, es decir, las que no se han detenido en la letra de los escritos, sino que han tratado de captar el espíritu del autor.

Esa fue la orientación seguida por la interpretación prevalente del siglo XIX. Una corriente importante de moralistas se sirvió de Alfonso para introducir en la moral católica una variación decisiva: la normalización de la práctica sacramental entre los católicos frente a tendencias rigoristas que proclamaban el carácter “extraordinario de la comunión” y elevaban de forma intolerable las exigencias de la penitencia sacramental”.²⁸

La moral alfonsiana, además de marcar el momento final de la crisis del rigorismo y el laxismo, es también, en palabras de Vidal, la obra del “último de los grandes casuistas. Su teología moral es la obra que resume y clausura la moral católica del antiguo régimen. Aunque se editen otras obras morales después de la suya, Alfonso es el moralista que representa la culminación y el final de la moral postridentina”.²⁹

Pero la moral alfonsiana no hubiera gozado del altísimo grado de prestigio que gozó durante ese siglo y medio, lo que Vidal llama “el proceso de ligurización de la moral católica”, si no hubieran ocurrido otros factores que favorecieron este auge. Entre estos aspectos sobresalen:

- 1.- Canonización de San Alfonso (1839, Beato en 1816).
- 2.- Actuación del movimiento “Amicizie cristiane”.
- 3.- Expansión de la Congregación del Santísimo Redentor.
- 4.- La intervención de personas como Pío Bruno Lanteri y el Abate Tomás Gousset.
- 5.- La declaración de San Alfonso como Doctor de la Iglesia universal con todo el estudio y disputas que tal acontecimiento trajo consigo.³⁰

Expresión del valor concedido a la moral alfonsiana es la pretensión de colocar a “San Alfonso (representante de la moral práctica) al lado y a la par de Tomás de Aquino (representante de la moral especulativa). Sin embargo también existen reacciones tomistas frontalmente contrarias a esa interpretación; para tales autores los sistemas morales de Aquino y de Liguori son dispares y, por tanto, no pueden ser acoplados: San Alfonso es representante cualificado de las “Morales de Conciencia”, mientras que Tomás ofrece la genuina “Moral de la Prudencia”.³¹

5. Ideas fundamentales

Según M. Vidal el rasgo fundamental de la moral alfonsiana es “la victoria de la benignidad pastoral frente al rigorismo moral. Creo que el significado histórico de la obra moral de Alfonso, en su conjunto, queda suficientemente expresado mediante la fórmula que encabeza estas reflexiones: «el rigorismo a la benignidad». Es decir, el paso o conversión del rigorismo moral a la benignidad pastoral es la clave explicativa fundamental de la obra alfonsiana: de su génesis, de su configuración en cuanto obra literaria, de su confrontación con otras posturas en el siglo XVIII, y de su recepción eclesial durante el siglo XIX y XX”.³²

Más adelante Vidal vuelve sobre el mismo tema y así afirma que “el significado histórico de Alfonso de Liguori en cuanto moralista reside en haber sido el representante más cualificado de quienes, de forma explícita y de modo eficaz, se opusieron a la distorsión rigorista del Evangelio y propiciaron el redescubrimiento de la benignidad nacida de la abundante salvación cristiana en una época de profunda crisis de la conciencia moral católica”. No son los contenidos concretos los que hicieron de Alfonso el moralista por excelencia del siglo XIX y parte del XX, sino la actitud adoptada ante la vida cristiana. La adopción en su práctica pastoral de una benignidad que contrastaba con el rigorismo de jansenistas y probabilioristas.³³

Enfatizando el hecho de la practicidad de la moral alfonsiana, Angel Galindo afirma que Liguori: “Hace una moral práctica como respuesta a la vida de los hombres de su tiempo. Ha sabido leer en el pueblo sencillo, en los intelectuales cristianos y no cristianos, en la política, en la Iglesia y en las disputas teológicas las realidades más acuciantes de su época”.³⁴

Esta misma nota es observada por Vidal. Para Alfonso “la moral es un saber ordenado a la salvación”. No una búsqueda teórica de la verdad. Su Teología Moral está impregnada de practicidad, de la búsqueda de la verdad que salva; esto aparece claramente visto desde la totalidad de sus escritos. “El dinamismo salvífico de la moral tiene un significado pleno si se integran las obras morales dentro de la totalidad del “corpus alphonsianum”.

Si se toma en conjunto la producción teológico-moral espiritual de Alfonso, su concepción de la moral se identifica con la enseñanza práctica de la santidad cristiana, pero aun restringiendo el saber moral a lo estrictamente

exigido, la moral adquiere en Alfonso una neta orientación salvífica”. Alfonso ve el cristianismo como salvación abundante mientras que el “rigorismo probabiliorista del siglo XVIII, heredero del jansenismo en muchos aspectos, negaba en la práctica la condición del cristianismo como salvación plena y universal”.³⁵

El historiador italiano G. De Rosa insiste sobre este mismo aspecto de la practicidad de la moral alfonsiana. De Rosa, al igual que otros autores que han estudiado la figura y el pensamiento alfonsiano, cree que Liguori no era un teólogo profesional. El era un pastoralista que había aprendido en sus correrías apostólicas por las calles de los barrios pobres de Nápoles y las sierras, inaccesibles entonces, de la costa amalfitana. Por eso “s. Alfonso no pretendía hacer un trabajo de alta especulación teológica. No quería hacer una obra de teólogo para teólogos. Es en su insistencia sobre el aspecto práctico de su investigación, en su concepción, podríamos decir, de una teología al servicio de la pastoral donde se encuentra la llave para comprender el origen y la novedad de su empresa...”.³⁶

El historiador francés y gran conocedor de la vida religiosa de la época moderna J. Delumeau afirma, por su parte, que la aportación de s. Alfonso al campo de la moral se puede resumir en dos fórmulas: “just milieu et bienveillance”.³⁷ Y a continuación cita unas palabras de s. Alfonso en la edición de 1762: “Sucederá a menudo que en este libro yo no haya agradado a nadie. Los partidarios del rigor o de la benignidad me encontrarán o demasiado severo o demasiado indulgente. Demasiado severo porque me he distanciado de numerosos autores de peso. Demasiado indulgente porque he aprobado opiniones favorables a la libertad”.³⁸

Unas páginas antes este mismo autor, después de unas breves pinceladas sobre el rigorismo imperante en el catolicismo francés a partir de la segunda mitad del siglo XVII que llevó a la práctica sacramental, añade otra característica: la benignidad en la práctica del confesionario. J. Delumeau no duda en calificar a Alfonso como “el iniciador de una “revolución copernicana” en la práctica de la confesión. Sin concesiones al laxismo buscó tranquilizar y pacificar a los penitentes”. Más adelante, este gran historiador francés dirá que, “los consejos de s. Alfonso a los confesores parecieron a sus contemporáneos casi revolucionarios o al menos contracorriente”.³⁹

Al lado de las notas ya señaladas se pueden poner las siguientes: realismo humano-cristiano, cristocentrismo, prudencialidad y la ya antes dicha del carácter salvífico.⁴⁰ Por último, otras dos notas de la moral alfonsiana son la interdisciplinariedad y el carácter social de su moral. Respecto a la primera, vemos que s. Alfonso entiende la moral como una ciencia sobre la que confluye una multiplicidad de saberes que hay que tener en cuenta a la hora de emitir un juicio moral.⁴¹ En relación a la segunda observamos que Liguori no es elitista. Frente al rigorismo que dificultaba la salvación poniendo trabas a aquellos que no alcanzaban un cierto grado de santidad que ellos relacionaban en muchos momentos con la ignorancia (el problema de la ignorancia invencible), Alfonso afirma la benignidad y el amor de Dios a todos los hombres. La moral de Alfonso no es una moral de élites sino una moral para el pueblo.⁴²

6. Método moral

San Alfonso es un casuista. Un casuista que trabaja con una metodología a la que le confiere sus peculiaridades. Vidal las resume en los siguientes puntos:

a) Estudio reposado del tema que es planteado en forma de caso de conciencia. Su interés es pastoral.

b) El análisis moral se fundamenta en argumentos intrínsecos del modelo teológico-moral. Se debe anteponer la razón a los argumentos de autoridad.

c) En las cuestiones abiertas que son la mayoría, es necesario conocer lo que se ha escrito al respecto, tanto los Santos Padres como los Concilios y los distintos autores, sean del talante que sean (rigoristas o probabilistas) antiguos o modernos.

d) Es conveniente aconsejarse por hombres doctos y dejarse interpelar por los datos de la experiencia.

e) La autoridad extrínseca es válido seguirla cuando falta la intrínseca;

f) el lector tiene derecho a conocer la opinión del autor y éste no debe tener reparos en retractarse si descubre la inconsistencia de sus argumentos.

g) Cuando no se ve con claridad cuál es la opinión que se debe seguir es preciso exponer las razones y que el lector decida.

h) No se debe declarar un comportamiento como pecaminoso “a no ser que lo indique una razón evidente”.

S. Alfonso opta por el casuismo rechazando la tentación de un pretendido radicalismo evangélico que era propuesto por los moralistas rigoristas y filojansenistas de la época. Vidal afirma que “plenamente consciente de que iba contracorriente, recuperó las intuiciones válidas del casuismo”.⁴³ Alfonso es consciente de que no vale con citar a los autores.

La Escritura, los Padres y el derecho canónico son necesarios, pero la Biblia no da solución a todas las cuestiones que se plantean en la práctica pastoral y la tradición no es unánime en la solución de los mismos problemas. Por eso Liguori opta por el casuismo, evitando los excesos a que éste había llegado. “¡Ojalá que en la Sagrada Escritura encontráramos la solución para todos los problemas morales!”, y refiriéndose a los Padres “Por otra parte Mons. Aelly, hablando de los que defienden el deber de leer solamente los Santos Padres por lo que se refiere a la moral, dice que está bien leerlos, pero no únicamente los Santos Padres, ni leerlos con la finalidad de aprender de ellos toda la ciencia moral. ¿Quién de los Padres ha escrito tratados sobre restitución, sobre contratos de venta, préstamo, rentas, sociedades, beneficios eclesiásticos, simonía, censuras, ayuno u otros semejantes?”⁴⁴

Defendiendo el casuismo que él ha adoptado como método dice: “¿Quién puede negar que todos los casos particulares haya de resolverlos con los principios? Toda la dificultad y el esfuerzo consisten precisamente en adaptar los principios a los casos particulares, complicados por variadas circunstancias, para determinar cuál es el principio que conviene a las circunstancias del caso. Pero esto no es posible sin haber examinado larga y detenidamente las razones de una y otra parte. Y esto es precisamente lo que han hecho los moralistas, siempre que han tratado de aclarar con qué principios se deben resolver muchos de los casos particulares”.⁴⁵

En otra ocasión Alfonso explicará su propio método con estas palabras: “En cada problema, después de un largo estudio, he procurado con cuidado llegar a la verdad, sobre todo en las cosas que tienen una mayor importancia para la práctica”. Y también: “con todas mis fuerzas he tratado siempre de anteponer la razón a la autoridad y, cuando a través de la razón he llegado al convencimiento, no he dudado lo más mínimo en contradecir a los autores por numerosos que fueran”. Unido a su método está el esfuerzo realizado para

distanciarse de los autores jansenistas y rigoristas y aquí insiste sobre el papel de la razón: “El hombre no debe remitirse a la gracia para vencer la ignorancia de los preceptos naturales. Esta se debe vencer a base de la búsqueda personal”. En último caso, Alfonso se remite a la conciencia: “Por eso, porque lo he considerado mejor, yo me he regulado según la conciencia”.⁴⁶

El P. Rey-Mermet en *El Santo del siglo de las Luces* afirma que en última instancia el método alfonsiano se reduciría a la prudencia pastoral. “Alfonso estaría de acuerdo en que todo se reduce, prácticamente, a la prudencia pastoral; es decir el “sistema” debe con frecuencia ceder al “método”.⁴⁷ Sobre esta misma idea incide Flecha cuando afirma que Liguori “apasionado por la búsqueda de la verdad, no teórica sino práctica, visible y liberadora, hace de la prudencia la virtud y la clave para el discernimiento pastoral de las concretas situaciones en las que es necesario tomar una decisión entre las diversas obligaciones morales y, lo que es más complejo, entre las discordantes opiniones de los moralistas”.⁴⁸

A. Galindo, por su parte, afirmará que “su método es principalmente empírico: parte de la experiencia de cercanía con el pueblo, de la relación con las personas, de la tarea misional y de la catequesis”. Unas páginas antes este mismo autor escribe: “su método es casuístico y personalista. Usa un lenguaje sencillo en unas obras, y técnico en otras. Son frecuentes las citas bíblicas y las alusiones a teólogos anteriores a él, aunque da prioridad a la fuerza de la razón y a su conciencia frente a la autoridad de los autores”.⁴⁹

¿Cuál es el valor científico del método alfonsiano? En primer lugar hemos de decir que Alfonso asume un género literario determinado: el de las “Institutiones Morales”. Esto reporta un esquema, unas ventajas y unos inconvenientes. Partiendo de estos dos hechos podemos afirmar con A. Galindo que “la perspectiva y el método de la moral alfonsiana no siguen una línea puramente científica. Desde su fe se esfuerza en lograr una unión de vida cristiana, de la doctrina de la Iglesia y de la enseñanza teológica”.⁵⁰ Pero esto no significa que el trabajo alfonsiano “esté desprovisto de espíritu crítico y que no alcance un nivel científico. La moral alfonsiana no se reduce a la solución pura y simple de los casos por una metodología propia del casuismo descarnado y funcional. Alfonso construye un verdadero discurso teológico-moral. Para él la moral es una ‘ciencia’”. Más adelante Vidal dirá que el trabajo de Alfonso “tiene todas las garantías de un trabajo crítico y científico para el discurso teológico-moral”.⁵¹

7. El Oficio del confesor (un caso concreto de benignidad pastoral)

Como hemos venido afirmando, la benignidad pastoral es la clave de bóveda que sostiene el edificio moral alfonsiano y en este edificio el oficio del confesor desempeña un papel prioritario. De ahí que nos hayamos fijado en el tratamiento que hace de este oficio para descubrir más concretamente cómo se realiza la benignidad pastoral. Para Alfonso el confesor es una pieza clave en la salvación de las almas. Esta importancia concedida al confesor es lo que me ha motivado a escoger el tema del oficio del confesor como un caso particular de benignidad pastoral.

El sacramento de la penitencia ha ocupado tradicionalmente un puesto de privilegio en la Iglesia, tanto en la práctica pastoral como en la reflexión teológico-moral. El tercer sacramento, lo mismo en la edad media que en la época moderna, ha dado lugar a una abundante y específica literatura. En general se puede decir que la literatura teológico-moral postridentina estaba orientada a ayudar al confesor en el desarrollo de sus afirmaciones.

En s. Alfonso esto parece evidente. A. Galindo nos dirá que el confesor-médico es el destinatario principal de la *Theologia Moralis* de Liguori.⁵² S. Alfonso en la Práctica del confesor se lamentará de la existencia de malos confesores y advertirá “che se in tutti i confessori si ritrovasse la scienza e la bontà conveniente a tanto ministero, il mondo non sarebbe così infangato di peccati, né l’inferno così ripieno d’anime”.⁵³ La salvación de las almas es el cometido primordial del sacerdote-confesor.

Según Alfonso en la *Praxis confessarii*, son cuatro los oficios del confesor: “Patris nempe, medici, doctoris et iudicis”(n.2). En relación al primer oficio dice que: “Para que pueda cumplir la misión de buen padre, el confesor debe estar lleno de caridad” y la primera forma de mostrar la caridad es acoger benignamente a todos: “Sive pauperes, sive rudes, sive peccatores sint” (n.3). Esto es como el frontispicio de su *Praxis confessarii*. Además el confesor, según el apóstol, debe estar lleno de entrañas de misericordia, de modo que cuanto mayor sea el número de los pecados del penitente con mayor caridad lo reciba y anime (n.3), en caso de que deba amonestar, hágalo con la máxima caridad (n.5).

Para ejercer bien el oficio de médico, el confesor “debe conocer el origen y la causa de todas las enfermedades espirituales del penitente”. No limitarse

sólo a conocer el número de pecados y la especie de los mismos, ni mucho menos despedirlos sin más: “Discede a me, quia te absolvere non possum”. Debe imponer penitencias saludables y, citando a sto. Tomás, afirma que es mejor imponer menor penitencia que mayor, ya que ante Dios nos excusaremos más fácilmente por la mucha misericordia que por la pequeña severidad (n.12). Las penitencias deben de ser medicinales (n. 14), según el viejo principio de curar por los contrarios de los Penitenciales altos medievales. Incluso s. Alfonso afirmará que prefiere equivocarse por exceso de benignidad antes que por rigor.

Para Alfonso el confesor como doctor debe conocer bien las leyes “qui enim eam ignorat, non potest alios docere” (n.17). La finalidad de la ciencia es llevar a las almas a la salvación eterna. Debe el confesor conocer los principios generales y los casos particulares y en ningún caso debe descuidar el estudio de la moral (n.18). “Postremum confessarii officium est iudicis”. A él toca conocer los pecados de los penitentes (n.19) y ayudar a hacer el examen sobre todo a los “rudes” y a aquellos que viven olvidados de la salvación eterna e ignorantes de las cosas.

El primer dato a constatar es la importancia concedida al confesor. Otro dato a reseñar es la consideración de la salvación eterna como el objetivo final de toda confesión. Juntamente con estas grandes preocupaciones señalaría otras como: la actitud paterna del sacerdote-confesor, el respeto y acogida afectuosa del penitente, sobre todo de los incultos y de aquéllos más apesadumbrados por el peso del pecado, la benignidad en la imposición de la penitencia, la insistencia en la preparación intelectual del confesor.

En el confesonario se realiza, pues, el encuentro del Padre-Dios con el penitente y el confesor es el intermediario que tiene que manifestar ante todo la misericordia y el perdón de Dios. No puedo dejar de resaltar cómo esta misericordia se realiza sobre todo a través del oficio de “padre”. Esta es la primera función que s. Alfonso atribuye al confesor mientras que en contraste la última y no sólo en la enumeración, sino también en la valoración es la de “juez”. El confesor está puesto ante todo para manifestar el perdón.

8. Desafíos del espíritu alfonsiano a la teología moral de hoy

Los contenidos concretos de la moral de s. Alfonso han quedado, como es natural, desfasados. Las circunstancias son otras: económicas, cultural,

religiosamente, etc. Vivimos una realidad diferente de aquella que conoció s. Alfonso. Pero hay un talante moral que debe permanecer. Lo más genuino de la moral alfonsiana no son las respuestas a los problemas concretos, sino el espíritu con el que afrontó esos problemas. Y ese espíritu es el que nos sirve a nosotros en este tiempo, porque es el espíritu evangélico tamizado y hecho carne en una experiencia vital concreta. En ese sentido Alfonso nos presenta unos retos a todos los que estamos interesados por la moral y a todos los creyentes que tratamos de vivir en fidelidad al Evangelio.

El primero de los retos de la moral alfonsiana es concebir ésta como un servicio al hombre. Este es el destinatario último de toda reflexión ético-teológica. La moral, como cualquier otro saber o institución, adquiere validez en cuanto sirve a la plenificación del hombre como persona humana. A este objetivo debe subordinarse cualesquier otro cometido. Con el lenguaje propio de la época s. Alfonso expresaba estas mismas ideas a través de la clásica expresión de la "salvación de las almas".

Para nosotros hoy esta expresión deberá ser traducida a conceptos más conformes con la concepción de la persona humana. Estos son los aspectos que la moral tiene que subrayar hoy.

- Valorar a la persona humana. "La gloria de Dios es que el hombre viva", decía s. Ireneo. La persona humana circunstanciada, no se trata de una sustancia atemporal, sino de un hombre con aspiraciones y anhelos, con ilusiones y también con fracasos y a esa persona la moral debe darle respuestas válidas y coherentes para que el hombre creyente encuentre en su fe y en su relación con los demás la plenificación de su proyecto humano.

- La moral debe ser una propuesta de benignidad. Las élites religiosas no son los destinatarios prioritarios del Evangelio. Jesús se dirige, proponiendo una radicalidad es cierto, pero habla a todo el pueblo y a éste le ofrece siempre una esperanza de salvación. El rigorismo tanto ayer como hoy no es evangélico. Lo evangélico es la radicalidad y la comprensión con el pobre, el débil. El evangelio está lleno de ejemplos: hijo pródigo, mujer adúltera, la mujer que le unge los pies con el perfume, etc.

- La moral debe ser liberadora, tanto de las ataduras psicorreligiosas que impiden al hombre vivir con confianza su fe en un Dios padre, como de las ataduras socioeconómicas que impiden que muchas personas lleven una vida digna y que, como hace cinco siglos denunciaba el P. Las Casas, hacen que

muchas personas mueran antes de tiempo. En este sentido la moral debe ser una opción por el pobre. Dios es parcial y la moral no debe tener miedo a ser también parcial a favor del desvalido y del pobre. Pretender la ecuanimidad absoluta es apostar por el poderoso. Alfonso apostó por los más pobres: “lazzaroni” de Nápoles, las gentes del campo “más abandonadas de auxilios espirituales”, los sacerdotes con menos medios económicos, etc.

- Igualmente y siguiendo los pasos de Alfonso la moral debe saber leer los valores de las distintas culturas. Aplicar a Alfonso conceptos como “inculturación” u otros semejantes sería un anacronismo, pero leer el esfuerzo de s. Alfonso por estar cerca de los abandonados de auxilios espirituales, como un reto para que nosotros nos inculturemos me parece una fidelidad a su comprensión de hacer moral. El supo estar cerca de los pobres y los abatidos por el peso del pecado. Es cierto que Alfonso, hombre del Antiguo Régimen, no tuvo una clara conciencia social, pero para él el mal no era tanto la pobreza, marginación, carencia de bienes materiales cuanto el pecado y la ignorancia religiosa. Percibidos estos males, Alfonso luchó por eliminarlos y acercarse a quienes los padecían.

- La moral de hoy como la de ayer y la de siempre debe ser una oferta de “redención abundante”. La moral católica no puede ser “tacaña” a la hora de proclamar la redención. Deberá superar limitaciones de todo tipo: tradiciones, canónicas, estructuras limitantes, etc., para gritar a los cuatro vientos que el Dios de la gracia no tiene límites en su oferta de salvación y de perdón. Una moral encorsetada por la ley es una moral muerta y que no sirve a su finalidad primordial: la realización del hombre según el plan salvífico de Dios.

NOTAS

1. HARNACK A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i. B. und Leipzig, 1894-1897, III, 677-678. Citado por REY MERMET Th., *El Santo del siglo de las luces*, Madrid 1985, 502.
2. JUAN PABLO II, “Carta apostólica en el II centenario de San Alfonso María de Liguori”, *Ecclesia* (1987) 1181.
3. FERRERO F., “Génesis y condicionamientos de la actividad literaria de s. Alfonso como moralista”, *Moralia* 2-3 (1988) 125.

4. Id., 137-8.
5. Id., 141 y 144.
6. Id., 146. Cf. VIDAL M., *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1987)*, Madrid 1986, 60 y ss.
7. FERRERO F., *o.c.*, 152.
8. FERRERO F., “Génesis de la doctrina moral alfonsiana”, *Spicilegium Historicum CSSR* 2 (1975) 327-331. Sobre la pastoralidad de la moral ligoriana, Cf. FLECHA J.R., “La pastoralidad de la teología moral. La Moral de san Alfonso de Liguori”, *Confer* 103 (1988) 437 y ss.
9. SAN ALFONSO, *Theologia Moralis*, I, Gaudé L. (De) (Ed.), *Praefatio sancti Alphonsi ad lectorem*, LVI, Roma 1953.
10. Cf. LOPEZ T., “Fuentes y métodos en la moral de s. Alfonso”, *Scripta Theologica* XXII/1 (1989) 146.
11. GALINDO A., “Los grandes tratados de la moral en s. Alfonso de Liguori. Arquitectura de la síntesis de su Teología Moral”, *MORALIA* 10 (1998) 283.
12. VIDAL M., “Del rigorismo a la benignidad pastoral. Significado histórico de la moral alfonsiana”, *Moralia* 2-3 (1988) 162.
13. Id., 163.
14. Cf. VIDAL M., La “pastoralidad”, 439.
15. Sobre el significado de este ir a contracorriente Cf. VIDAL M., *Frente al rigorismo*, 42-43. REY-MERMET Th., *La morale selon Saint Alphonse de Liguori*, Paris 1987, 91-118.
16. Cf. VIDAL M., La “pastoralidad”, 440.
17. Cit. por VIDAL M., *Del rigorismo...*, 168.
18. Cit. por VIDAL M., *Del rigorismo...*, 168.
19. Id., 169.
20. REY-MERMET Th., *El Santo del siglo...*, 506.
21. Sobre la metodología de este autor, tan contrario a los casuistas, cf. VIDAL M., *Frente al rigorismo...*, 118-121.

22. De este manual dice De Rosa que los manuscritos eran supervisados por A. Arnould antes de cada edición, "S. Alphonse et le siècle des Lumières", en *Pasteur et Docteur*, 19.
23. VIDAL M., *Del rigorismo...*, 176.
24. Id., 176.
25. GATIER L., *Etudes littéraires pour la defense de l'Eglise, Paris*, 1865, 488-595. Apud CAPONE D., "La "Theologia Moralis" di s. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casuistica per la prudenza nella coscienza", *Studia Moralia* 25 (1987) 27.
26. Cf sobre esto VIDAL M., *Del rigorismo...*, 176-181.
27. Decreto por el que se le concede a s. Alfonso el título de doctor, en SAN ALFONSO, *Theologia Moralis*, edic. de Gaudé, I, XLVII.
28. VIDAL M., *La "pastoralidad"...*, 456-457.
29. VIDAL M., *Frente al rigorismo...*, 107.
30. Cf. VIDAL M., *La "pastoralidad"...*, 442-443; GUERBER J., *Le ralliement du clergé français à la morale ligurienne. L'abbé Gousset et ses precurseurs (1785-1832)*, Roma 1973 y también AA.VV., *Morale e Redenzione*, Roma 1983.
31. VIDAL M., *La "pastoralidad"...*, 439.
32. VIDAL M., *Del rigorismo...*, 158. Cf. Sobre el mismo tema DE ROSA G., *o.c.*, en *Pasteur et Docteur*, 42-46.
33. Cf. VIDAL M., *Del rigorismo...*, 189 y ss.
34. GALINDO A., *Los grandes tratados...*, 282.
35. VIDAL M., *Del rigorismo...*, 185, cf. también, VIDAL M., *La "pastoralidad"...*, 447; y también de VIDAL M., *La science morale au service...*, 119, donde afirma que san Alfonso entiende la moral como un servicio a la evangelización y aquí se encuentra una de sus más profundas intuiciones.
36. DE ROSA G., *o.c.*, 28.
37. DELUMEAU J., "Morale et Pastorale de Saint Alphonse: Bienveillance et juste milieu en Pasteur et docteur", *o.c.*, 28.

38. *Ibid.*, 148.
39. *Ibid.*, 146.
40. Cf. VIDAL M., La “pastoralidad”..., 447. Y el mismo autor, *Frente al rigorismo...*, 24-25.
41. Cf. FLECHA J. R., *o.c.*, y VEREECKE L., “San Alfonso, moralista ayer y hoy”, Conferencia pronunciada en Salamanca en marzo de 1989.
42. Cf. VIDAL M., *La science morale...*, 130-131 y VEREECKE L., *San Alfonso moralista ayer y hoy*.
43. VIDAL M., *La science morale...*, 125.
44. S. Alfonso, “Risposta apologetica ad un religioso...”, en *Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna*, Venezia 1764, 507.
45. S. ALFONSO, *Praxis confessarii*, cit. por VEREECKE L. en una conferencia tenida en Salamanca en marzo de 1989.
46. VEREECKE L., Conferencia tenida en Salamanca, marzo de 1989.
47. REY-MERMET Th., *El Santo...*, 511-512.
48. FLECHA J.R., *o.c.*, 313.
49. GALINDO A., *o.c.*, 283 y 179-289 respectivamente.
50. *Ibid.*, 282.
51. VIDAL M., *La science morale au service...*, 122 y 123.
52. GALINDO A., *o.c.*, 283 Galindo cita para apoyar esta afirmación la *Theologia Moralis*, lib. I, 83 y lib. 3, 547.
53. ALFONSO DI LIGUORI, *Practica del confessore*, en *Opere morali italiane*, Napoli 1871, 755.

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, Caracas 1985, pp. 158.
- AA.VV., *Experiencia religiosa en el joven venezolano*, Caracas 1985, pp. 212.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, *Nuevo Derecho Canónico. Presentación y Comentario*, Caracas 1987, pp. 320.
- AA.VV., *La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los 20 años del Vaticano II*, Caracas 1987, pp. 446.
- PASTORE Corrado, *Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela 1965-1986, Separata de la Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, pp. 156. Bs.
- AYESTARAN José Cruz, *Qué es el ITER. Una reseña histórica*, Caracas 1987, pp. 48.
- AA.VV., *La inculturación del evangelio*, Caracas 1988, pp. 166.
- AA.VV., *Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo*, Caracas 1989,
- AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy*, Caracas 1991, pp. 184.

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

Urb. Altamira, 6a. Transv. (entre 3a. y 4a. Av.)

Telf.: 02 - 261.85.84, Caracas 1062-A (Venezuela)

PARA UNA REVALUACION DE LA CASUISTICA

Eduardo Piacenza

No soy especialista ni en teología moral, ni en historia de la teología moral, ni en historia de la Iglesia. Simplemente quiero traer aquí el testimonio de una cierta experiencia intelectual. Lo curioso es que se trata de una experiencia intelectual repetida. Es la segunda vez que paso por ella. Y el patrón que se repite en ambos casos es más o menos el siguiente. Una cierta tradición intelectual perteneciente al patrimonio histórico de la Iglesia, tradición que en su momento tuvo una importancia central en algún aspecto de la vida de la misma, es sometida durante siglos a una crítica muy dura. La tradición va perdiendo vigor, va teniendo cada vez menos fuerza creativa, hasta que al final se convierte en una suerte de vestigio muy formalizado, que sólo se conserva, casi como un mero rito escolar, en la enseñanza de los seminarios pre-conciliares. Y finalmente termina por desaparecer. Los correspondientes libros van, en el mejor de los casos, a los depósitos y se vuelven inencontrables.

Las nuevas generaciones no tienen la más mínima idea de que esas cosas existieron; y los curas más viejos, que tuvieron experiencia escolar de ellas, ponen una cara extrañísima cuando se enteran de que uno se interesa en serio por esas cosas. Porque sucede que esas tradiciones cobran de pronto un interés actual. Y no en función de algún proyecto pasatista o restaurador, o meramente erudito, sino por la luz que algunos de sus logros arrojan sobre los problemas de hoy. Naturalmente, esto sólo se puede percibir luego de un trabajo de contextualización histórica de esas tradiciones, por un lado, y de reformulación de los problemas de hoy, por otro. Porque es obvio que hay un abismo entre nuestro mundo y los mundos en que esas tradiciones florecieron. Eso ya me ocurrió con la tradición de la *disputatio escolástica*¹ y me está

sucedendo ahora con la casuística. Una de las cosas de las que me ocupo es la teoría de la argumentación. Bueno, en la teoría de la argumentación contemporánea -que como área académica consolidada es bastante reciente- hay algunos problemas a propósito de los cuales, si he logrado una cierta claridad, es sólo porque he tenido presente algunos elementos de esa tradición denigrada y olvidada de la disputatio. Y tengo la impresión que algo semejante me está pasando con la casuística. Como estoy todavía muy al comienzo, no estoy demasiado seguro. Pero lo que quiero ofrecerles hoy son algunas de las razones que me hacen pensar que va a ser así.

¿Y qué tiene que ver todo esto con Alfonso-María de Liguori? Liguori se inscribe en esa tradición de la casuística, y aunque no pertenece ya al momento de apogeo de la misma, es sin duda uno de sus representantes más valiosos.

Si se trata de una reevaluación, detengámonos un poco sobre el contenido de esta idea. Revaluar es volverle a dar valor a algo que se ha devaluado. Hablar de manera inteligible acerca de una reevaluación de la casuística parece exigir, exigir entonces algunas aclaraciones.

1. Hay que identificar aquello que ha sido o es objeto de esas valoraciones contrapuestas. ¿Qué es eso que está devaluado y que se pretende revaluar? ¿Con la palabra 'casuística', exactamente, a qué se quiere hacer referencia aquí?

2. Devaluar sugiere una pérdida de valor por parte de algo que anteriormente lo tenía. De modo que parece inevitable tomar en cuenta esa devaluación antecedente, devaluación sobre cuyo fondo podría tener sentido esa eventual reevaluación.

3. Pero si se habla de devaluación y reevaluación de la casuística, el término de esas operaciones, la casuística, en cierto modo se ofrece como la misma, como algo constante; lo que cambia es la apreciación que de ella se hace. Se comprende entonces que, para entender esta propuesta de reevaluación, se vuelva decisivo precisar el marco a partir del cual esa reevaluación podría resultar justificada. ¿Cuáles son los problemas, las preocupaciones y el repertorio de recursos en vista de los cuales la vieja casuística podría mostrarse bajo una nueva luz?

Estos tres puntos, -la casuística, su devaluación y el horizonte para su

actual revaluación- marcan los tres temas mayores de esta charla. Pero en lugar de tratarlos lineal y sucesivamente, los consideraré en una doble ronda. Primero daré una respuesta superficial a las tres preguntas correspondientes y luego trataré de profundizar un poco más en cada una de ellas.

- La Gran Casuística

¿A qué nos referimos al hablar de casuística? La edición de 1992 del Diccionario de la Academia de la Lengua Española registra dos acepciones. De ellas sólo importa retener aquí la primera, porque la otra es simplemente una extensión por generalización de aquélla.

Esa primera acepción dice: “casuística (De casuista) En teología moral, aplicación de los principios morales a los casos concretos de las acciones humanas”. Y bajo ‘casuista’ leemos: “(del latín, casus, caso). Dícese del autor que expone casos prácticos de teología moral”. Y en un manual de teología moral, en su época muy difundido, encontramos: “casuística vocatur ea pars scientiae moralis, quae principia generalia multis casibus particularibus accomodat”.

En realidad cuando hablamos de revaluación de la casuística estamos pensando sobre todo en la época de más esplendor de este género de estudios, en lo que a veces se llama la Gran Casuística; es decir, en los autores que discutieron casos prácticos de teología moral, aproximadamente desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII. Casos prácticos de teología moral o casos de conciencia, como se les conoce, y tal vez resulte más ilustrativo denominarlos. Porque se trata de problemas que se articulan a partir de la noción de conciencia, y por tal se entiende, para usar las palabras de Liguori: “Judicium seu dictamen practicum rationis, quo iudicamus quid hic et nunc agendum sit ut bonum, aut vitandum ut malum”.²

Sin embargo, a partir de esto se puede sacar una impresión equivocada del alcance de los problemas que discutieron los casuistas de los siglos XVI y XVII. Porque al hablar de problemas de conciencia se podría pensar que se trata de cuestiones de interés puramente individual. Sin embargo, de ninguna manera es así. Lo que ocurre es que ése es el marco en el que se formulan los problemas de mayor interés colectivo de la época.

Me parece que un solo ejemplo basta para dar una idea de lo que quiero decir. A mediados del siglo XVI ocurre algo absolutamente increíble, si se toma en cuenta la historia de los imperialismos y de las conquistas violentas de unos pueblos por otros. México y Perú ya habían sido conquistados, pero el emperador Carlos V convoca a una Junta de juristas y teólogos para que, libremente, emitan su opinión sobre problemas indisolublemente ligados con de la cuestión de la legitimidad de la conquista y del tipo de relación que debía establecerse con los indios.

Y en esa famosa Junta de Valladolid se invita a participar a quienes habían defendido las posiciones más antagónicas sobre el punto, a Juan Ginés de Sepúlveda y al obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas. Ahora bien, en el resumen de los alegatos que hace el secretario de la Junta, el teólogo y casuista Domingo de Soto, dice que la Junta ha sido convocada por el emperador para averiguar como pueden resolverse los problemas planteados "sin lesión de su real conciencia".³ De manera que los problemas de mayor significación planteados por uno de los hechos de mayor importancia de la época -la conquista de América- se formula como un problema de conciencia.

La Gran Casuística se sitúa en la perspectiva de la conciencia, en la perspectiva de un agente que tiene que decidir lo que debe hacer aquí y ahora; pero importa subrayar que se trata de una conciencia abierta. Y una conciencia abierta en dos sentidos que vale la pena destacar.

En primer término, es una conciencia abierta a los mayores problemas de su tiempo. No sólo los problemas vinculados con América, sino también los que planteaban las grandes transformaciones económicas y políticas con que se inicia la edad moderna, fueron estímulo para profundos análisis por parte de los casuistas.

En segundo lugar, es algo muy distinto de una conciencia autosuficiente. Es una conciencia discursivamente ilustrada, una conciencia que se informa y razona, una conciencia enriquecida por el conocimiento y la ponderación de la variedad de opiniones que el esfuerzo colectivo ha podido producir para aclarar problemas análogos. En realidad, la casuística viene a ser la técnica para operar tal enriquecimiento mediante esa ampliación de perspectivas y esa ponderación de las opiniones divergentes.

Desde este punto de vista contrasta marcadamente con la concepción que en el siglo XVIII manejará Rousseau. En la famosa "Profesión de fe del

vicario saboyano” del Emilio, leemos: “No saco estas reglas de los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón, escritas por la naturaleza en caracteres imborrables. Sólo tengo que consultarme sobre lo que vaya a hacer: todo lo que siento que está bien, está bien; todo lo que siento que está mal, está mal; la conciencia es el mejor de todos los casuistas; y sólo se recurre a las sutilezas del razonamiento cuando se pretende regatear con ella”.⁴

Y un poco más adelante: “¡Conciencia!, ¡conciencia!, ¡divino instinto, voz celeste e inmortal, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que vuelves al hombre semejante a Dios, eres tú que haces la esencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento en mí nada que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de extraviarme de error en error con ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio”.⁵

Este ‘conciencialismo’ de Rousseau -o su versión menos enfática y literaria, que tantas veces encontramos al conversar en la vida diaria sobre problemas valorativos- está pues muy alejado de la conciencia que le servía a la casuística como escenario para plantear sus problemas.

Podemos pasar entonces al segundo de nuestros temas: la devaluación de la casuística.

- La devaluación de la casuística

A mediados del siglo XVII se produce un violentísimo ataque a la casuística por parte de Pascal, una de las plumas más brillantes de la lengua francesa. En realidad el ataque iba dirigido contra los jesuitas, y la crítica contra la casuística no era sino su pieza central. Para Pascal la casuística era un artificio para diluir las exigencias morales del cristianismo, y así poderles presentar a los poderosos una versión que no requiriera ningún esfuerzo y les resultara agradable, para ganar, de este modo, su buena voluntad y su protección. En otros términos, la acusación de Pascal era la de ser un instrumento intelectual de corrupción moral al servicio de una política de poder.⁶

Independientemente del efecto inhibitorio que haya podido tener el ataque de Pascal, el hecho es que, a medida que pasa el tiempo, los casuistas

parecieran hacerse cada vez más tímidos y menos creativos. Y por otro lado, los problemas a los que se les aplican las afinadas estrategias de la casuística parecieran ser cada vez menos dotados de interés general, como por ejemplo, cuestiones de ritual o de disciplina eclesiástica, ayunos, abstinencias, asistencia a misa, conflictos a propósito de beneficios, y cosas por el estilo. Esto permite comprender por qué, en la primera mitad del siglo XIX, uno de los reproches que la escuela de Tübingen le hace a la casuística es la de favorecer una suerte de deformación legalista de la vida moral cristiana. ⁷

En realidad me parece que no exageraría mucho si digo que la casuística no está devaluada, sino más bien pura y simplemente olvidada. Sólo la recuerdan o la tienen presente aquellos que por algún motivo han tomado contacto con la historia de la teología moral. Pero prácticamente ha desaparecido del horizonte intelectual de nuestro tiempo.

Días pasados se me ocurrió preguntarle a una profesora de lingüística de otro país latinoamericano, si para ella la palabra casuística tenía un sentido peyorativo y que, en ese caso, me diera algunos ejemplos donde esto se pudiera apreciar. Ella le hizo a su vez la pregunta a otra lingüista y me mandó lo fundamental de las respuestas. Efectivamente, ambas hacían un uso peyorativo de la palabra “casuística”, sólo que con ella no se referían a los problemas morales que suscita la acción concreta. Hice la misma prueba con un profesor y con un recién graduado de la UCAB, y el resultado fue muy semejante.

- Casuística y éticas aplicadas

Podemos abordar, entonces, nuestro tercer tema: ¿Cuáles son los problemas de hoy que sugieren y hacen verosímil una cierta reevaluación de la casuística? En esta primera ronda, daremos una respuesta obvia pero más bien superficial, en el sentido de que se apoya en rasgos bastante exteriores tanto de la casuística como de la presente coyuntura.

Más arriba dijimos que la casuística procuraba adaptar los principios generales a los casos particulares. Pero por otro lado, lo que desde hace un tiempo tiende cada vez más a ocupar el primer plano y el centro del escenario de las discusiones contemporáneas sobre ética, son las llamadas -tal vez no del todo bien llamadas- éticas aplicadas. Es la hora de la bioética, de la ética

médica, de la ética de la economía y de la empresa, de la ética ecológica, de la ética de la información y de los medios masivos de comunicación, de la ética de las profesiones, de la ética civil o cívica, etc. Hasta tal punto que se que hay un libro -aunque no lo he visto- que se llama "El vals de las éticas". Lo interesante es que esta 'onda' de las éticas aplicadas no tiene su origen en los filósofos profesionales, sino en las inquietudes y preocupaciones de quienes están embarcados en las actividades concretas de los distintos campos a las que esas éticas se refieren. Esto hace que el enfoque básico de las éticas aplicadas tienda a privilegiar los instrumentos para aclarar los problemas morales particulares y concretos.

Pero cuando los filósofos acuden a sus tradiciones en busca de esos instrumentos o de inspiración para construirlos, no encuentran nada comparable en refinamiento con la Gran Casuística. En la filosofía moderna y contemporánea hay abundantes materiales sobre fundamentación de la ética, hay también algunos desarrollos sobre el lenguaje de la ética; pero sobre problemas éticos concretos, analizados con paciencia, lucidez y probidad, hay muy poco. En este contexto, es difícil que la Gran Casuística no vuelva a despertar interés.⁸

Y con esto doy por terminada lo que llamé la primera ronda. Ahora volveré a hablar de los mismos temas procurando ser un poco menos superficial, acercándome un poco más a cada uno de ellos. Sólo que el orden que voy a seguir va a ser diferente al de la primera ronda. Voy a empezar con el tema de la devaluación-olvido (el que antes traté en segundo lugar). Voy a seguir con el del horizonte que permitiría una revaluación de la casuística (el que antes traté al final). Y terminaré con el tema que comencé: una cierta visión -obviamente conjetural- de lo que para nosotros hoy podría ser lo esencial de la Gran Casuística.

- El olvido radical de la casuística

Al hablar del olvido de la casuística me referí al olvido de una acepción de esa palabra, al hecho de que la palabra, para la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos, ya no remite a la cosa. Y fundamentalmente porque esa cosa -la Gran Casuística- como hecho, por así decirlo, histórico-bibliográfico, ha desaparecido del horizonte. Prácticamente nadie sabe que hubo un Bartolomé

Medina, un Domingo de Soto, un Luis de Molina, un Francisco Suárez, un Escobar y Mendoza, un Juan Lugo, etc. Pero ahora quiero traer un ejemplo que sugiere una forma más grave, más radical de devaluación y de olvido. Dentro de la misma comunidad histórica que vio florecer la casuística, para algunos, es como si ésta nunca hubiera existido, porque no quedan rastros de lo puede tomarse como su aporte más obvio e indiscutible.

Muchos de ustedes habrán notado que el tema de la pena de muerte es, en Venezuela, un tema cíclico. Cada tanto tiempo se vuelve a plantear, está unos días en los medios de comunicación y después desaparece. No en el último ciclo, sino en el penúltimo, un grupo de religiosas y religiosos de Venezuela emitió una declaración sobre el asunto. Mi ejemplo es algo que me impresionó mucho en esa declaración. Para evitar malentendidos, quisiera empezar por decir muy claramente tres cosas.

1. Estoy en contra de la implantación de la pena de muerte en Venezuela. Una declaración de los religiosos en ese sentido puede contribuir a que eso no ocurra. Sobre todo, si se toma en cuenta que una buena parte de los promotores públicos de la pena de muerte pertenecen a medios permeables a la influencia de la Iglesia. Por eso, sólo puedo ver con buenos ojos que los religiosos se hayan pronunciado.

2. Comparto también lo que percibo como el fondo de la posición de los religiosos. La implantación de pena de muerte en Venezuela no es conciliable con la concepción de la vida humana y de las relaciones entre los hombres que tiene sus raíces en la manera cómo los religiosos entienden su fe cristiana. Entre la pena de muerte y sus opciones más fundamentales hay una incompatibilidad radical y profunda.

3. Y me parece muy bien que expresen públicamente cómo esta propuesta afecta su sensibilidad o conciencia cristiana. Sólo puedo aplaudir el que esa reacción no quede sepultada en su fuero interno, o en los conventos, los colegios y las sacristías, y que busque, en cambio, traducirse en una acción eficaz para impedir que la propuesta tenga éxito.

Aclarado esto, voy a leer el pasaje que me impresionó. “Nos llena de estupefacción que un partido que se autodenomina social-cristiano quiera adelantar una discusión donde se ponga en entredicho “el que nadie puede disponer de la vida de otro”. El mandamiento “no matarás” habrá que botarlo a la basura o cambiarlo por “no matarás a menos que...””.

Si se ubica este pasaje en el contexto de todo el documento, podrían encontrarse sugeridos dos argumentos. El primero, que tiene que ver con la denominación “social-cristiano”, en este momento no me interesa. El segundo, presentado de manera más explícita y sólo en su trama más decisivo, rezaría aproximadamente así. Quien no está dispuesto a botar a la basura el “no matarás” no puede defender la pena de muerte. Porque defender la pena de muerte es admitir una excepción al “no matarás”, y admitir una excepción al “no matarás” es botarlo a la basura.

Lo que me impresionó fue esta última premisa “admitir una excepción al ‘no matarás’ es botarlo a la basura”. Claro, esa premisa no está dicha en el documento exactamente con esas palabras, pero está sugerida muy claramente. Y esto se confirma con un pasaje posterior donde se aclara que el “no matarás” significa “por ninguna razón, nadie, ni individual ni socialmente, puede disponer de la vida de los demás”.

Que entre quienes redactaron esa declaración o entre los que la leyeron antes de ser publicada, no haya habido nadie que corrigiera esa pasaje, es lo que me hace decir que pareciera que la casuística nunca hubiera existido.

Porque el aporte mínimo de la casuística -y en esto sólo recoge una larga tradición que se remonta a la Antigüedad, por ejemplo a Aristóteles ⁹ y a Cicerón ¹⁰- es el reconocimiento decidido de la eventual complejidad de la vida moral, que por ello no se deja guiar por fórmulas rígidas e igualmente aplicables en no importa qué circunstancias. Por ejemplo, no se puede decir que el “no matarás” significa “por ninguna razón nadie, ni individual ni socialmente, puede disponer de la vida de los demás”, porque la experiencia enseña que lo que hace que alguien proclame la inviolabilidad de la vida, puede obligarlo, justamente, a matar en ciertas circunstancias. Por ejemplo, para proteger la vida de un inocente. La vida solo podría ser siempre inviolable si: a) no entrara nunca en conflicto consigo misma, b) si nunca pudiéramos influir en el desenlace de esos conflictos.

Quien presta atención a la realidad concreta de la vida moral -y esto se reconoce desde Aristóteles- sabe que los principios morales no son universales estrictos; sólo valen, como él dice, “epi to poly”, en la mayoría de los casos, y que por eso, el admitir excepciones, casos donde las circunstancias hacen más razonable no aplicarlos, no significa que se los esté abandonando.

Pero para lograr un poco más de claridad en este punto, debemos pasar al tema siguiente. ¿Qué otra respuesta, distinta de la ya ofrecida, se le puede dar a la pregunta “¿Desde qué perspectiva se vuelve posible una revaluación de la casuística?”.

- La revaluación de la casuística desde la teoría de la argumentación

Bueno, podría decirse que desde algunas ideas destacadas por la teoría de la argumentación contemporánea, o -tal vez sea equivalente- desde un regreso a ciertos planteamientos aristotélicos. En realidad, el decir que aceptar excepciones a una norma es no tomarse en serio esa norma, no constituye ningún disparate; más bien parece, simplemente, el resultado de encarar esa situación con una lógica inadecuada; la consecuencia de aplicar a un problema ético lo que corresponde -digamos- a la geometría.

Y Aristóteles ya nos había prevenido contra ese error. “Es propia de un hombre cultivado reconocer que no en todos los asuntos se puede exigir el mismo tipo de rigor. Es tan poco razonable aceptar de un matemático demostraciones meramente probables, como exigirle demostraciones rigurosas a un orador, (a quien discute, por ejemplo, problemas éticos y políticos)”.¹¹

La geometría¹² tiene una estructura estrictamente deductiva; la ética no. Y esto ocurre porque en la geometría se parte de premisas propiamente universales, que son aprehendidas directamente como tales, mientras que en la ética se razona a partir de principios que no son estrictamente universales. Los razonamientos de la geometría son razonamiento deductivos, razonamientos de conclusión necesaria. En cambio, los razonamientos de la ética, en los cuales, a partir de principios o normas, se sacan consecuencias para un caso particular, son razonamientos probables. Y que sean meramente probables significa lo siguiente: dadas esas premisas es más razonable admitir esa conclusión y no la contraria, pero si se agregan consideraciones adicionales, nada garantiza que no suceda al revés.

A partir de la premisa La gran mayoría de los suecos son luteranos y de la premisa Ingrid es sueca, resulta razonable sacar la conclusión de que Ingrid seguramente es luterana. Pero si a esas premisas le agrego esta otra: Ingrid es una hermana capuchina, tal conclusión ya deja de ser razonable.

Esta diferencia entre razonamientos deductivos y no-deductivos, a propósito de la cual se habla de la monotonía¹³ de aquéllos frente a no-monotonía de éstos, tiene una consecuencia de la mayor importancia en relación con la especificidad del pensamiento ético-político. En primer lugar, porque cuando nos manejamos con razonamientos deductivos exclusivamente, el pensamiento puede ser monológico sin ningún inconveniente. En cambio, cuando debemos apelar a razonamientos no-deductivos, el carácter dialógico se vuelve fundamental. De ahí la regla básica para pensar cualquier problema humano: *audiatur et altera pars*, oígame también a la otra parte; como quien dice, escúchese también la otra campana. Una segunda voz puede alterar por completo la situación; por eso sería insensato no darle oportunidad de expresarse. Y una consecuencia de esto es que la mera voz de la conciencia sea mala consejera, sobre todo cuando es única.

En segundo lugar, en los razonamientos no-deductivos cobra especial relieve la noción de carga de la prueba. A partir de las dos premisas originales señaladas más arriba, la conclusión Ingrid es sueca, no es segura, pero debo admitirla como más razonable, hasta que no encuentre algo que la ponga en entredicho, por ejemplo, que Ingrid es capuchina. Por eso, si alguien quiere rechazar aquella conclusión, debe asumir la carga de la prueba, es decir, de suministrar la información que la vuelve inaceptable.

Y esta idea de carga de la prueba es central para la casuística. Porque los llamados principios prácticos reflejos, que son un sutil y poderoso recurso para decidir los casos dudosos, constituyen una refinada elaboración de la idea de distribución desigual de la carga de la prueba.

- Lo esencial de la Gran Casuística

Sobre esta base, me parece que puedo pasar a mi último tema. ¿Qué visión de lo que es esencial para nosotros en la Gran Casuística se puede anticipar desde esta perspectiva? Ni que decir que voy a ser muy esquemático y sólo voy a proponer conjeturas, que habrá que confrontar con los textos.¹⁴

Lo más interesante, y a la vez lo más característico de la Gran Casuística, pareciera estar en que elabora un estilo de pensamiento, una manera de enfrentar los problemas prácticos, radicalmente diferente de la que

corresponde al cauce principal del pensamiento moderno. El pensamiento moderno vivió obsesionado por la idea de sistema, y más exactamente de sistema deductivo. En el fondo, el pensamiento moderno nunca se liberó del encandilamiento que le produjo el ideal de la episteme aristotélica y su realización casi impecable en los Elementos de Euclides. Lo esencial de este ideal de conocimiento es que se parte de principios universales autoevidentes y se avanza siguiendo las relaciones de necesidad deductiva.

El pensamiento casuístico, en cambio, parte de los viejos casos y se mueve no-deductivamente hacia la solución de los casos nuevos. De ahí que los principios no sean estrictamente universales, sino "epi to poly", para la mayoría de los casos, o para los casos típicos. En esto la casuística es plenamente aristotélica. Aristóteles, a diferencia de Platón, no piensa en ninguna aprehensión intuitiva de principios éticos universales. Por eso dice que los jóvenes podrán ocuparse de geometría, pero no de ética, porque les falta la experiencia de la vida.¹⁵

Los principios no tienen carácter estrictamente universal porque son el reflejo de ciertos casos paradigmáticos, de ciertos casos claros. Y esos principios se pueden usar para elucidar casos menos claros, pero tal aplicación a nuevos casos solo vale presuntivamente, hasta que no se hagan significativas las diferencias de los casos nuevos con los viejos.

Ahora bien, para poder mostrar que esas diferencias son significativas hay que rearticular los nuevos casos bajo otros principios apoyados en otros casos paradigmáticos distintos de los iniciales. De ahí que pueda decirse que el pensamiento casuístico es todo lo contrario de un pensamiento simplista o simplificador. Y por otro lado, esto le da una gran capacidad de adaptarse a nuevos problemas, sin tener abandonar lo ya ganado, sin necesidad de incurrir en ninguna ruptura traumática con el pasado. Una virtud nada desdeñable en nuestros días.

NOTAS

1. Cf. "El ars disputandi de un manuscrito caraqueño del siglo XVIII" en *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*. Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, Julio 4 al 9 de 1994, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1995, pp. 495-502.

2. LIGORIO Alphonsus (de), *Theologia Moralis*, A. Le Clere, Paris 1852, Lib. I., Tract. 1, par. 2.

3. “El punto que vuestras señorías y mercedes y paternidades pretienden aquí consultar, es en general inquirir y constituir la forma y leyes como nuestra sancta fe chatolica se pueda predicar y promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto, como más sea a su sancto servicio y examinar qué forma puede aver como quedasen aquellas gentes subiectas a la magestad del emperador nuestro señor sin lesión de su real conciencia, conforme a la Bula de Alejandro. Empero estos señores proponientes no han tratado esta ansí en general, ni en forma de consulta, mas en particular han disputado esta questión, conviene a saber: si es lícito a su magestad hazer la guerra a aquellos indios, antes de que se les predique la fe para subiectarlos a su imperio y que después se subiectados puedan más fácil y comodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica para el cognoscimiento de sus errores y de la verdad cristiana. El doctor Sepúlveda sustenta la parte afirmativa, afirmando que la tal guerra no solamente es lícita, mas expediente. El señor Obispo defiende la negativa, diciendo que no solamente no es expediente, empero ni es lícita y contraria a la nuestra christiana religión.”. DE LAS CASAS Bartolomé, *Tratado de Indias y el doctor Sepúlveda*, Academia Nacional de la Historia, Caracas 1988, p. 3.

4. ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou de l' éducation*, Garnier-Flammarion, Paris 1966, p. 372.

5. *Ibid.*, p. 378.

6. Cf. PASCAL Blas, “Les provinciales”: en *Oeuvres Complètes*, Ed. du Seuil, Paris 1963, pp. 371-468.

7. Para una noticia sumaria sobre los teólogos de esta orientación, véase, por ejemplo, HÄRING Bernhard, *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1968, t. 1, pp. 66-72.

8. Para documentación sobre este argumento, véase, por ejemplo, el libro de JONSEN A. - TOULMIN S., *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley 1988.

9. Cf. *Etica a Nicómaco*, sobre todo los llamados pasajes metodológicos del libro I, y los desarrollos sobre la “epikeia”, en el libro V, 1137 a 31-1138 a 3.

10. Cf. *De Officiis*.

11. Cf. *Etica a Nicómaco*, 1094 b 23-27, pero, en realidad, todo el pasaje desde 1094 b 12 a 1095 a 12 es relevante.

12. En su articulación expositiva, como en los Elementos de Euclides, por ejemplo; naturalmente, no como actividad de producción de un saber geométrico, como la enfoca, por ejemplo, Lakatos en su conocido *Proof and Refutations*.

13. La monotonía es aquella propiedad de la relación de consecuencia deductiva en virtud de la cual, si una conclusión es deducible de un conjunto de premisas, será también deducible de cualquier conjunto que tenga al primero como subconjunto; en otras palabras, la relación de deducibilidad no se ve afectada porque se agreguen nuevas premisas.

14. Esta visión de la casuística ha sido desarrollada con particular vigor en el libro de Albert Jonsen y Stephen Toulmin arriba citado.

15. Cf. *Etica a Nicómaco*, 1095 a 2.

VERITATIS SPLENDOR ¹

Una lectura desde latinoamérica

Mikel de Viana, S.I.

1. Interés y justificación de la lectura desde Latinoamérica

El panorama actual de la teología latinoamericana está caracterizado por un desarrollo apreciable de los temas de teología fundamental a partir del núcleo inicial de la teología kerygmática, y un desarrollo heterogéneo de las restantes disciplinas teológicas. Al núcleo inicial han seguido los desarrollos en cristología, en eclesiología y más recientemente, con especial vitalidad, en espiritualidad. La problemática ético-moral ha comenzado a ser tratada con cierta sistematicidad en los últimos años. Sin embargo, es preciso decir que el grado de sistematización alcanzado por cada uno de estos desarrollos y la integración entre los mismos, son desiguales.

La teología latinoamericana, al plantear explícitamente un modelo teológico entendido como teoría/teología crítica de la praxis cristiana, pone la pregunta ética en el centro de la problemática teológica, que a su vez asume el acento ético en todas sus partes. Al menos tres elementos determinan el pronunciado acento ético en la teología latinoamericana:

a) La referencia explícita a la praxis como punto de partida y de llegada de la reflexión teológica.

b) El interés que moviliza la reflexión ante el dolor y la injusticia generalizados en la realidad social, que exigen una respuesta eminentemente práctica que los erradique.

c) La exigencia de que el teólogo, en cuanto cristiano, participe de un

compromiso solidario en la praxis de liberación como condición necesaria para que la reflexión encuentre asideros reales y sea realmente respuesta a desafíos de la realidad.

El acento ético de la reflexión refleja, además, la vitalidad moral de los cristianos comprometidos de América Latina y de sus comunidades. Esta vitalidad moral, tantas veces vivida en condiciones límite hasta el martirio, supera ampliamente la significación de los escasos escritos que enfrentan sistemáticamente los problemas ético-morales desde la perspectiva de la teología latinoamericana. Sin embargo, en la teología latinoamericana se puede reconocer “una de las vetas más prometedoras para la reflexión teológico-moral del futuro”.²

A pesar del fuerte acento ético característico de la teología latinoamericana, es llamativa la escasez relativa de reflexión teológico-moral específica, en comparación con el desarrollo de otras disciplinas teológicas. En el conjunto de la teología latinoamericana, la reflexión moral específica es una de las áreas menos desarrolladas. Son escasos los estudios que enfrentan sistemáticamente y con cierta amplitud la problemática teológico-moral. Esta situación ha sido calificada como “penuria”,³ como “vacío”.⁴ No nos detendremos en esta ocasión a analizar la situación de precario desarrollo sistemático.

Pero este característico acento ético de la teología latinoamericana, y su atención a las cuestiones fundamentales de la teología, motivan y justifican un interés particular por la *Veritatis splendor*, que se presenta como un ajuste de cuentas del Magisterio papal a la teología moral fundamental del post concilio.

Una lectura de la *Veritatis splendor* desde la teología latinoamericana — supuestos sus desarrollos propios en teología fundamental y particularmente, en el método teológico—, me parece que fijaría su atención en aspectos fundamentales y de enfoque más que en las discusiones morales de carácter más técnico.⁵ Es lo que intento en la presente reflexión.

2. Veritatis splendor: respuesta a la situación de la humanidad

Se ha insistido en que la *Veritatis splendor* es la respuesta de la Iglesia católica a la generalizada sensación de vacío moral que caracteriza a nuestro tiempo.

La modernidad fue exitosa al llenar de contenido la noción de futuro con la utopía del progreso y el desarrollo: La historia tenía dirección y sentido, el futuro era el progreso; cada día más y mejor; avance y ascenso ilimitados. Más tarde o más temprano, gracias a la producción, la democracia, la técnica y la ciencia todos podríamos acceder al bienestar. Y en esto no había diferencias importantes entre los campos capitalista y socialista.

Pero al final del siglo XX es otra la canción: las sociedades ricas del norte no son «felices», están incómodas dentro de su propio pellejo; para sorpresa de analistas y pronosticadores, el socialismo se derrumbó, de la noche a la mañana, como castillo de naipes; y en el tercer mundo no hubo un solo plan de inducción del desarrollo socioeconómico exitoso.

Hace pocos años, todavía tenía fuerza la última utopía ético-histórica, el socialismo. Después de la debacle del socialismo real, ya no hay proyectos históricos capaces de apasionar a las masas, de comprometer a las personas.

El clima dominante es el desencanto: el progreso es visto como una ilusión; mejor dicho, un fraude. Y el futuro en el mejor de los casos es más de lo mismo, repetición del presente. Los filósofos «postmodernos», explican el momento diciendo que hemos llegado al final de la historia. Pero no por haber alcanzado su meta o culminación, sino por descubrir su engaño: la historia no existe, es una fantasiosa invención de los intelectuales, una especie de rompecabezas en el que se hace violencia a las piezas, empeñados en hacer calzar la idea de bienestar mediante la tenaza del progreso. Las piezas de la realidad no calzan en el rompecabezas de la historia, porque entre ellas son inconexas y no dan lugar a ningún «proceso unitario». En lugar de «una Historia» existen innumerables y caóticas biografías individuales.

Pero si no hay proceso histórico unitario, tampoco hay mapas de ruta para el viaje. Y, ¿de qué viaje estamos hablando, si es quedarse en el mismo sitio? Más claro, si no sabemos hacia dónde vamos, o no vamos a ningún lugar, tampoco podemos tener criterios para saber qué debemos hacer. No hay deudas con el pasado ni obligaciones con el futuro; se vive el ahora y en cada momento se decide el rumbo. Si hubo una ética colectiva, está herida de muerte. Y en su lugar, queda la estética.

Ese vaciamiento del proyecto colectivo —la historia— no es percibido como una tragedia. Muerto el futuro, ahora de lo que se trata es de «vivir el

presente» libres de exigencias morales del porvenir o de la colectividad. ¡Si no vamos hacia adelante, vamos hacia dentro, retornemos al yo, a lo privado, a la intimidad!

Se experimenta un vacío moral acompañado de poderosas fuerzas centrípetas que empujan al descompromiso en los espacios sociales, una fuga hacia la intimidad subjetiva. Algunos ingenuos creen —tentados de oportunismo— que hay «sed de espiritualidad», pero no caen en cuenta de que no es la espiritualidad del evangelio la que se desea.

Veritatis splendor diagnostica el mal de la cultura contemporánea como un híbrido de relativismo, duda e inconsciencia, vinculado al problema central de la libertad. Sobre la cultura contemporánea la encíclica emite un severo juicio negativo. *Veritatis splendor* aparece como el intento de llenar el vacío moral de fin de siglo, con el liderazgo espiritual y moral de la Iglesia. Algunos analistas estiman que más propiamente es la carismática figura de Juan Pablo II la llamada a llenar el vacío moral.

Desde la perspectiva de la teología latinoamericana, el vacío moral de nuestro tiempo sólo puede llenarse con la recuperación de la historia como espacio para la esperanza y para la praxis cristiana. Y esa recuperación de la historia no será real si no se pone en la línea de las aspiraciones profundas de las mayorías sufrientes de la humanidad. Semejante intento y gracia tiene un nombre consagrado: se llama liberación; y es el aporte específico del cristianismo latinoamericano a la Iglesia universal y a la humanidad.

No puede pasar inadvertido que cuando la encíclica usa la expresión «liberación» lo hace en referencia a la «liberación de la conciencia» (VS, 61), es decir, no como proceso de superación de la negatividad que somete al mundo de la vida (económico-social, histórica y espiritual); y cuando se refiere a la praxis de justicia no destaca su centralidad, sino como una exigencia moral entre otras (cf. VS, 100). En otras palabras, el diagnóstico del vacío moral de nuestro tiempo no parece encontrar la terapia y el pronóstico proporcionado, que pasarían por la recuperación de la historia como espacio para la esperanza y para la praxis cristiana.

Desde la teología latinoamericana no puede dejar de experimentarse cierta frustración al constatar que el aporte fundamental de nuestra reflexión a la Iglesia universal no haya encontrado espacio en la encíclica.

3. Problemas de enfoque y de método

3.1. *Para recuperar la historia, liberación en la historia*

La categoría “liberación”, que ha sido el núcleo generador de la teología latinoamericana, recupera la fuerza histórico-dinámica del lenguaje bíblico y toma distancias respecto al eje semántico de la categoría “libertad” —tan incómodo para la *Veritatis splendor*—, al incluir el momento de negatividad-conflictividad propio de la realidad histórica concreta y el momento de ruptura y superación de la negatividad de la realidad a través de la praxis de liberación.⁶

El concepto de “liberación” refiere una realidad pluridimensional que comprende tres estratos relacionados analógicamente que se interpenetran mutuamente:⁷

a. En el plano más superficial, la “liberación” se refiere al proceso de superación de la conflictualidad que enfrenta clases sociales a nivel económico, social y político, y se asocia a las aspiraciones de libertad y autorealización de los grupos sociales y pueblos oprimidos. En este primer nivel, la “liberación” es una categoría de las ciencias sociales.

b. En un segundo plano, la “liberación” se refiere al proceso histórico de realización de las potencialidades del hombre en cuanto tal, en el cual éste asume conscientemente su propia historia de profundización de la libertad para la construcción de formas de convivencia humana cualitativamente superiores: una humanidad nueva. En este segundo nivel, la “liberación” es una categoría de la antropología filosófica.

c. En el tercer plano, la “liberación” se refiere a la obra redentora de Cristo que libra al hombre del pecado del que proviene toda ruptura del hombre con los demás hombres -traducida en relaciones de injusticia y opresión que impiden la fraternidad humana-, consigo mismo -traducida en la escisión de su propia libertad- y con Dios -traducida como ruptura de la comunión de vida en Cristo-. En este tercer nivel, la “liberación” es una categoría estrictamente teológica.

Esta pluridimensionalidad del concepto es afirmada consistentemente por los diversos autores, que con igual consistencia rechazan cualquier tipo de reducción del concepto a alguno de sus niveles o dimensiones en detrimento de la su compleja unidad.

Si bien la plenitud del concepto de liberación viene dada en su nivel teológico-salvífico —como liberación del pecado—, la liberación en su dimensión social y antropológica es mediación histórica de la salvación definitiva en Cristo.

La teología latinoamericana ha visto en la utopía la mediación entre la fe y la praxis histórica. Superando el sentido que “utopía” ha adquirido en el lenguaje ordinario, como sinónimo de ilusión carente de realismo e irracional, se rescata su sentido original en el que queda recogida la aspiración a la liberación de la que el hombre contemporáneo se hace cada vez más consciente y la categoría de “utopía” asume su calidad de movilizadora de procesos históricos. La relación de la utopía con la realidad histórica se da como denuncia del orden existente y anuncio de una nueva realidad. Entendida de este modo, en la categoría de utopía, se concentra la visión antropológica que inspira la crítica del orden de pecado establecido y la proposición de alternativas de praxis que tienden superar y erradicar la violencia y conflictividad históricas.

En esta clave es donde la teología latinoamericana coloca el intento de respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo. La fe cristiana es histórica; una cultura que renuncia al desafío de la historia necesariamente desaloja al cristianismo. Desde latinoamérica resulta muy difícil entender cómo puede enfrentarse la crisis moral de nuestro tiempo desentendiéndose de la categoría «liberación».

3.2. *La teología como acto segundo*

La teología latinoamericana parte de la afirmación de que el acto primero del hombre ante Dios es el de contemplarlo y seguir su voluntad:⁸ sólo a posteriori, en un acto segundo, Dios es pensable, y no directamente sino, a partir de aquella experiencia originaria del contemplarlo y seguir su voluntad. Esta afirmación se pone en continuidad con la formulación clásica anselmiana del quehacer teológico como *fides quærens intellectum*: la inteligencia teológica presupone la experiencia vital de la fe como espiritualidad y vida en el amor.

El acto primero, preteológico, que es el contemplar a Dios y seguir su voluntad, es lo que en el lenguaje teológico latinoamericano es designado por

la categoría “praxis”.⁹ En rigor, al hablar de “praxis” se hace referencia a la Praxis Espiritual que constituye la vida de la Iglesia, la existencia cristiana considerada en su totalidad y cuyo sujeto último es el Espíritu Santo. Independientemente del orden expositivo que adquiera el discurso teológico, el punto de partida de la reflexión teológica -y también su destino o punto de llegada- es la acción pastoral vivida como experiencia espiritual. Efectivamente, la distinción entre el momento preteológico de la praxis y el momento segundo de la reflexión teológica no es sólo un aspecto metodológico, sino que resume la autoconciencia de una manera de ser y de hacerse discípulo de Jesús.

La praxis espiritual de la comunidad cristiana se produce en la historia. La situación histórica con sus determinantes concretos es el contexto de la praxis espiritual. La teología se pregunta definitivamente por el significado de la Palabra revelada para los creyentes en el presente histórico y sus respuestas se articulan en función de los problemas que confrontan los hombres en un determinado momento histórico.

En América Latina el dato más universal y relevante que define la realidad histórica es la pobreza generalizada como producto necesario de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales que perpetúan relaciones de injusticia. La praxis espiritual de los creyentes se desarrolla precisamente en medio de una historia signada por la pobreza y la injusticia, y de esta situación histórica recibe el desafío acerca del propio significado. El reto que se plantea la teología latinoamericana proviene de pueblos enteros a los que secularmente se les despoja “sistemática y legalmente” de la propia dignidad de hombres: ¿Cómo anunciar a Dios como Padre en un mundo no humano?, ¿qué implica anunciar al hombre sistemáticamente privado de la propia dignidad elemental, que es hijo de Dios?, ¿cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento del hermano?¹⁰

A diferencia de buena parte de la teología contemporánea que confrontada con la crisis del sentido religioso de la existencia del sujeto, se siente llamada a dar significado o a recuperar el significado de la fe en medio de un mundo secularizado, la teología latinoamericana intenta responder a una “crisis de la realidad”, que no es simplemente la crisis del sentido religioso y sus repercusiones en el sujeto al que esa crisis pueda afectar intelectualmente, sino la crisis de la posibilidad real de ser hombre e hijo de Dios en sociedades en las que la miseria y la injusticia lo impiden secularmente.

La crisis del sentido religioso queda incluida en la “crisis de la realidad” a la que trata de responder la teología latinoamericana: en primer lugar, porque la “crisis de la realidad” implica el oscurecimiento de la inteligibilidad teológica de la realidad histórica, como lo manifiestan las preguntas y retos que se han enunciado más arriba; y en segundo lugar, porque la crisis del sentido religioso adquiere particulares connotaciones en unas sociedades secularmente cristianas en las que los procesos de modernización y de secularización han incidido de modo diverso a como lo han hecho en el mundo industrial desarrollado, y “donde conviven la injusticia y la fe”.

La lectura de *Veritatis splendor* evidencia otro enfoque. Desde Latinoamérica, reconocemos que las preguntas que se plantea la encíclica son legítimas y tocan a todo hombre. Pero, al pretender ser tan universales, son a fin de cuentas preguntas abstractas. La tentación del hombre “abandonándose al relativismo y al escepticismo, en busca una verdad ilusoria fuera de la verdad misma” (cf. VS, 1) que detecta la encíclica, sigue en el plano de la «crisis de sentido» que afecta a la modernidad secularizada. El objeto de la encíclica es precisamente salir al paso de interpretaciones que considera erróneas (cf. VS, 4-5); mientras que por ninguna parte aparece la centralidad del enfrentamiento de la «crisis de realidad». Nos queda la impresión de que la encíclica en lugar de hacer frente y responder a un mundo real en el que se desaloja al Dios de Jesús de Nazaret, se preocupa en por las interpretaciones de la realidad, quedándose en el plano de la conciencia. Desde Latinoamérica diríamos que su objeto es la ortodoxia y no la ortopraxis.

La teología latinoamericana, sin menospreciar las disputas teológico-morales en que se enzarza la *Veritatis splendor* —acerca del orden moral objetivo, de la conciencia moral, de la opción fundamental, o de la moralidad objetiva de la acción humana—, llamaría la atención acerca de la prioridad de los problemas de la realidad respecto a las disputas de interpretación sobre la realidad.

3.3. Relación entre teología y realidad

El planteamiento epistemológico de la teología latinoamericana determina una particular relación con la realidad. La teología latinoamericana ha intentado un acercamiento a la realidad histórica a partir de la experiencia

directa de la realidad. No se trata de reflexionar sobre la realidad en cuanto ya pensada por una determinada teología, filosofía o por un movimiento cultural, pues en este caso el acceso a la realidad estaría previamente mediado por el pensamiento; sería un acceso a la “realidad en cuanto pensada” y no en cuanto experimentada. En este sentido, la teología respondería directamente a los desafíos de una determinada filosofía -una visión de la realidad- por ejemplo, y sólo indirectamente o mediadamente a los desafíos de la misma realidad. Un fenómeno frecuente en los tiempos modernos ha sido precisamente que la teología ha tendido a construirse como respuesta a los cuestionamientos intrateóricos, procedentes de la misma teología, de la filosofía y de la cultura en general. Tengo la impresión de que *Veritatis splendor* es un ejemplo típico de este fenómeno.

En la óptica de la teología latinoamericana, la experiencia de la realidad tiene prioridad sobre la interpretación de la realidad como fuente de cuestionamiento teológico. De aquí la dificultad de establecer una “genealogía intelectual” de la que se desprenda la teología latinoamericana. Es la inserción de los teólogos en la praxis pastoral, lo que produce las cercanías sistemáticas. No se encuentran en el origen marcos filosóficos: la filosofía no es fundamento ni origen, sino algo posterior -que tiene validez en orden a la formalización a posteriori- a los núcleos generadores que brotan de las intuiciones fundamentales recabadas en la experiencia de la realidad.

3.4. El interlocutor de *Veritatis splendor*

En el magisterio moral del último siglo, y muy especialmente en la doctrina social de la Iglesia, los papas prestaron especial atención a evidenciar racionalmente -es decir, con argumentos filosóficos y no inmediatamente teológicos, o al menos a partir de categorías absolutamente universalizables como las propias de la teología de la creación- el valor humanizante de sus enseñanzas. De ese modo, se tendía un puente de comprensión hacia todos los hombres, incluidos los no creyentes; y se intentaba una comunicación universal que pudiera servir de base al consenso para la construcción de un mundo más humano.

No debería pasar inadvertido que los destinatarios de *Veritatis splendor* son “todos los obispos de la Iglesia Católica”, en lugar de “todos los hombres

de buena voluntad” como ha sido tradicional en documentos que se ocupan de cuestiones morales. No cabe duda de que la proyección universal de la misión salvífica de la Iglesia permite suponer que el mensaje de *Veritatis splendor* pretende alcanzar a todos los hombres de buena voluntad, pero sus destinatarios intraeclesiales hacen pensar que la preocupación por la comunicación universal no ocupa un lugar destacado. Este es un rasgo que llama la atención.

Pero tal vez más importante que el destinatario es el interlocutor de la encíclica: ¿Cuál es el hombre que tiene en mente? No hay duda de que es el hombre de la modernidad, deslumbrado por la autoconciencia de su propia libertad, hasta el punto de haber trastocado la necesaria vinculación entre libertad y verdad. El núcleo problemático para la encíclica reside en la conciencia contemporánea de la libertad que llega a «debilitar o incluso negar la dependencia de la libertad con respecto a la verdad...» (cf. VS, 34, 31).

A pesar de que explícitamente se dice en el n. 36 que «... (la teología moral católica) nunca ha intentado contraponer la libertad humana a la ley divina», en el texto de la encíclica se madura esa contraposición. Da la impresión de que cada concesión a la libertad es una cesión de la ley divina. La categoría de libertad —irrenunciable para la dignidad del hombre, imagen y semejanza de Dios— es vista como fuente potencial de distorsiones, que debe ser amarrada corto. La libertad para ser legítima debe someterse a la verdad mediante la obediencia. Predilección por la verdad y sospecha o temor frente a la libertad.

Habría que decir que si la obediencia pasa por la racionalidad, lleva a descubrir en la verdad dimensiones de adhesión personal y comunitaria insospechables; pero si se separa de la racionalidad, puede conducir a formas indignas de sumisión.

Por su parte, la verdad atraviesa una crisis en la cultura contemporánea, que se traduce en la pérdida de la noción de verdad universal (cf. VS, 32). La preocupación de la encíclica es la de afirmar la verdad moral universal e inmutable (cf. VS, 90, 95, 97, 104, 115, cap.2 part. IV). La verdad no sería algo que se busca y se encuentra progresivamente, sino aquello que se posee en depósito.

Desde la teología latinoamericana, se reconoce un valor en la afirmación de una verdad objetiva universal, desde la que es posible el juicio sobre la

historia humana, pero existe una viva conciencia de la historicidad de tal verdad, de modo que la pretendida inmutabilidad de la verdad no puede ser extendida más allá de los núcleos fundamentales: tiempos, lugares y culturas historizan la verdad. Para la teología latinoamericana, la verdad moral no es un determinado código dado de una vez para siempre, sino que reviste el carácter de «verdad de proyecto».

3.5. La disputa de la moral autónoma

El trasfondo último de esa contraposición está en la discusión acerca de la «moral autónoma»: la dignidad propia del hombre, fundamentada en su libertad, exigiría que el hombre no esté sujeto a una ley que le sea externa (heteronomía), sino que el hombre se dé a sí mismo su ley, que ésta le sea intrínseca (autonomía). Llevada a su formulación extrema, esta afirmación requeriría el desconocimiento de Dios como fundamento último de la moralidad; y en su lugar, el emplazamiento de la razón como fuente exclusiva de la ley moral.

Veritatis splendor afirma que se ha “llegado a teorizar una completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo” (cf. VS, 36)... y particularmente se opone a “una clara distinción contraria a la doctrina católica, entre un orden ético -que tendría origen humano y valor solamente mundano-, y el orden de la salvación, para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo. En consecuencia, se ha llegado hasta el punto de negar la existencia, en la divina Revelación, de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente...” (cf. VS, 37). Ningún moralista católico reconocido ha sostenido semejantes posiciones.

La moral cristiana no es la proposición de una heteronomía que somete al hombre a la voluntad externa de Dios en oposición a su libertad; y tampoco es una proposición de autonomía omnímoda. Se trata de una «autonomía relacional», o como la han llamado algunos autores, una «autonomía teónoma» o «teonomía autónoma», en cuanto por ser “providente sobre sí mismo”,¹¹ toca al hombre mediante la razón aplicar y traducir en términos concretos la ley natural precisamente porque “la razón encuentra su verdad y

su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina” (cf. VS, 40). “... Dios provee a los hombre de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no «desde fuera», mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino «desde dentro», mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación” (cf. VS, 43).

La revelación ofrece los elementos trascendentales de la moral cristiana, mientras que toca a la razón aportar las mediaciones categoriales. Ambos elementos constituyen el contenido de la moral cristiana.

La teología latinoamericana no tiene dificultades en comprender y asumir una sana autonomía moral. Y esto por analogía con la pluridimensionalidad del concepto de liberación, que en su riqueza muestra cómo la plenitud trascendental del concepto proviene precisamente de la revelación y es de naturaleza teológica, y exige la mediación de las instancias analíticas. Desde la teología latinoamericana, la verdadera crítica a las derivaciones negativas de la moral de la autonomía va por otro rumbo.

La crítica se centra en “el modo de entender la mediación humana a través de la categoría de autonomía” con el riesgo de justificar “una determinada realidad sociohistórica que tiene su verificación en el mundo occidental burgués y dominador”: ¹² el problema fundamental reside en un modo de ejercicio de la racionalidad moral no suficientemente crítico, que asume al individuo abstracto como sujeto, es optimista en relación con las capacidades y logros históricos de la razón, y presupone como objetivo el progreso alcanzado a través de la competencia entre los individuos, sin detenerse ante el hecho de que objetivamente la mayor parte de la humanidad encuentra bloqueado el camino hacia el progreso, hacia los logros históricos de la razón y hacia ordenamientos sociopolíticos caracterizados por la libertad, la igualdad y la justicia.¹³ En pocas palabras, “la ética de la autonomía corre el peligro de convertirse en la razón insolidaria; la hipertrofia del sujeto autónomo conduce a la razón cerrada, con serias dificultades para abrirse a la trascendencia de la solidaridad interhumana y, consiguientemente, a la trascendencia de la gratuidad religiosa”.¹⁴

En la medida en que la teología moral reciente ha intentado responder al reto de la modernidad ilustrada, parece evidente que debía asumir la exigencia crítica de la autonomía kantiana; sin embargo, la misma autonomía

debía prevenir la tentación de que la modernidad ilustrada con sus pretensiones se convirtiese en interlocutor exclusivo y “juez insobornable de la plausibilidad del discurso teológico-moral”.¹⁵ Lo que se critica no es la exigencia de autonomía, sino el hecho de que sea la modernidad ilustrada el interlocutor de la teología moral, y que la teología moral no muestre suficiente “autonomía” ante los productos históricos de la modernidad ilustrada. La compulsiva búsqueda de plausibilidad con el universo de la modernidad por parte de la teología moral reciente le ha llevado a mermar su capacidad crítico-profética y a caracterizarse por una serie de notas que desde la perspectiva latinoamericana resultan problemáticas:

a) Es progresista, pero no es realmente nueva.

b) Es elitista por la sofisticación y el tipo de problemas que aborda.

c) Es idealista, no sólo por las mediaciones filosóficas que asume, sino porque se dirige prioritariamente a la proposición de metas descuidando las mediaciones intrahistóricas o mundanas para alcanzarlas.

d) Es privatista, no sólo porque el sujeto de la estimativa moral es el individuo, sino por su personalismo intimista dispuesto a aceptar el discurso en torno a categorías como “diálogo-encuentro”, pero incapaz de asumir el discurso en torno a categorías como “dominación-dependencia”.

e) Es funcionalista en cuanto desarrolla su discurso de modo funcional a la justificación del orden histórico establecido por la modernidad.

f) Finalmente, es abstracta porque piensa “el hombre, o el individuo en general”, sin asumir las determinaciones concretas que la historicidad y la ubicación social imponen a los hombres.¹⁶

Lo que ha intentado toda la teología latinoamericana y en particular su reflexión moral, es un cambio de interlocutor. El interlocutor eminente de la teología moral no ha de ser la modernidad ilustrada, sino sus víctimas históricas, tanto en el mundo desarrollado como en el Tercer Mundo.

Cuando *Veritatis splendor* hace de la modernidad ilustrada su interlocutor y adversario, acepta sus reglas de juego y queda retenida en sus redes. El problema real no es el de la autonomía moral del creyente —que es legítima e inocultable—, sino el de un estilo de autonomía, el formal-burgués. La polémica contra la moral autónoma en la encíclica yerra el tiro porque en su afán de salir al paso de la autonomía liberal burguesa, termina oscureciendo

la verdad, realidad y legitimidad de la autonomía moral del cristiano. Como dicen los ingleses, echa por la ventana al niño con el agua del baño.

Desde la teología latinoamericana nos parece que es posible una acertada crítica a la autonomía liberal que no pierde en el intento la naturaleza autónoma-relacional propia de la moral cristiana.

3.6. El problema de la conciencia

La encíclica también amarra corto a la conciencia, que en cuanto reside en el sujeto, es mirada con semejante sospecha con la que se mira a la libertad. Tengo la impresión de que la noción de conciencia moral que maneja la encíclica, en el mejor de los casos está empobrecida. Lo propio de la conciencia, sería su sumisión a la verdad, cifrada en la ley. De este modo, la conciencia tendría como tarea la de aplicar la ley: "... mientras la ley natural ilumina sobre todo las exigencias objetivas y universales del bien moral, la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien en una situación concreta" (cf. VS, 59).

No se hace ni mención al discernimiento, que es la operación natural de la conciencia moral del cristiano. Tampoco hay señales de la intuición creativa, que alentada por el Espíritu Santo, asiste al creyente en la búsqueda de respuestas originales y cada vez más humanas a los desafíos novedosos del presente. Todo el planteamiento acerca de la conciencia está sumido en el mecanicismo. En realidad, no podía ser de otro modo al identificar verdad con ley, y entender la ley como un decreto divino inmutable y universal, dado de una vez para siempre y en el que supuestamente estarían previstas todas las situaciones posibles e imaginables.

La ley de la creciente complejidad de la realidad, conocida por los moralistas, previene respecto a la simplificación que reduce la ley moral natural a un código para la aplicación mecánica; y además abre un espacio a la creatividad y a la prudencia que pone en marcha la conciencia moral cuando, en el discernimiento, se pregunta concretamente «¿qué es bueno que en esta situación ponga por obra?»

3.7. La opción fundamental

Generalmente en los tratados se afirma que el objeto de la ética son los actos humanos, pero esta definición hace pensar en la vida humana como una sucesión de «actos» atomizados, independientes los unos de los otros. Ahora bien, así se prejuzga una concepción de la moral que no es verdadera: lo que yo haga ahora depende, en buena parte al menos, de los que he hecho antes; mis actos anteriores me han abierto unas posibilidades de acción y obturado otras. Además, ... adoptar, como casi todos hacemos, un modo de vida, un estilo de presencia en el mundo, otorga, si es mantenido consecuentemente, un carácter unitario, a nuestros actos sucesivos.

Sabemos que cada decisión y acción, dejan un sedimento autobiográfico, más o menos profundo, que nos configura y condiciona futuras decisiones y acciones. Naturalmente, esto no elimina la realidad de que, en determinados momentos, hay que tomar decisiones, llevar a cabo una elección, lo que da lugar a un acto o varios actos que con razón llamamos decisivos. Esto significa que realmente nos autodeterminamos; que nos construimos biográficamente en un pulso vital con las posibilidades que nos son dadas — y por eso somos moralmente responsables—.

El significado y el valor moral de las decisiones, sin embargo, no depende exclusivamente ni de la magnitud objetiva de lo decidido, ni de la extensión y profundidad de la libertad subjetiva, sino que es el resultado de ambas dimensiones (subjetiva/objetiva), que no se excluyen ni pueden considerarse aisladamente, sino que se interpenetran. De hecho, ni las decisiones objetivamente muy relevantes, pero tomadas sin verdadera libertad, ni las decisiones libres sobre aspectos periféricos de la propia existencia, llegan a configurar la identidad moral de una persona.

Ahora bien, acciones objetivamente irrelevantes pueden brotar de una interioridad tal, que están preñadas de sentido y expresan significados muy profundos. En el pasaje evangélico de la limosna de la viuda (Lc 21, 1-4), lo realmente definitivo no es el ofrecimiento de unos centavos de limosna, porque en muchas decisiones lo que está en juego es el ofrecimiento de la propia riqueza vital. La breve oración de la viuda sincera, moralmente vale mucho más que la dedicación de un escriba de espíritu ritualista, enteramente dado al servicio de la Ley y de la religión.

Cuando hablamos de «comportamiento» o «conducta», que son expresiones neutrales, en realidad pensamos en una especie de continuum que abarca o incluye secuencias de actos conectados; en tanto que la palabra «actos» tiende a hacernos olvidar la conexión —mayor o menor, pero en alguna medida presente siempre— entre todos ellos.

Cuando la teología latinoamericana ha asumido el carácter histórico de la revelación y de la praxis cristiana, consecuentemente lo ha hecho no sólo en relación con la historia colectiva, sino que lo comprende como extensivo a la historia de las personas. Las biografías personales son la historia personal de salvación y no una serie atomizada e inconexa de actos aislados. Si bien el análisis de la moralidad del acto es un elemento imprescindible de la reflexión moral, la reducción de la moral a «moral de actos» es una violencia sobre la realidad de la persona. En realidad, cada acto particular recibe la impresión del «estilo personal unitario» cifrado en el proyecto personal, que a su vez está recogido en lo que los moralistas postconciliares han llamado «opción fundamental». «En términos religiosos quiere decir que en lugar de la santidad formal de la obra, obtenida por actos singulares, tenemos el valor del habitus total personal... Si se trata de obras de “amor al prójimo” la sistematización exige la posesión del carisma de la “bondad”. En todo caso, la acción particular tiene importancia en la medida en que posee realmente un carácter “sintomático” y no si es producto de la “casualidad”». ¹⁷ Frente a la ética atomizada de los actos, es posible reivindicar una “ética de convicción” (Gesinnungsethik), que expresa la voluntad de configurar o dar forma a la propia vida entendida (vívida) como proyecto. Esto es lo que está en la base de la categoría de «opción fundamental».

Es mérito de la teología latinoamericana la recuperación del valor de la historia concreta, tanto en el plano colectivo como en el personal. Este hecho hace propicia a la categoría moral de «opción fundamental» como instancia análoga de la utopía histórica en el plano personal. Podríamos decir que en la opción fundamental se cifra la utopía personal.

Ahora bien, nada estaría más lejos de la teología latinoamericana que una visión estática y abstracta de esta analogía, que terminaría planteando un dualismo entre la opción fundamental y la praxis concreta. Lo más propio de la teología latinoamericana es precisamente la reivindicación de la historia concreta con sus mediaciones, que es el único lugar en el que una opción

fundamental personal puede tomar cuerpo real: es impensable una separación abstracta entre la opción personal y la actuación concreta. La opción fundamental se realiza interpretativamente en la praxis histórica concreta del creyente; y esa praxis histórica concreta recibe su sentido de la opción fundamental. La relación entre opción fundamental y actos concretos es dialéctica.

A pesar de que la encíclica trasluce cierta incomodidad en relación con la categoría de «opción fundamental», no puede menos que aceptarla como legítima por su denso fundamento bíblico —no sólo filosófico—. Frente a la posibilidad de dualismo, la encíclica reconoce el valor de la noción de «opción fundamental» y expone la adecuada comprensión de su relación con las «opciones particulares»: “Mediante la elección fundamental, el hombre es capaz de orientar su vida y -con ayuda de la gracia- tender a su fin siguiendo la llamada divina. Pero esta capacidad se ejerce de hecho en las elecciones particulares de actos determinados... Por tanto, se afirma que la llamada opción fundamental, en la medida en que se diferencia de una intención genérica y, por ello, no determinada todavía en una forma vinculante de la libertad, se actúa siempre mediante elecciones conscientes y libres. Precisamente por esto, la opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave... Separar la opción fundamental de los comportamientos concretos significa contradecir la integridad sustancial o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma” (cf. VS, 67).

No hay dos libertades ni dos órdenes morales autónomos, sino sólo uno en el que la única libertad humana se ejerce en mayor o menor profundidad. En la opción fundamental, la libertad alcanza la mayor profundidad en su ejercicio; pero esa opción fundamental sería una ficción si no se realiza y expresa interpretativamente en decisiones y acciones particulares. Es en las decisiones particulares donde se ratifica o se falsifica la opción fundamental.

4. Conclusión

La lectura de *Veritatis splendor* desde América Latina, inevitablemente produce cierto desencanto. Se ha dicho que la encíclica llanamente desconoce los avances de la reflexión teológico-moral del postconcilio para colocarlos en

la acera de los adversarios. ¹⁸ La reflexión teológica latinoamericana, ciertamente no es recogida ni explícita ni tácitamente.

También desde latinoamérica se reconoce con preocupación el vacío moral que afecta a la cultura y los hombres de fin de siglo, pero estamos convencidos que la respuesta proporcionada desde la fe cristiana a tal desafío no puede desentenderse de la proposición del mensaje de la liberación como ha sido vivido por los cristianos de este continente. No vemos otro modo de llenar de contenido y de incidencia real a la vida cristiana en un mundo que parece haber perdido la brújula de la historia y la tarea de la justicia.

Me llama particularmente la atención la dificultad de la encíclica para asumir la noción y la experiencia de la historia. En este terreno, tengo la impresión de que los teólogos neoescolásticos del período entre guerras lograron una asimilación mucho más consecuente, que dinamizó — dialectizó — toda la teología moral y particularmente lo relativo a la ley moral natural.

Creo que la praxis cristiana no llega a ser lugar teológico relevante para la encíclica. Toda la exposición se desarrolla en el plano de las disputas intra-teológicas, sin evidenciar mordiente en la realidad. Seguramente este hecho está en la base de la escasa resonancia que la encíclica ha alcanzado entre los fieles. Además, me llama la atención que la encíclica abiertamente hay tomado partido por posiciones teológico-morales que conservan el estatuto de «debatidas» en el período postconciliar, y que a primera vista son sostenidas por grupos minoritarios de teólogos conservadores. Pienso que hubiera sido deseable estimular y prolongar el debate de modo que progresivamente la comunidad de los teólogos alcanzara consensos crecientes.

NOTAS

1. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Ediciones Trípode, Caracas 1993. Cf. MORENO REJON F., *La moral fundamental en la reflexión teológica desde América Latina (1968-1984)*, Madrid 1986; PIXLEY J. - BOFF C., *Opción por los pobres*, Madrid 1986; DUSSEL E., *Ética comunitaria*, Madrid 1986; MOSER A. - LEERS B., *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Madrid 1987. Habría que mencionar además una obra anterior: DUSSEL E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 tomos, Buenos Aires 1973.

2. Cf. VIDAL M., "La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación. El necesario diálogo entre autonomía y liberación", en *Concilium*, 192 (1984) 288-289.
3. Cf. VIDAL M., *Moral de actitudes. 3. Moral social*, Madrid 1979, pp. 127-129; *art. cit.*, p. 289.
4. "El vacío reside en la ausencia de estudios que sistematicen con amplitud los temas de la moral fundamental», Cf. MORENO R. F., "En busca del Reino y su justicia: desarrollo de la ética de la liberación", en *Concilium* 192 (1984), 224; MANZANERA M., *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, Bilbao 1978, p. 416.
5. Esta preferencia de ningún modo descalifica las discusiones de los aspectos de carácter técnico, que poseen relevancia propia. He reflexionado sobre estos aspectos en: "Veritatis Splendor: una proposición estética de la moral", *SIC* 559 - 562, noviembre 1993 a marzo 1994.
6. "La introducción en teología del lenguaje de la "liberación" representa una significativa innovación lingüística, en cuanto comporta un desplazamiento del eje semántico de la palabra "libertad" y una recuperación de la fuerza histórico-dinámica del lenguaje bíblico", GIBELLINI R., *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia 1986, p. 19.
7. Cf. GUTIERREZ G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 68-69.
8. "En la perspectiva de la teología de la liberación, se afirma que a Dios se comienza por contemplarlo y poner en práctica su voluntad; sólo en un segundo momento se le piensa. Lo que queremos decir con esta expresión, es que la veneración de Dios y la puesta en práctica de su voluntad son la condición necesaria para una reflexión sobre Él. Sólo a partir de la mística y de la práctica es posible elaborar un discurso auténtico y respetuoso sobre Dios", Cf. GUTIERREZ G., "Teología de la liberación", Lección Magistral en la Facultad de Teología del Instituto Teológico de Lyon, 29-5-1986, en: *SIC* 490, diciembre 1986, p. 462.
9. Es preciso señalar desde el principio la riqueza del concepto, no reducible a la mera acción humana o a un tipo de ésta -productiva, social, política, etc.-, ni a las categorías de una supuesta filosofía de la praxis.

10. Cf. GUTIERREZ G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986, pp. 18-19.
11. S. Th., II-II, q. 91, a. 2.
12. Cf. VIDAL M., *art. cit.*, p. 286.
13. “Al utilizar la categoría socioantropológica de la autonomía como principal clave hermenéutica, el discurso moral privilegia una estimativa moral: 1) su sujeto es el individuo; 2) su cauce es el optimismo, la autosuficiencia y la arrogancia de la razón prometéica; 3) su objetivo es el progreso conseguido mediante la competitividad insensible a la situación de los débiles y sin ponderar los costos humanos en el camino hacia el desarrollo”, *Ibid.*, p. 287.
14. *Ibid.*, pp. 287-288.
15. *Ibid.*, p. 286.
16. “De ahí que haya una recepción crítica de la ética de la modernidad centrada en la autonomía y tipificada como una ética progresista: más bien que nueva; elitista: por el tipo de problemas abordados; idealista: señala la meta, pero descuida sus mediaciones; privatista: no ya con talante individualista, sino personalista, que acepta la problemática en torno a categorías como diálogo-encuentro, pero no en lo que se refiere a dominación-dependencia; funcionalista: su interlocutor es el mundo moderno-burgués, al que legitima, y no el del pobre-clases populares”, Cf. MORENO R. F., *art. cit.*, pp. 224-225.
17. WEBER M., *Economía y sociedad*, F.C.E., México 1968, p. 423.
18. Cf. MIETH D. (Dir.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1994; VIDAL M., *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all' enciclica Veritatis splendor*, Ed. Dehoniane, Bologna 1994.

FAMILISMO AMORAL CRIOLLO

Una hipótesis

Mikel de Viana, S.I.

Las estructuras valorativas de la cultura tradicional venezolana en la perspectiva de la crisis cultural de fin de siglo:

1. La presente comunicación, que se encuadra en la perspectiva de la sociología de los valores, intenta proponer una hipótesis acerca de las estructuras valorativas de la cultura tradicional venezolana.

Descarto de antemano la pretensión de exhaustividad. Además, estoy consciente de que, eventualmente, la hipótesis que propondré resultará más útil en el plano descriptivo que en el explicativo propiamente dicho. En efecto, echaré mano de categorías que presentan dificultades para su manipulación y operacionalización por parte de la ciencia social en uso pero que, a mi juicio, no deberían ser desechadas por un intento de comprensión del estado actual de la sociedad venezolana.

Mi propósito es el de proponer algunas ideas que, al modo de hipótesis, estimulen la discusión y dirijan la observación. No es éste el lugar, y seguramente es prematuro, para diseñar «soluciones» o «salidas».

2. La hipótesis que propongo es la siguiente:

a. La crisis generalizada que afecta a la sociedad venezolana de fines del s. XX y, en particular, la dimensión política de la misma, es consecuencia de una cadena de causas, la primera de las cuales es la relativa incapacidad de los actores individuales e institucionales para actuar concertadamente en proyectos de carácter colectivo.

b. Esta incapacidad, que se traduce en la inviabilidad de una comunidad política democrática y moderna, es el efecto del ethos social del «familismo amoral criollo», que consiste fundamentalmente en el hecho de que los individuos socializados en nuestra cultura, consciente o inconscientemente, asumen como regla preferencial de actuación la que impone «la maximización de las ventajas materiales o de prestigio social para sí mismos y para sus círculos inmediatos de pertenencia, suponiendo que todos los demás actores hacen exactamente lo mismo». Tal vez, la denominación «familismo amoral» parezca repugnante, pero debe tenerse en cuenta que pretende indicar que la moralización de las relaciones se extiende sólo al ámbito de los círculos inmediatos de pertenencia.

c. El ethos del «familismo amoral criollo», a su vez, es el resultado de múltiples factores que han operado conjuntamente en el proceso histórico de formación de la sociedad venezolana, y que se concentran en la atipicidad e inestabilidad de las estructuras familiares, y en la precaria implantación de todas las instituciones que tradicionalmente desempeñan la función socializadora: familia, escuela, Iglesia, Estado, etc.

d. Tanto las estructuras socializadoras como los contenidos mismos de la socialización primaria en la cultura criolla venezolana, propician la transmisión y perpetuación de un ethos caracterizado por el particularismo, el egocentrismo, la implicación afectiva, la adscripción (reconocimiento a los actores por la posición que ocupan en la estructura de relaciones) y la difusividad. Estas características se oponen al universalismo, a la orientación hacia lo colectivo, a la neutralidad afectiva (diferimiento disciplinado de las gratificaciones inmediatas), al desempeño (reconocimiento a los actores en base a sus acciones, logros y méritos) y a la especificidad, que son características del ethos requerido por las comunidades políticas democráticas modernas.

e. La cultura criolla se caracteriza por un apreciable vacío normativo en áreas cruciales de la convivencia. En terrenos tan fundamentales como el ejercicio de la sexualidad, la estructura familiar, el ejercicio de la paternidad, la socialización en la primera infancia, las relaciones entre el individuo y la colectividad, el trabajo y la producción económica, las relaciones con las figuras que detentan autoridad, etc... no existen normas claras y firmemente establecidas o institucionalizadas. En todos estos terrenos, la conducta de los

individuos es el resultado de adaptaciones individuales a las situaciones particulares, dirigidas por la regla preferencial del familismo amoral. Este vacío normativo es consecuencia de la precaria implantación institucional de la sociedad venezolana desde sus orígenes y de la ineficiencia de los agentes socializadores primarios.

La presente hipótesis pierde vigencia relativa en los sectores de la sociedad venezolana donde el proceso histórico de implantación ha cristalizado en sólidas instituciones sociales tradicionales (los Andes y los núcleos tradicionalmente conocidos como «godos»).

3. La génesis del ethos «familismo amoral criollo» se asocia, como he indicado, con la precaria implantación de las instituciones básicas de la sociedad venezolana.

3.1. La formación originaria de la población, marcada por el desarraigo, la violencia, el esclavismo y la precariedad de las formas culturales tanto aborígenes, como las de origen africano, que impidieron la cristalización de una auténtica resistencia cultural al proceso de conquista y colonización.

3.2. La precaria implantación institucional del Imperio español en el territorio actual de Venezuela, asociada a la ausencia, durante prácticamente todo el período colonial, de un elemento dinamizador de la economía. Esto significa, que a diferencia de otras regiones del Imperio colonial Español, en el territorio actual de Venezuela, la presencia e institucionalización del Estado metropolitano o la Iglesia fue comparativamente precaria.

3.3. La precariedad de la estructura familiar, sometida a la tensión entre la exigencia formal y moralista del modelo matrimonial socialmente aceptado (monogámico y estable) y las condiciones materiales (ausencia de propiedad del suelo para indígenas, negros y mestizos; desarraigo físico; violencia social y guerras con la consecuente despoblación masculina, etc.) que lo convirtieron en prácticamente inviable para la mayor parte de la sociedad. Los conquistadores españoles y sus descendientes mantuvieron establecieron desde el inicio de la conquista un doble vínculo en la moral sexual que dio lugar a la generalización del doble ámbito familiar: la familia legítima, formada con mujeres venidas de la metrópoli o con indígenas favorecidas; y la familia ilegítima, formada simultánea o sucesivamente con mujeres menos estimadas formalmente.

3.4. La ausencia de un factor económico dinamizador y la particular mentalidad de la España imperial, hidalga, guerrera y conquistadora; mucho más dada a las “hazañas” que a la “industria”; más amiga de “los trabajos” que del trabajo; improductiva pero solemne y muy cuidadosa de las apariencias y reverencias; generosa y magnificente, reguladora de los gastos no por los ingresos, sino por las exigencias de la “representación”... configuraron un ethos de la improductividad.

Los viajeros europeos de finales del s. XVIII describen a los mantuanos como auténticos rentistas que consideraban indigno el trabajo productivo.

3.5. A partir del proceso emancipador, y durante todo el s. XIX, la sociedad venezolana vivió bajo la crónica condición de la guerra, que evidentemente, tiene un efecto erosionador de todo proceso de institucionalización de normas sociales.

4. El ethos del «familismo amoral», en comunidades tradicionales, agrarias, reducidas en su tamaño, dispersas en el territorio y cuyas economías se mantienen a niveles de subsistencia, resulta prácticamente funcional: equivale a la sobre-estimación de las vinculaciones primarias de parentesco que de hecho constituyen la colectividad. En tales contextos, la conducta familista amoral no es percibida como violación a los patrones morales, precisamente por que el contexto familista (red de relaciones primarias) se identifica prácticamente con la comunidad (sociedad).

4.1. Sin embargo, a la luz del proceso de modernización y en el contexto de sociedades de masas, urbanizadas y que pretenden legitimar el poder racionalmente, el «familismo amoral» se revela como factor restrictivo de las posibilidades de ejercicio democrático, y como conducta que contraviene las normas de una moral universalista.

4.2. Los modos de relación tradicionales, que eran normativos en la sociedad tradicional y que tendrán siempre su espacio natural en el orden de lo privado, son corrosivos y disolventes en el plano colectivo de una sociedad de masas que quiere ser de algún modo moderna. Esos modos de relación propios de la sociedad tradicional pre-moderna se caracterizan por un conjunto de preferencias valorativas que dificultan la comprensión de la vida colectiva en términos modernos.

Las preferencias valorativas más notables son las siguientes.

a. La gratificación del impulso inmediato subjetivo, frente a la disciplina objetiva que difiere las gratificaciones.

b. El particularismo de las relaciones primarias, frente al universalismo de las normas generales igualitarias.

c. El reconocimiento a los actores en base a la posición social que ocupan, frente al reconocimiento en base a lo que hacen, a sus méritos de desempeño, o al resultado de sus acciones.

d. La difusividad por la que los actores entran en relación con otros actores y con el mundo como personalidades totales, frente a la especificidad por la que se asumen límites específicos y se distinguen ámbitos (lo privado frente a lo público, lo personal frente a lo profesional, etc.).

e. La orientación hacia sí y hacia el círculo de pertenencias primarias, frente a la orientación hacia la colectividad.

Estos patrones valorativos, han cristalizado en la regla preferencial de conducta que hemos designado «familismo amoral».

5. Consecuencias

5.1. En una sociedad en la que opera la regla preferencial de «la maximización de las ventajas materiales o de prestigio social para sí mismo y para los círculos inmediatos de pertenencia, suponiendo que todos los demás actores hacen exactamente lo mismo», nadie promoverá ni participará en iniciativas orientadas al bien común, a menos que perciba claramente la posibilidad de ventajas materiales o de prestigio social para sí mismo y para los círculos inmediatos de pertenencia.

Esto explica la ausencia de asociaciones y organizaciones voluntarias al servicio de intereses colectivos y la precaria vida de las existentes. También explica la percepción generalizada de que la actividad política es un «negocio sucio» y que «los políticos» en el fondo sólo defienden sus propios intereses particulares.

5.2. En una sociedad de familistas amorales sólo los burócratas públicos se ocuparán de los asuntos colectivos, porque sólo ellos son pagados para que lo hagan. Ante cualquier problema colectivo, los individuos se mantendrán a la expectativa de que «se apersonen las autoridades competentes». En semejante escenario es prácticamente imposible que los ciudadanos perciban sus deberes y obligaciones respecto a la colectividad.

Se llega a sospechar, incluso, que iniciativas civiles dirigidas al logro del bien colectivo, constituyen una inadecuada intromisión en las funciones de los burócratas públicos pagados para encargarse de esos asuntos.

5.3. En una sociedad de familistas amorales faltarán mecanismos de control del desempeño de los burócratas públicos, pues se supone que tales controles corresponden exclusivamente a los superiores jerárquicos de los funcionarios. Se supondrá que la corrupción está ampliamente difundida y que «los corruptos» poseen un enorme poder que puede volverse contra quien controla o denuncia, convirtiéndolo de acusador en acusado.

5.4. En una sociedad de familistas amorales el mantenimiento de organizaciones cuyos fines trascienden los intereses individuales será muy difícil y demandará enormes esfuerzos que se sustraen a la eficiencia de las mismas organizaciones para alcanzar sus objetivos.

En efecto, la vida de las organizaciones depende de la existencia de acuerdos explícitos, confianza recíproca entre los miembros, lealtad hacia la organización en sí misma, actitudes altruistas, gratificaciones de carácter inmaterial y, con frecuencia, alejadas de las formas de prestigio social inmediato. Todos estos elementos son débiles en una sociedad familista amorala.

Esto explica, por que, en tales sociedades, las organizaciones formales operantes normalmente son inducidas desde el exterior (v. gr., el Estado o la Iglesia).

DISCERNIMIENTOS DE JESUS

José Cruz Ayestarán, S.I.

El tema central de este seminario de espiritualidad es el discernimiento espiritual. Como la espiritualidad cristiana tiene su fundamento en la espiritualidad de Jesús, el Cristo, es obvio que nos preguntemos si Jesús, en su vida terrena, hizo discernimientos espirituales para buscar y hallar la voluntad de Dios, que él desconocía, sobre su vida y su misión. Desde ahora queremos hacer dos observaciones preliminares. La primera es que no pretendemos ahora presentar una definición precisa de lo que la teología espiritual entiende por discernimiento. Eso se hará a largo del seminario. Ahora nos limitamos a presentar la noción más elemental: buscar y hallar la voluntad de Dios en nuestras vidas. La segunda observación se refiere a que en esta ponencia presentaremos sólo algunos elementos que tratan de los discernimientos de Jesús, y no los de los cristianos, es decir, discernimientos que forman parte del dinamismo de búsqueda de la autenticidad cristiana. Esto se abordará en las intervenciones siguientes.

I. ANTECEDENTES HISTORICOS

Antes de abordar la materia central de la ponencia, conviene recordar algunos antecedentes históricos que se refieren a los presupuestos teológico-cristológicos que conciernen al tema.

1. Presupuestos teológicos

Tres serían los presupuestos fundamentales para el tema del discernimiento: Revelación, Encarnación y Pneumatización.

a) Revelación. La fe cristiana confiesa que Dios en su infinita bondad tomó libremente la iniciativa de revelarse al hombre en la historia, con palabras y hechos. Esta revelación consiste fundamentalmente en la autocomunicación o autodonación de Dios mismo al hombre, y no precisamente en la comunicación de conocimientos o verdades formuladas conceptualmente, aunque éstas tampoco quedan excluidas. Dios mismo crea en el hombre la capacidad de acoger libremente (existencial sobrenatural y gracia) la autocomunicación personal de Dios. A esta acogida personal llamamos Fe. Esta autocomunicación y acogida constituyen la experiencia humana de la trascendencia de Dios, que está en la base de todo discernimiento espiritual.

b) Encarnación. Esta autocomunicación de Dios al hombre “En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios a nuestros padres por los Profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por un Hijo, al que nombró heredero de todo, lo mismo que por él había creado los mundos y las edades” (Hbr 1,1-2). Y el diálogo de Dios con el hombre tiene una larga historia, que es una prehistoria cristológica, porque por él y en él (Cf. Col 1,1-13) había creado todo, y en la etapa final se encarnó y se hizo hombre y habitó entre nosotros (Cf. Jn 1,1-14): la autorevelación y donación de Dios al hombre es la encarnación del Verbo engendrado y pronunciado por el Padre desde un siempre eterno. Según el NT, Dios se reveló totalmente al encarnarse y hacerse hombre como nosotros, menos en el pecado. Este hacerse hombre no fue sólo un asumir la naturaleza humana, sino un asumir la condición de esclavo, despojándose y vaciándose de su rango divino: fue una encarnación kenótica (Cf. Fil 2,5-11). El Verbo de Dios, sin dejar de serlo, pero encarnado kenóticamente, es Jesús de Nazaret, que en el proceso existencial y espiritual de su vida terrena se fue haciendo el Hijo de hombre, el Verbo-Hijo del Padre. Y todo esto se ha dado como una Historia de Salvación, en la que el hombre discierne los caminos de Dios en Jesús de Nazaret.

c) Pneumatización. En la encarnación del Verbo en Jesús, desde el primer momento y a lo largo de toda su vida como en la prehistoria cristológica, el Espíritu de Dios es la fuerza y energía creadora y salvífica de Dios. El hombre y el universo llegan a su plenitud a través de un proceso de pneumatización, es decir, en la medida en que el hombre, y el universo a través del hombre, acoge el Espíritu de Dios. Esta pneumatización, aquí solamente

aludida, requiere por parte del hombre un continuo discernimiento para descubrir y dejarse conducir por ese Espíritu, que nos constituye en hijos de Dios y hermanos en Jesús a todos los hombres.

2. Silencio sospechoso

Después de esta aproximación teológico-cristológica al tema del discernimiento, quisiera comenzar por señalar un silencio que parece sospechoso sobre los discernimientos de Jesús. Aunque parezca obvio a más de uno, queremos preguntarnos, en primer lugar, si Jesús, perfecto hombre Hijo de Dios, tuvo necesidad de hacer un verdadero discernimiento espiritual. Ante todo, tendríamos que recordar la constatación clara de que ningún Santo Padre ni ningún autor de teología espiritual ni ningún hombre santo espiritual habla de los discernimientos de Jesús, aunque muchos de ellos hayan desarrollado toda una doctrina y diversos métodos de discernimiento espiritual para vivir una auténtica vida cristiana. Este silencio denota ciertas deficiencias de la teología y la cristología vigentes en la Iglesia durante siglos. Sólo algunas cristologías postconciliares comienzan a hablar explícitamente de la “fe de Jesús” y en este contexto y en forma más bien velada o indirecta se aborda el tema de los discernimientos de Jesús. La novedad de la ponencia estaría en el tratamiento explícito que se le da al tema.

3. Deformación docetista

No estará demás aludir aquí a una perspectiva teológico-cristológica que incide en la espiritualidad cristiana. En este momento no podemos abordar el desarrollo de los dogmas cristológicos de los primeros siglos de la Iglesia, aunque estos dogmas han influido profundamente en toda la teología y espiritualidad de la Iglesia. No es el lugar para presentar con la debida seriedad histórica toda esta problemática. Nos limitaremos a recordar una verdad fundamental de nuestra fe cristiana: Jesús es el Verbo de Dios encarnado, perfecto hombre e Hijo de Dios. Estas fórmulas dogmáticas están hechas desde una mentalidad filosófica grecolatina, que fácilmente inciden en la espiritualidad.

En virtud de la unión hipostática o personal de Jesús con el Verbo de Dios, Jesús sería el hombre perfecto que tendría todos los atributos divinos, y

entre éstos la omnisciencia divina. Por tanto, Jesús, desde el primer momento de su concepción humana, posee toda la infinita ciencia y conocimiento divinos. De aquí se deduce que Jesús haya tenido siempre un conocimiento total de Dios y de todos los pormenores de su propia existencia. Por consiguiente, Jesús en su vida terrena no tendría necesidad de discernimientos para hallar la voluntad de Dios.

Los textos bíblicos que nos hablan del crecimiento humano y espiritual de Jesús, de sus tentaciones o pruebas para discernir la voluntad del plan salvífico del Padre, las crisis de Jesús en torno a la concepción del Reino y su realización histórica, etc..son leídos desde una perspectiva docetista o semidocetista, y no implicarían experiencias reales de Jesús, sino 'buenos ejemplos' epifánicos para nosotros sus seguidores cristianos. No vamos a estudiar más fondo esta problemática y su eventual vigencia en ciertas espiritualidades de hoy, aunque no sería difícil descubrir sus huellas en algunas.

4. Reduccionismo espiritualista

Tal vez resulte útil e ilustrativo aludir a otra dificultad que suele tener su influjo negativo en la comprensión de los discernimientos de Jesús. Las cristologías neotestamentarias fueron elaboradas por la Iglesia neotestamentaria en la etapa pospascual del acontecimiento Jesucristo. La mayoría de los títulos cristológicos pospascuales se refieren a Jesucristo resucitado y, por tanto, son títulos 'gloriosos', aunque tengan su base histórica en la vida terrena de Jesús de Nazaret. Estos títulos 'gloriosos' acentúan más los atributos divinos de Jesús Resucitado y su acción actual desde 'la diestra del Padre' sobre toda la historia humana. Aunque Jesús es el mismo ayer, hoy y siempre (Hbr 13,8), la vida terrena de Jesús, en su estado de encarnación kenótica, es distinta de su estado actual de Crucificado-Resucitado, sentado a la diestra de su Padre.

El énfasis reduccionista en los títulos gloriosos de Jesús Resucitado ha deformado con frecuencia la realidad y la importancia de la vida terrena y kenótica de Jesús de Nazaret. De ahí también han surgido deformaciones en la comprensión de la espiritualidad de Jesús en relación con su Dios-Padre y con la construcción histórica del Reino. En esta perspectiva Jesús no tendría

necesidad alguna de discernimientos para buscar y hallar la voluntad del Padre sobre los modos concretos de su existencia terrena y su misión salvífica.

No sería exagerado afirmar que el culto católico, sobre todo el solemne (pontificio, episcopal, etc.) y también algunas formas de piedad más individual caen con cierta facilidad en de cierto 'gloriosismo', (si se me permite expresar así), que deforman el auténtico seguimiento del Jesús kenótico, que es "Camino, Verdad y Vida" (Jn 14,16) para los que de verdad han creído en El, naturalmente por la gracia del Espíritu de su Resurrección. Se olvida fácilmente la realidad del Jesús terreno prepasual, y se vive una espiritualidad "entusiástica".

5. Desde una cristología más actualizada

Desde la perspectiva de una cristología más actualizada y perfectamente ortodoxa podemos afirmar que "Jesús tuvo una conciencia humana de sí mismo que no debe ser identificada, en un esquema "monofisita", con la conciencia misma del Logos de Dios, como si éste manipulase últimamente la realidad humana de Jesús como algo pasivo, como un mero atuendo exterior del único sujeto divino activo. La autoconciencia humana de Jesús se situó ante Dios, como cualquier otra conciencia humana, en la distancia de su ser creado, en libertad, obediencia y adoración" .¹

El hecho de que el Logos de Dios se haya encarnado en Jesús de Nazareth y que personalmente sea Hijo de Dios no elimina o disminuye en lo más mínimo su conciencia humana, percibe la distancia de su ser de criatura ante Dios, posee una alteridad heterónoma, se siente libre ante la libertad de Dios y acoge en obediencia y adoración la progresiva manifestación de la voluntad de Dios. Sin embargo, en Jesús se da, como realidad última y peculiar, a lo largo de toda su vida una conciencia profunda y no refleja de su radical e irrepetible proximidad con respecto a Dios. Esto se manifiesta en su única y original actitud en relación con su "Padre".² Los evangelios no dejan lugar a dudas de la experiencia radical de Dios que tuvo Jesús y la presentan como algo absolutamente central en su vida. Con todo, no es nada fácil llegar de alguna manera a la experiencia divina de Jesús. Ante todo, por la naturaleza misma del asunto, pues Dios es la realidad más difícil de expresar en palabras, y también porque es sumamente difícil, si no imposible, adentrarse en la psicología

interna de Jesús, sobre todo en este punto. Los mismos evangelios resienten esta dificultad, pero con todo han dejado en la gente y en sus discípulos señales importantes de la honda impresión que causó la relación de Jesús con su Dios.

Como afirma H. Kessler, “hay que ser muy cuidadosos cuando se habla de las nociones de Dios que tenía Jesús. Pues Jesús no muestra ‘nociones de Dios’ formulables y enseñables’. Más bien actúa de tal manera que las decisiones concretas y prácticas que toma son distintas a las de su ambiente”³

Ciertamente Jesús heredó, acogió y apropió a su modo las tradiciones profética, apocalípticas, sapienciales y existenciales que se referían a la realidad de Dios. Se trata de tradiciones difíciles de compaginar, cuyos intentos de solución no podemos abordar aquí. En todo caso, para Jesús Dios es absolutamente trascendente por su acción creadora, su soberanía absoluta, su poder sobre la vida y la muerte, etc.. Jesús se confronta con una realidad última a la que él llama “Padre”, y ese Padre sigue siendo lo último para Jesús, es decir, Dios., en el que deposita su absoluta confianza y su total disponibilidad. Dios es Padre y en él descansa su corazón, pero el Padre sigue siendo Dios y no lo deja descansar.⁴

La relación de Jesús con su Padre se manifiesta también en su oración. Como judío piadoso que era, es de esperar a priori que Jesús orase, y así lo confirman los evangelios inequívocamente. Estos nos relatan los modos y los momentos más relevantes de la oración de Jesús. Sin entrar ahora en detalles, podemos afirmar con seguridad que el hecho mismo que Jesús orase muestra que para él existe un polo referencial último de sentido personal, ante el cual se pone para recibirlo y para expresarlo. Es una realidad en la que expresa ante Dios el sentido de su propia vida, en relación a la construcción del Reino. De ahí que la oración de Jesús aparezca como búsqueda de la voluntad de Dios, como alegría de que llegue su Reino, como aceptación de su destino; en síntesis, aparece como confianza y disponibilidad ante un Padre que sigue siendo Dios, misterio.⁵

Que Jesús depositó su confianza en Dios queda bien atestiguado en los evangelios, aunque, en último término, no es analizable de dónde proviene esa confianza. Pero esa confianza es real y supone -lógica y realmente- que para Jesús Dios es realmente bueno para con él, lo cual ha quedado plasmado en la expresión con el que designa a Dios: ABBA. Esa confianza hacia Dios muestra que, para Jesús, Dios no sólo es lo bueno, sino alguien en quien se puede

descansar y confiar, alguien que da sentido a la existencia de los hombres. Por ellos Jesús se acerca a los hombres y a los que tienen más necesidad de bondad, los pobres y los pecadores. Y por ello, Jesús se dirige a todos, una y otra vez, aun siendo realista sobre la condición humana, limitada, tendiente al egoísmo. Y lo que le mantiene en esa ardua tarea es su experiencia original de que “la vida humana está envuelta en esa incomprensible bondad de Dios”.⁶

En otras palabras, a partir de su vivencia del Abbá, Jesús puede anunciar a los hombres el mensaje de una esperanza que no es deducible de nuestra historia ni de experiencias individuales o sociopolíticas, aunque dicha esperanza tenga que realizarse en el mundo. Lo que llevó a Jesús a tomar conciencia de esa posibilidad y esa certeza llena de esperanza fue la originalidad de su experiencia de Dios. Su experiencia de la paternidad divina es una vivencia de Dios como potencia que libera y ama al hombre. Ante el panorama de la historia real, el Abbá, el “Dios de Jesús”, el creador de cielo y tierra y guía de Israel, es un Dios para el que “todo es posible”(Cf. Mc 10,27). Jesús, durante su vida terrena, invitó de palabra y de obra a creer en ese Dios: éste era el sentido de toda su actividad.⁷

Nos hemos extendido un poco en la exposición de la experiencia de Jesús en relación con su Dios-Padre porque esta experiencia constituye lo más profundo de la conciencia de Jesús. En el fondo, esta conciencia se identifica con la autoconciencia de su única filiación divina, que siempre está presente en El en forma no refleja, es decir en forma no consciente y verbalizada incluso para sí mismo. Sin embargo tenemos que afirmar inmediatamente que esa conciencia profunda se fue manifestando en forma gradual y progresiva, que la manifestación de su autoconciencia tiene una historia que va desarrollándose en forma procesual a lo largo de la vida prepascual de Jesús. Este va compartiendo los horizontes y las formas conceptuales de su mundo ambiental judío para llegar a ser su autoconciencia ella misma y no sólo como una ‘condescendencia’ con los demás. Jesús aprende, hace nuevas y sorprendentes experiencias y se siente amenazado por crisis extremas de autoidentificación, aun cuando estas crisis, sin perder su fuerza, estén arropadas por la conciencia de que también ellas se encuentran implicadas en la voluntad del “Padre”.⁸

Antes de pasar a presentar algunas escenas evangélicas, en las que podemos ver con más precisión los discernimientos de Jesús, podemos

recordar el texto de Lucas (Lc 2,52) que nos dice: “Jesús iba **creciendo** en saber, en estatura y en el favor de Dios y de los hombres”(Próv 3,4). Corporal, humana y espiritualmente Jesús iba creciendo realmente, y no sólo en apariencia. En otras palabras, Jesús se iba haciendo hombre e Hijo de Dios en y a través de las diversas experiencias humanas existenciales y espirituales. “El, en los días de su vida mortal, ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte; y Dios lo escuchó, pero después de aquella angustia, Hijo y todo como era. Sufriendo aprendió a obedecer y consumado (que incluye la idea de perfección, transformación y consagración) se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen a él...”(Hbr 4,7-10).

El NT permite entrever que, al observar la vida de Jesús de Nazaret, muchos tuvieron la impresión de que se encontraban “ante un profeta”. Un planteamiento generalizado era la pregunta sobre la relación de Jesús y el Espíritu de Dios, característica del profeta. Como veremos más adelante, los evangelistas recogen el recuerdo prepascual de que Jesús era no sólo un profeta, sino el profeta escatológico, que, según las tradiciones judías, estaba “lleno de Espíritu de Dios” y anuncia la buena nueva para la salvación de los oprimidos. Los evangelistas, desde una mirada pospascual, ven a Jesús lleno del Espíritu Santo no sólo durante su vida pública, sino ya desde el momento del bautismo en el Jordán y aun desde el momento de su concepción virginal en María. Esta presencia del Espíritu en Jesús jugará un papel importantísimo en todo lo que concierne a los discernimientos de Jesús. Y aquí llegamos a una conclusión importante: esta experiencia de Dios como Padre en el Espíritu es el punto de partida y condición de posibilidad existencial de todos sus discernimientos.

II. DISCERNIMIENTOS DE JESUS

Después de haber presentado algunas proposiciones teológicas y cristológicas más generales, ahora podemos presentar algunas escenas de la vida terrena de Jesús, en las que se puede ver con más claridad algunos discernimientos concretos de Jesús que narran los evangelios.

En estos discernimientos de Jesús no se trata de un dejar de hacer el mal para hacer el bien, un volver al Dios que antes se ha abandonado, en lo que

insisten tanto los profetas. Indudablemente, la conversión del pecador entraña estos dos momentos. En Jesús no podemos hablar de conversión en este sentido. En Él se trata más bien de una conversión-discernimiento que conduce a lo bueno concreto que Dios quiere. Se trata de buscar y hallar la voluntad de Dios en circunstancias concretas, eligiendo lo bueno concreto que Dios quiere entre diferentes cosas buenas que podrían hacerse.

En forma todavía general, de acuerdo a los evangelios podemos decir que la visión teológica de Dios y del Reino que Jesús tenía era bastante diferente de la que muestra tener al final de su vida. Al comienzo de su vida, Jesús anunció el reino de Dios y su cercanía, puso abundantes signos de ella, llamó a discípulos para que lo acompañaran en su misión, etc. Al final de su vida, sin embargo, su visión teológica es muy otra. No habla de la cercanía del Reino - aunque la siga esperando en la cena, pero sin explicitar ya el cómo ni sus signos... Formalmente, en esta última etapa de su vida están presentes los mismos elementos que estaban presentes desde el inicio: Dios, la misión, el pecado, el seguimiento, etc., pero su historización es muy diferente. Está ahora dominada por el misterio de Dios y por lo que en Dios hay de misterio.⁹ Jesús esperó al principio el triunfo de su misión religiosa, pero paulatinamente fue creciendo en él la sensación de que su misión le conduciría a un conflicto fatal con la sociedad político-religiosa.¹⁰ Más aún, como veremos después, el grito de abandono de la cruz implica una misteriosa pero real crisis de autoidentificación precisamente en su relación filial con el Dios-Padre y el valor de su propia vida y muerte para la construcción del Reino, que es la oferta de salvación de parte del Padre a los hombres. Todas estas crisis implican profundos discernimientos en Jesús.

1. El bautismo de Jesús

El bautismo de Jesús por Juan no fue un episodio banal en su vida. Lo relatan todos los evangelistas (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,29-34). Desde el punto de vista histórico-crítico, el episodio es históricamente cierto. Las fuentes neotestamentarias no nos proporcionan detalles del modo y motivos por los que Jesús acudió al bautismo de Juan. Jesús se sintió personalmente afectado por la predicación de Juan y aceptó su llamada a la conversión. No podemos olvidar esto. De lo contrario, parecería que tal acción

fue un gesto de condescendencia (a lo sumo un acto público de humildad, que tendría algo de ficticio, o bien un “error juvenil” de Jesús, un primer impulso religioso, que más tarde resultaría no plenamente acertado y correcto y llevaría a Jesús a tomar un camino distinto.

Quien vea en este paso de Jesús una decisión seria e importante reconocerá que el bautismo debió ser para él una experiencia de desvelamiento, es decir, una experiencia básica de descubrimiento de su propia identidad y de su misión. Debido a la falta de fuentes, un historiador nada puede afirmar (o negar) sobre la vida de Jesús anterior al bautismo. La experiencia bautismal de Jesús no es, naturalmente, su primera experiencia religiosa. Si bien no podemos históricamente decir nada sobre el “origen” de la conciencia que Jesús tenía de su vocación, sí podemos afirmar que su actividad pública está relacionada con su bautismo en el Jordán. Sin entrar en detalles exegéticos de cada evangelista, vemos claramente que las «teofanías» que acompañan al bautismo son una explicitación de su significado. En el bautismo de Juan, Jesús no es bautizado sólo con agua, sino con el Espíritu que le hace descubrir a Dios como su Padre: “éste es mi Hijo muy amado”. Jesús fue “ungido”, es decir, hecho Cristo, mesías. Jesús escucha la llamada del Padre y crece en el conocimiento de su propia vocación profética y mesiánica. Desde este momento, Jesús cambia de vida: deja la vida oculta de Nazaret y se lanza a una actividad profético-mesiánica. Desde su cercanía con Dios, descubre y discierne con la ayuda del Espíritu el camino que le irá indicando su Padre. Este discernimiento de Jesús es básico y fundante de toda su vida posterior. Es el primer discernimiento importante en su vida, pero no todo está claro y Jesús tendrá que ir descubriendo la voluntad de su Padre. La Iglesia postpascual ha relacionado el bautismo de Jesús con el llamamiento y descubrimiento de la identidad y de la vocación cristiana, es decir, mesiánica.

2. El discernimiento en las pruebas

Los discernimientos de Jesús no siempre se realizan pacíficamente, como si su cercanía al Padre le garantizase siempre lucidez sobre su voluntad o como si los cambios que se le exigen afectasen sólo a lo más externo de su persona, incluidos los sufrimientos, pero dejasen lo más profundo de ella intocado. Jesús conoció con frecuencia la voluntad de Dios a través de la prueba.

Todos los evangelios sinópticos afirman que Jesús fue tentado, o sometido a prueba, después del bautismo y antes de iniciar su actividad pública. (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13).

Jesús es sometido a prueba impulsado por Espíritu: “El Espíritu condujo a Jesús al desierto para que el diablo lo pusiera a prueba”(Mt); “En seguida el Espíritu lo empujó al desierto. Estuvo en el desierto cuarenta días: Satanás lo ponía a prueba...” (Mc); Jesús volvió del Jordán, lleno del Espíritu Santo; durante cuarenta días el Espíritu lo fue llevando por el desierto, mientras el diablo lo ponía a prueba”(Lc).

Hay que subrayar que los tres evangelistas afirman que Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto, que es real y simbólicamente el lugar de la prueba. Después del bautismo, Jesús estaba lleno del Espíritu Santo, y sin embargo el “mal espíritu”, el diablo, Satanás, tenía influjo sobre él para someterlo a prueba. La ubicación de las tentaciones en ese momento de la vida de Jesús tienen una base real, aunque se trate de una reflexión teológica postpascual sobre Jesús. De hecho estas pruebas se repiten a lo largo de su vida, y especialmente en los momentos cruciales como la oración del huerto y la agonía en la cruz.

Otra observación importante es que las pruebas se refieren realmente al mismo Jesús y no tienen simplemente un carácter moralizante y edificante para los demás, aunque, exista también en la escena el interés de animar a los cristianos en sus pruebas. El interés primordial es cristológico: Jesús fue realmente tentado, puesto a prueba.

También es muy importante caer en la cuenta de que aquello sobre lo que va a versar la tentación no es simplemente el ejercicio de la condición humana de Jesús, con su pecaminosidad y limitación inherentes, sino que la prueba versará sobre lo más típico y específico de Jesús: su relación con el Reino y su relación con Dios, es decir, sobre su mesianismo y su filiación, develados, al menos en parte, en el bautismo. En este sentido, las pruebas versan sobre lo más hondo de Jesús, su actitud última ante Dios. Jesús no es un hombre que coquetea con el pecado y sus seducciones; Jesús es conducido profundamente por el Espíritu de Dios. Pero, precisamente por eso, es conducido a las pruebas más delicadas y críticas sobre el sentido teológico y mesiánico de su vida. Todo hombre que vive profundamente de Dios es llevado por el Espíritu al desierto de la ausencia de sentidos y caminos de la existencia. Y en esa situación

espiritual aparece la prueba, la tentación, que propone el “mal espíritu” (diablo, Satanás), en el corazón, pero desde “fuera”, desde una exterioridad, que no alcanza lo más profundo del ser ante Dios.

En un breve análisis de las tres pruebas o tentaciones, encontramos que en concreto se trata de la comprensión del poder mesiánico para la construcción del Reino, que es el camino de salvación para los hombres. Utilizando un lenguaje más cercano a nosotros, podríamos decir que en la primera tentación se trata de poder socio-económico: convertir las piedras en panes, milagrosamente con el poder de Dios, para superar las necesidades materiales de los hombres. En la segunda tentación, según Lucas, se trataría del poder político, que sería el poder mesiánico para la construcción del Reino. En la segunda tentación en Mt o la tercera en Lc, la propuesta es más sutil y diabólica: el poder religioso, eclesiástico y espectacular (desde el pináculo del Templo).

La primera tentación apela a la racionalidad: después de 40 días de ayuno estricto, (aunque esto se entienda sobre todo en un sentido simbólico) o sea una hambre canina, en otras palabras, ante las necesidades materiales de los hombres: hambre, miseria, enfermedades, etc., lo más lógico y racional es echar mano del poder mesiánico socio-económico para resolver los problemas. Jesús no niega lo que hay de racional en la propuesta: el pan es necesario, es necesario resolver estos problemas. Pero lo más importante para el hombre no es sólo el pan, sino el sentido último de su existencia, que sólo se logra escuchando la palabra que viene de la boca de Dios. La auténtica relación con Dios es lo fundamental y de ahí nace el modo de resolver los problemas materiales del hombre. Jesús discierne y descubre el engaño que encierra la tentación, precisamente en los pliegues de la racionalidad humana que no escucha la palabra de Dios. Esta tentación se hizo presente continuamente en la actividad mesiánica de Jesús. Ante las necesidades de los pobres, enfermos, pecadores, etc. Jesús echaba mano de su poder para aliviar sus necesidades, pero siempre procuraba que sus acciones fueran entendidas como “signos” del Reino. En caso contrario, imponía lo que se ha llamado «secreto mesiánico», especialmente en Marcos. Los escritos del NT evitan caer en la cristología del “Theios aner” -el hombre divino, taumaturgo-, procedente de la mentalidad griega y tan aceptada por los apócrifos. Todas las ideologías y proyectos socioeconómicos sin apertura a la Palabra revelada de

Dios, por muy racionales que parezcan, caen en un reduccionismo antievangélico.

La segunda tentación sobre el poder político también tiene su racionalidad y necesidad para la convivencia humana. En la soledad del desierto a Jesús se le propone la fantasía de dominar la convivencia humana desde el altísimo sitio del poder político en todo su esplendor. Jesús, aunque hambriento y débil en la soledad del desierto, discierne y rechaza tajantemente la propuesta. Cae en la cuenta de que se trata de una fantasía engañosa que le llevaría a la ruptura más profunda de su relación con su Dios: la adoración. Más tarde en su vida pública dirá que los poderes del mundo esclavizan y oprimen, que son ídolos que matan, y no dan vida como su Dios-Padre. Cuando el pueblo, asombrado por los hechos, la autoridad y personalidad de Jesús, intenta hacerlo rey o al menos líder que lo libere de los poderes políticos de su tiempo, Jesús huye al monte a orar y a examinar y discernir su comportamiento. Su poder mesiánico no es el político-davídico que esperaban muchos judíos, incluso sus discípulos más íntimos. También se separa del poder político - militar de los zelotas. Su poder mesiánico es otro, aunque lo va descubriendo gradualmente en las circunstancias concretas que se le presentan. Oficialmente será condenado a muerte y ajusticiado por hacerse Rey, pues los poderes políticos lo consideran como una amenaza radical. Y Jesús no niega que sea Rey, pero su mesianismo como Rey es concebido de una manera original y nueva.

En la tercera (Lc) o segunda prueba (Mt) está en juego el poder religioso del mesianismo. Para la espiritualidad judía, el Templo, situado en la ciudad santa, y todo el culto que se desarrollaba en él era uno de los lugares privilegiados para acceder a Dios. Pero Jesús se encuentra en el desierto, en la soledad más absoluta delante de Dios. No tiene mediaciones religiosas que pueden servirle de ayuda aun para lo que él considera más valioso: el encuentro o la experiencia de Dios. Por eso la tentación le presenta la engañosa fantasía de situarse en lo más alto, solemne y espectacular del Templo para lanzarse desde allí a la aventura de poner a prueba el poder soberano de Dios. Se trata de un postura espiritual imaginaria de someter a Dios a los caprichos pseudoreligiosos; en una palabra, de no dejar a Dios ser verdaderamente Dios. Jesús discierne y ve que esto sería tentar la soberanía absoluta de Dios. Israel tentó así en el desierto de Massá y Meribá y en otras muchas ocasiones. Jesús,

formado desde niño en la espiritualidad de la sinagoga y del Templo, ahora discierne y ve la espiritualidad judía corrompida por la tentación de un culto ostentoso, mágico y falso. Por eso se distanciará del culto del Templo y buscará una adoración en "espíritu y en verdad" (Jn 4,23s). En la vida pública Jesús llegará a un enfrentamiento frontal con los Jefes del Templo y éstos lograrán condenarlo a muerte. Lo que en el desierto pudo ser una tentación fantasiosa, en la vida real implicó un conflicto mortal para Jesús. Esta prueba de discernimiento de Jesús nos plantea a nosotros la necesidad de discernir nuestra propia espiritualidad y la de nuestros institutos religiosos en los que el poder religioso tiene tanta relevancia. Otro tanto puede decirse de las espiritualidades que se dan en la Iglesia.

3. Crisis de Galilea

Los evangelios, aunque cada uno a su manera y por diversas razones teológicas, describen que Jesús pasó una crisis que dividió su vida en dos grandes etapas.¹¹ A ésta se ha llamado 'crisis de Galilea', porque Jesús abandona el corazón de Galilea y se dirige primero a Cesarea de Filipo y después a la frontera sirio-fenicia. Este rompimiento geográfico de la actividad de Jesús se quiere interpretar como expresión de otro rompimiento más profundo en su persona: los jefes del pueblo lo han rechazado, sus discípulos no lo han comprendido y hasta las masas del pueblo lo habrían abandonado. En una palabra, su misión inicial habría fracasado y Jesús se pregunta si y cómo seguir".¹²

La historicidad de esta crisis es hoy discutida o, al menos, matizada en sus explicaciones concretas. Creemos que esta crisis debe entenderse, al menos, como un momento fuerte de discernimiento de Jesús sobre el modo de llevar adelante su actividad mesiánica. Pueden examinarse Mc 8, Lc 9,18-26, Mt 13 y Jn 6,22-59. Cada evangelista insiste más en un aspecto que otro. Ciertamente Jesús cambia el modo de actuar. El discernimiento llevaría a Jesús a un cambio radical en su autocomprensión y en su misión. El polo referencial de su existencia sigue siendo su Padre. Sigue confiando en El, pero ahora su confianza es contra toda esperanza humana: spes contra spem. Los evangelistas insisten cada vez más en el rechazo del mensaje y de la persona de Jesús. Así mismo los discípulos e incluso sus propios apóstoles no le

comprenden. Aunque históricamente no es tan fácil de probar, según Jn, el pueblo también lo abandona.¹³ No es fácil adentrarse en la crisis personal de Jesús: dudas, búsquedas, tendencia a la formación de grupo-secta, tan frecuente en su tiempo, etc., pero sí parece claro que tuvo que hacer un discernimiento profundo sobre la estrategia apostólica que habría de adoptar en la segunda etapa de su vida pública. Tendría razón Müssner,¹⁴ cuando afirma: “Al principio, Jesús va predicando el reino escatológico de Dios; ahora, una vez que su ofrecimiento ha sido rechazado por Israel, el mismo se siente rechazado con el rechazo de su ofrecimiento”. Sin embargo, con el rigor de la crítica histórica, se puede decir al menos que Jesús de Nazaret, pese a su conciencia de estar amenazado de muerte por la Jerusalén oficial, marchó deliberadamente a la ciudad de Sión.

La crisis de Gallea de Jesús nos enseña que él aceptó deliberadamente - después de un difícil discernimiento - afrontar la conflictividad religioso-política a la que le conducía su fidelidad a la voluntad del Padre. Su actitud frente a la Ley, el Templo, los pecadores, los marginados, los pobres, etc., no nacía sólo de su conocimiento erudito de las Escrituras Sagradas, sino de su discernimiento ante el Padre.

4. La oración del huerto

Otro momento fuerte de discernimiento de Jesús es su oración en el huerto de Getsemaní momentos antes de su pasión. Los exégetas relacionan esta oración de Jesús con las palabras de Lc 4.13: “El diablo, acabadas sus pruebas, se marchó hasta su momento”. La escena de la oración de Jesús en el huerto esta narrada por los tres evangelistas sinópticos: Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46. Los tres evangelistas califican como prueba este episodio de la vida de Jesús. Parece correcto relacionar esta escena con las palabras de la carta a los Hbr 5,7ss. “... ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte; y Dios lo escuchó, pero después de aquella angustia, Hijo y todo como era. Sufriendo aprendió a obedecer y, así consumado, se convirtió en causa de salvación eterna para todos...”.

Jesús, incomprendido y abandonado por sus propios amigos más cercanos, ora a gritos y con lágrimas al que podía salvarlo de la muerte. Por eso

suplica: “Padre mío, si es posible, que se aleje de mí ese trago. Sin embargo, no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tu” (Mt 26,39). Este es un momento de angustia suprema, de sudor como de gotas de sangre (Lc 22,43 s.). Y su Padre lo escuchó, pero sólo después de aquella angustia. Y así se convirtió en causa de salvación eterna para todos.

Ciertamente, en esta oración el discernimiento y la búsqueda de la voluntad del Padre no se obtiene poniendo en dos columnas razones a favor y razones en contra, sino en la total oscuridad de los misteriosos caminos salvíficos del Padre. Jesús confía y se entrega ciegamente a la voluntad de su Padre, aceptando la muerte al menos como consecuencia inevitable de la fidelidad a su misión. Y todo esto aceptó Jesús con ser el Hijo, como dice la Carta a los Hebreos. Dado el enfrentamiento cada vez más fuerte entre Jesús y los jefes judíos, pronto llegó Jesús a la certeza de que su muerte sería violenta. Pero eso no quita que mediante un discernimiento bien difícil llegara a comprender que la causa del Reino le iba a exigir momentos de tanta angustia. Pero Jesús salió fortalecido de esta angustiosa oración al Padre.

También hoy los caminos de construcción del Reino conllevan momentos de oración a toda prueba. Sólo una profunda experiencia de confianza en el Padre y una total disponibilidad en sus manos, después de haber pasado la angustia de las muertes, se manifestarán los misteriosos caminos de salvación que nos propone el Padre. La oración del huerto de Jesús no es sólo un ejemplo distante para ser imitado, sino sobre todo la comunicación actual de su Espíritu que nos fortalece en nuestra vida cristiana, sobre todo en los momentos más difíciles de discernimiento.

5. La agonía de la Cruz

Pero el momento culminante y más difícil de discernimiento es la agonía y muerte de Jesús en la Cruz. Aquí estamos ante el misterio más inescrutable entre Jesús y su Padre. Vamos a tomar en consideración los relatos de Mateo y Marcos. (Mt 27, 39-50 y Mc 15, 29-38) Los dos textos nos hablan, entre otras cosas, de las injurias que proferían a Jesús los que pasaban y sobre todo los sacerdotes y letrados, y en un segundo momento los evangelistas se refieren al grito de abandono con que Jesús se dirige a su Padre y muere.

Las injurias están relacionadas con la polémica sobre el Templo y con la pretensión de Jesús de salvar a los demás como Mesías y Rey. Ambas injurias nos remiten a las tentaciones del desierto. El signo de poder que le piden los ‘teólogos’ de su tiempo era que bajara de la cruz para que creyeran en El. Jesús les responde con un silencio total. Ya había polemizado con ellos en múltiples controversias. No se les daría más signo que el de Jonás.

Pero lo más llamativo es la actitud de Jesús frente a su Dios. “A media tarde gritó Jesús muy fuerte: Eloí, Eloí, lemá sabaktaní, (que significa: “Dios mío, Dios mío, ¿por que me has abandonado?...”). Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró...” (Mt 15,34-38).

Los exégetas están de acuerdo en que se trata de palabras auténticas de Jesús. Por eso mismo, algunos de ellos, sobre todo protestantes, han interpretado esta muerte de Jesús como la muerte de un desesperado, la muerte de un fracasado no sólo ante los hombres, sino ante el mismo Dios que lo abandona. Sin embargo, con otros muchos exégetas, sobre todo católicos, sin reducir para nada el fuerte realismo de abandono de la muerte de Jesús y sobre todo acogiendo la fe de la Iglesia, tenemos que sostener que Jesús, en esta muerte tan trágica, se dejó caer en los brazos del Padre, lleno de confianza de que la muerte no sería la última palabra del Padre. En realidad, Jesús reza el Ps 22, que termina con sentimientos de total confianza en Dios.

Se trata, sin duda, de un discernimiento muy singular, que toca lo más profundo del ser humano ante Dios. Discernir no es siempre y en sentido espiritual profundo poner en dos columnas las razones a favor y en contra. Es más bien vaciarse totalmente de uno mismo en total apertura de entrega a Dios y desde ahí descubrir el designio misterioso del Padre. Exegéticamente no hay un acuerdo sobre lo que Jesús pensó a cerca del valor salvífico o soteriológico de su muerte. De acuerdo a toda su vida precedente, pensamos que Jesús creyó que su muerte era la causa definitiva de la salvación de todos los hombres. Esta es la fe de la Iglesia de los primeros cristianos neotestamentarios. De la obscuridad de la muerte, brotó la LUZ que la Iglesia canta en la Vigilia pascual del Sábado Santo. La prueba suprema y el discernimiento más profundo de Jesús se dio, sin lugar a dudas, en esta muerte llena de obscuridad, pero que terminaría en la Resurrección.

NOTAS

1. RAHNER Karl, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 33.
2. *Ibid.*, 33.
3. *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf, 1972, 77ss.
4. SOBRINO Jon, *Jesucristo Liberador*, Ed. Trotta, Madrid 1991, 180-183.
5. SOBRINO J., *o.c.*, 185-187.
6. GONZALEZ FAUS J.I., "La «Filosofía de la vida» de Jesús de Nazareth", en *RLT* 13 (1988) 34-37.
7. SCHILLEBEECKX E., *Jesús...*, 244.
8. Cf. RAHNER K., *o.c.*, 33-34.
9. Cf. SOBRINO Jon, *o.c.*, 194-195.
10. Cf. RAHNER K., *o.c.*, 32.
11. Cf. DODD Ch., *El fundador del cristianismo*, Barcelona 1974, 141-189; MUSSNER F., "Gab es eine galiläische Krise?", en *Festschrift für Josef Schmidt*, Friburgo 1973, 238-252.
12. SOBRINO Jon, *o.c.*, 198.
13. Cf. AGUIRRE R., "Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos", en *Escritos de Biblia y Oriente*, Salamanca 1981, 259-282.
14. *o.c.*, 249-250.

TEOLOGIA Y SUPERACION DE LA POBREZA

Luis Ugalde, s.j.

Los Directivos del ITER escogieron para la lección inaugural el tema de la pobreza que cada día es visto con más claridad como el termómetro de la calidad de nuestra fe en Dios. Es decir, igual que en el Evangelio, hay que preguntarse si pasamos o no de largo junto al pobre para saber si vivimos como hijos de Dios.

Los católicos, y más los latinoamericanos, llevamos por lo menos 30 años hablando más explícitamente de los pobres y de la pobreza. Al mismo tiempo, y en contra de lo que era de esperar hace 30 años, la pobreza no cede, más bien vuelve con nueva fuerza, incluso en las sociedades más prósperas. Alguna vez me he atrevido a decir que la pobreza es como el Sida: cada día somos más conscientes de cómo ataca y destruye la vida, pero no sabemos cómo cortarla ni combatirla. No lo saben los Gobiernos ni las organizaciones mundiales. No lo saben las Universidades y Centros de Investigación. No lo saben los cientos y cientos de organismos no gubernamentales (ONG) que en el mundo dedican su acción a combatirla. Y no lo saben las iglesias y las religiones con su sabiduría espiritual. Cuanto más se habla contra la pobreza, ésta se muestra más vigorosa y más pobres viven en el umbral de la miseria. Incluso no estaría de más que los católicos nos preguntáramos si las estadísticas de pobreza de nuestro continente serían peores si nosotros desde la Asamblea Episcopal Latinoamericana de Medellín hace casi 30 años no hubiéramos denunciado la pobreza ni proclamado la opción por los pobres. Interrogante terrible, pero que no se puede eludir.

La pobreza no es un problema económico, no es un problema social, no es un problema político, no es un problema familiar, no es un problema religioso. Es todo eso, pero sobre todo es problema de Sabiduría Humana o de

Insensatez en la ordenación integral de medios a fines, para producir vida para todos. Por eso es problema teológico, de relación con la naturaleza para domesticarla a favor del hombre sin destruirla y sin crear ídolos materiales; y de relación con los semejantes para hacernos hermanos e hijos de Dios.

El problema de la pobreza es que no conocemos el camino eficaz y generalizable para superarla, o que en todo caso la humanidad se muestra incapaz de recorrer ese camino.

I. REALIDAD MUNDIAL Y NACIONAL DE LA POBREZA

No vamos a marearnos con cifras, ni con gráficas, ni escalas de medición de la pobreza, pero es indispensable una visión global de lo que ocurre en el conjunto de un mundo de opulencia que ha desarrollado increíbles medios de producir riqueza y abundancia.

La pobreza no es la carencia de un objeto, de algo estético que se tiene o no se tiene. Es fundamentalmente una relación entre lo que se considera imprescindible en una cultura y en un tiempo determinado como medios para una vida digna y lo que las personas, las familias, los sectores sociales y la entera sociedad efectivamente logran por medio de su trabajo, producción y organización. Es también una relación comparativa entre los contemporáneos de las sociedades y del mundo (convertido en sociedad de vecinos que interactúan): se es pobre o rico en relación a otros que tienen mucho más o mucho menos de lo que se considera necesario. La realidad de 1996 nos muestra algunos rasgos dramáticos que podemos presentar en pocas pinceladas sobre los tres componentes principales del cuadro de pobreza:

1. Carencia de empleo de calidad

Un primer elemento necesario para dejar de ser pobre es tener un empleo estable y bien remunerado y esto es lo que más escasea en el mundo.

En las sociedades y naciones consideradas más lejos de la pobreza, como Europa y Estados Unidos, el desempleo estable y resistente es una dura realidad para muchos y un terrible fantasma que muchos otros lo viven como amenaza. A pesar de una reducción drástica de la natalidad y, en consecuencia, de los jóvenes que buscan trabajo, el desempleo duradero es una realidad que

trasciende toda coyuntura particular y pasajera. La Comunidad Europea presenta 20 millones de desempleados en un cuadro donde sobresalen la cifra de 4 millones en la vigorosa economía alemana y 22% de desempleo en la española. Estados Unidos oficialmente presenta un 5,6% de desempleo pero según Jeremy Rifkin, asesor del presidente Clinton en políticas públicas, el verdadero índice es de 14%, pues al índice oficial, formado por el número de los que buscan empleo, hay que añadir 5 ó 6 millones de “desaparecidos” que no son trabajadores ni aparecen buscando empleo.

La otra característica de estos países es que un buen porcentaje del empleo nuevo que se ofrece es de baja calidad, es decir menos estable, con menor pago, sin seguridad social ni protección.

Si esto ocurre en los países industrializados del Norte, en los más pobres del Sur el empleo de calidad es muy escaso, las cifras de desempleo muy altas y el sector informal es el pobre refugio para cerca de la mitad de la población.

En Venezuela el porcentaje de desempleo se disputa entre 14 y 20% de acuerdo a cifras oficiales o estimados de otros organismos. El sector informal ocupa al 50% y, si se contara estrictamente el empleo de buena productividad (por ejemplo, es de poca productividad el empleo en salud y educación oficial) y de buena calidad (con cierta estabilidad e ingresos razonables), nos encontraremos con que de los 9 millones de trabajadores potenciales sólo 3 tienen trabajo que libera de la pobreza.

El tema del desempleo en el actual modelo económico mundial se está presentando como algo estructural e insoluble.

2. Carencia de servicios públicos de calidad

En décadas anteriores un factor de grandes mejoras para la población trabajadora y sobre todo para la más pobre, fue el impresionante desarrollo del Estado de bienestar que logró generalizar servicios básicos gratuitos o semigratuitos para toda la población, independientemente de sus ingresos: servicios de salud, educación, seguridad, atención a la vejez, agua, luz, comunicaciones, recreación, vivienda... Las sociedades más avanzadas llegaron a eliminar prácticamente la incertidumbre en estas áreas.

Hoy, incluso en las sociedades más ricas, se están efectuando serios recortes, por ejemplo en las coberturas del Sistema de Seguridad Social

(Francia, Alemania, Suecia, Italia...) y se aprecia un descenso de nivel en la gente trabajadora en relación a lo que tenía en estas áreas hace unas décadas; esto es verdad incluso en Estados Unidos.

En países menos industrializados no se da esa cobertura de calidad en los servicios públicos y en el Seguro Social. En otros muchos como Venezuela hay un dramático deterioro en los sistemas de servicio y de protección que fueron relativamente buenos hasta hace unos años.

3. Incremento de la pobreza

La combinación de los dos factores mencionados produce un hecho global que es el incremento de la pobreza a nivel mundial y también en las sociedades particulares. Veamos algunos indicadores que presenta el mundo en 1996, que fue declarado Año Internacional de la Erradicación de la Pobreza. Los datos que presentamos están tomados del Informe sobre Desarrollo Humano publicado por las Naciones Unidas a mitad de este año.

- En los últimos 15 años el mundo se ha vuelto más polarizado entre más pobres y más ricos.

- En ese tiempo el crecimiento económico ha venido cayendo sistemáticamente en más de 100 países que suman unos 2.000 millones de habitantes. De ellos, 70 países bajaron los ingresos a niveles inferiores a 1980; y 43 a niveles inferiores a 1970 de los que algunos, como Venezuela, están por debajo de 1960.

- En los últimos 30 años la participación en el ingreso global del 20% más pobre del mundo se redujo del 2,3% al 1,4% y la de los más ricos subió del 70 al 85%. La razón de participación entre ambos bloques era de 30 a 1 y ahora es de 61 a 1.

- De 1965 a 1980, 200 millones de habitantes vieron decrecer sus ingresos y de 1980 a 1993 más de 1.000 millones disminuyeron sus ingresos.

- En el mundo hay 358 multimillonarios que poseen más ingreso anual que todo lo que suman las naciones más pobres que tienen el 45% de la población, es decir unos 2.000 millones de habitantes.

- La distancia del ingreso medio por capita entre países industrializados y en desarrollo era en 1960 de 5.700 dólares y para 1993 subió esa distancia a 15.400 dólares, o sea que se triplicó.

El informe de las Naciones Unidas que estoy citando alerta sobre el crecimiento del número de los sin voz , pues a veces crece la economía pero no la democracia ni el poder efectivo de las gentes de menores ingresos. La represión política y el autoritarismo son realidades que disminuyen a la gente de menores ingresos y los pobres son tratados como objetos. Se está dando también un crecimiento desarraigado, pues de unas 10.000 culturas distintas que hay en el mundo muchas están en proceso de negación o de marginación creciente. La represión de las identidades culturales es una realidad que va presionando hasta que provoca estallidos y guerras como el que hemos visto en la ex-Yugoeslavia o en nacionalidades comprendidas en la antigua Unión Soviética. Afortunadamente hay también ejemplos de sociedades que muestran la posibilidad de crecer en diversidad cultural y armonía como Suiza y otras.

El Informe destaca también el crecimiento sin futuro por diversas razones: o porque el crecimiento económico de la generación actual agota los recursos que necesitan las futuras, cosa que ocurre en primer lugar con el consumo de recursos por parte de los países ricos; también los propios marginados, en su lucha por la sobrevivencia precaria, depredan la naturaleza. Tampoco tiene futuro un desarrollo económico que perpetúa e incluso ahonda las actuales desigualdades extremas hasta hacer que no sea sostenible o que no merezca ser sostenido.

En todo este cuadro de pobreza y de desigualdades chocantes, América Latina es el continente de mayores contrastes y desequilibrios, aunque en otros continentes haya países más pobres. En la década de los sesenta y de los setenta hubo un crecimiento económico, pero sin expansión de empleo cualificado, ni crecimiento de la productividad, ni desarrollo humano equivalente. Si se toma como línea de pobreza para la región USA \$ 2 per capita y día, hoy tenemos 35% por debajo de esa línea, y tomando como línea de pobreza extrema la de USA \$ 1 por capita y día, el 18,8% de la población está en pobreza extrema. En cifras absolutas el número de pobres latinoamericanos ha pasado de 92 millones en 1950 a 165 millones en 1990 y va creciendo. Incluso en países de crecimiento económico exitoso como Chile, donde en 1994 (luego de 10 años de éxito) había 4 millones de pobres, de ellos 1.100.000 en la indigencia, de un total de 13 millones.

Esta pobreza latinoamericana no es la pobreza rural e indígena tradicional, sino que ahora es la pobreza urbana la que está creciendo, es la

neopobreza, que relega grandes contingentes de población al exilio interno en sociedad que van constituyendo núcleos de prosperidad excluyente.

Todo esto ocurre en un nuevo contexto de globalización que tiene implicaciones muy importantes para cualquier reflexión sobre caminos de solución. La globalización es un panorama abierto para la expansión de los ganadores y una dura e inevitable realidad para los más pobres y de economía más débil. Desde su debilidad tienen que competir en un campeonato internacional con equipos muy superiores y curtidos por un siglo de desarrollo y con capital y tecnología acumulados. Esta realidad de puertas abiertas pone a competir a nuestros productos y a nuestros factores de producción con los de las sociedades económicamente más fuertes. El hecho concreto es que los países más pobres con el 20% de la población mundial han visto que su participación en el comercio mundial ha bajado del 4% en 1960 a menos del 1% en 1990.

Si se elimina toda consideración de solidaridad entre países y toda obligación internacional fuera de las leyes del mercado, es muy difícil pensar que los países africanos o muchos latinoamericanos puedan salir de la pobreza. Tampoco estamos ya en las décadas anteriores en que las materias primas de esos países eran de gran interés y pesaban en el comercio mundial. Hoy vivimos cierta desmaterialización de la producción y esas materias primas pesan mucho menos en la economía.

Pareciera que los países subdesarrollados para poder sobrevivir en la competencia abierta, no tienen más remedio que fortalecer intensamente la formación de su capital humano, desarrollar políticas explícitas de empleo y tratar de atraer en forma de inversión productiva parte de los miles de millones de dólares que cada día se mueven en el mundo buscando la maximización de la ganancia.

Capital financiero. De 1965 a 1990 el comercio mundial se ha triplicado, pero el comercio global en servicios se ha multiplicado por 14 y el de flujo financiero se ha multiplicado por 100. Cada 24 horas más de un billón de dólares (un millón de millones) recorre el mundo buscando la máxima ganancia. ¿Cómo atraer hacia nuestro factor humano productivo parte de ese financiamiento y de la capacidad empresarial y tecnológica que hay en el mundo? ¿Cómo hacer que esos capitales se conviertan en inversión real y no

en capitales especulativos que a cualquier zozobra levantan vuelo dejándonos en la ruina?

Hay más; tampoco podemos ya contar sin más con los recursos financieros o con el ahorro que se genera en el propio país, pues la globalización y apertura hace que esos ahorros salgan con toda facilidad para invertirse en otros lugares si los consideran más propicios.

II. POLITICAS CONTRA LA POBREZA

Es absolutamente necesario en nuestros países poner énfasis en la gente y su potencial productivo con políticas específicas de pleno empleo, pues éste no vendrá por la inercia en el desarrollo del mercado. Es indispensable apostar fuerte al desarrollo generalizado de las capacidades humanas con educación, salud, preparación para oficios, organización... Se debe reforzar la pequeña empresa y el sector informal en la producción de bienes y servicios cotidianos que necesita la población del país, porque ahí es donde hay más posibilidades de empleo. Tiene que haber para estos una política de créditos, tecnología, asesoramiento organizativo, etc. Hace falta más investigación y desarrollo de tecnologías de uso intensivo del trabajo. En todo esto los Estados deben jugar un papel importante, así como los organismos internacionales, pues el sólo criterio de maximización de la ganancia por parte del capital no buscará estas políticas.

En este camino de buscar y producir soluciones efectivas que vayan más allá de la denuncia y de la lamentación hay tres frentes donde debemos producir calidad: Empleo productivo de calidad, funcionamiento de calidad del Estado y de lo público y familia de calidad. A mi modo de ver la lucha contra la pobreza pasa por la combinación de esos tres factores. De ahí que para la teología y las comunidades cristianas la pregunta de su aporte contra la pobreza pasa por interrogarse qué pueden hacer en estos tres capítulos. Además, claro está, de compadecerse del pobre y acompañarlo en su pobreza.

En el caso concreto de Venezuela parece bastante evidente cómo estos tres factores negativos forman parte de la pobreza. Con alrededor de 15% de desempleo y 50% de empleo informal los ingresos se han deteriorado tanto que en 1995 el 70,82% de la población tenía ingresos de pobreza y el 38,71% de pobreza extrema, cifras que para 1988 eran de 47% y de 18% respectivamente.

Es evidente el grave y creciente deterioro de los servicios públicos de calidad, sobre todo en salud, educación, justicia y seguridad...

Completamos el cuadro si a esto añadimos la baja calidad familiar que afecta a gran parte de la población en cuanto a las relaciones de pareja y de padres a hijos, y al irresponsable uso de los escasos ingresos familiares que eso conlleva (hijos sin padres conocidos, ni ayuda económica por parte de ellos, hombres con hijos en varias mujeres y con irresponsabilidad económica con ellos) y la baja calidad de la natalidad con el 20% de nacimientos de madres menores de edad y otros muchos sin que haya relación estable y responsable de pareja con las evidentes implicaciones afectivas, educativas y económicas.

1. Empleo productivo de calidad

El camino de la superación de la pobreza pasa por incrementar en los países pobres y entre los pobres el empleo productivo de calidad; es decir empleo en buenas condiciones, duradero y bien remunerado. Las personas y familias que logren este tipo de empleo tienen ya el primer elemento para salir de la pobreza.

Por tanto la comunidad cristiana y la teología que toma en serio el combate contra la pobreza deben asumir con lógica consecuente el crecimiento del empleo productivo y los medios indispensables para que se dé, como son la inversión productiva en bienes y servicios que atraigan la demanda, es decir que sean competitivos en el mercado interno e internacional. Todo ello tiene mucho que ver con la teología de la creatividad como afirmación humana y como cocreadores con Dios. No parece que sin un refuerzo radical de la condición de buenos productores se pueda lograr un pleno empleo sostenido y por tanto la superación de la pobreza.

El crecimiento económico sostenido es una condición indispensable para salir de la pobreza y ello no se dará sin inversión, productividad y competitividad. Pero el crecimiento no es condición suficiente como lo va demostrando la experiencia, puesto que puede convivir con altos índices de desempleo y subempleo.

Según un estudio del Banco Mundial sobre 192 países, el 16% del crecimiento económico se explica por capital físico (máquinas,

infraestructura..) el 20% por capital natural (financiamiento...) y el 64% por capital humano social.

Nuestros países con tanta abundancia de gente joven tienen el indiscutible reto del desarrollo masivo de capital humano social.

Los estudios revelan que en toda América Latina hay un fuerte déficit de capital humano. La expansión educativa ha sido lenta, pero sobre todo ha sido desigual en contra de los pobres y en muchos casos de mala calidad. Desde 1970 la educación universitaria ha crecido más que en el sudeste asiático, pero la básica menos. El grupo de población que más ha crecido es el que no tienen 6 años de educación, de manera que en los últimos 30 años se ha duplicado el analfabetismo funcional de las grandes mayorías latinoamericanas.

Es necesario que vayamos dejando de lado la vacía retórica, aunque tal vez llena de emoción, sobre la pobreza latinoamericana y venezolana y nos planteemos en serio el modo de conseguir una sana combinación de inversión, capital humano y competitividad. Hay que hacer todo lo posible para que la formación del pobre sea tal que pueda entrar de manera exitosa en esta combinación. Es inútil la insistencia en moralismos estériles, que exhortan al capital a que se invierta por razones humanitarias; no lo harán, pues sería contra natura. Hay que insistir en factores que dependen de nosotros como países y de las políticas públicas de nuestros países y también de los organismos internacionales y de los gobiernos de los países que dominan la economía mundial.

2. Funcionamiento del Estado de calidad

El Estado es un instrumento singular que tienen las sociedades nacionales para promover el bien común de todos sus integrantes. La sociedad idealmente crea y mantiene al Estado con una lógica muy distinta de la del mercado. En el punto anterior hemos dicho que debemos mejorar nuestro lugar en el mercado mundial de los factores de producción. Ahora afirmamos la necesidad de que la sociedad mejore su instrumento el Estado en todo lo que a éste le atañe. El Estado actúa con una lógica y legitimación distinta a la del mercado y empieza por establecer las prioridades del bien común, es decir las prioridades de calidad de vida de la gente y continúa con los medios eficaces para lograr esos fines. El buen funcionamiento del mercado es uno de esos

medios aunque en el mercado no se actúa buscando el bien común, sino principalmente el interés propio del factor que actúa. A veces cuesta entender a los cristianos cómo es la lógica del mercado en la que los factores buscando su propio interés dan como resultado de conjunto su aporte específico al bien común; cosa que es muy importante entender.

Una de las prioridades del Estado será sin duda hacer todo lo posible para que la mayor parte de la población tenga empleo de calidad y para que haya ahorro e inversión en la economía real (no solamente movimiento y ganancias en el mundo financiero) y capital humano cualificado y para que el mercado obligue a quien quiere ganar a producir calidad en los bienes y servicios. La mayor pobreza del pobre es la de no poder ser productor por carecer de empleo o por carecer de compradores interesados en el producto que su trabajo puede ofrecer.

Necesitamos que la población crezca en conciencia, capacidad y organización para producir un Estado de calidad con servicios públicos de primera. Ese Estado de calidad a su vez debe desarrollar políticas para que la población se beneficie de sus servicios y los trabajadores crezcan como productores de calidad de la vida pública y de los bienes y servicios más necesitados por esa sociedad. El Estado debe garantizar oportunidades de educación y salud a toda la población, sin que esa oportunidad venga discriminada en razón directa por la cantidad de dinero que pueda pagar el usuario. En todo caso si la falta de recursos del Estado obligara a la parcialización, por el principio de subsidiariedad debería ser a favor de quienes por sí mismos no tienen posibilidades de acceder a esos servicios educativos o de salud.

No basta con que el Estado garantice a la población esos servicios sin que ésta tenga que pagarlos directamente, sino hay que hacerlo de modo que incremente la calidad ciudadana y la calidad productiva de esa población. Esto es válido para la educación, los servicios de salud, el cuidado de las áreas públicas, etc. Creemos que en Venezuela ese modo ha fallado y con frecuencia ha hecho que la acción del Estado haya contribuido a deteriorar la calidad productora y ciudadana de los venezolanos.

Conviene que el pobre de hoy vaya dejando de serlo porque se convierte en coproductor de un Estado eficiente y en beneficiario de los servicios públicos de calidad financiados, en todo o en parte, por ese Estado y

producidos con diversos modos de gestión oficial, privada, comunitaria, etc. Esta tarea productiva de un Estado que funcione con verdadera calidad tiene una enorme importancia estratégica hoy en Venezuela. El presupuesto estatal -liberado de todas las fugas y desviaciones multimillonarias actuales y manejado de manera flexible con estrictos criterios de productividad y calidad participativa de la gente- puede ser una clave verdaderamente revolucionaria en los próximos años.

En Venezuela hay muy poco sentido de solidaridad ejercido a través de lo público, que es la más generalizada y multiplicadora que tienen las sociedades modernas. Estas establecen que entre un 30 a 50 por ciento de los ingresos de cada uno vayan a financiar gigantescos sistemas de educación, salud, seguros, vialidad, seguridad, etc., para toda la población. Cuando todo esto funciona bien hay un combate contra la pobreza que es infinitamente superior y más amplio que todo lo que podemos hacer con pequeñas ayudas en un sociedad de estado colapsado y escasa solidaridad y sentido de lo público.

3. Ordenamiento familiar

En Venezuela, aunque hubiera pleno empleo y un mejor funcionamiento de los servicios públicos, muchos pobres seguirían siendo pobres y produciendo pobres a causa de la pésima calidad de su vida familiar. Además esa mala calidad de su vida familiar, bastante generalizada, contribuiría muy negativamente en la producción de buena calidad de empleo y buena calidad de Estado.

Cuando nos referimos a la vida familiar de calidad estamos incluyendo por lo menos cuatro aspectos: a) buena relación de pareja, capaz de dar sentido en el amor y de ordenar la sexualidad y afectividad; b) paternidad responsable, es decir que el nacimiento, acogida y educación del hijo se entiende como una responsabilidad de padre y madre para nutrirlo afectiva, material, moral y espiritualmente; c) economía familiar, que ordena los ingresos y jerarquiza los gastos dentro de la responsabilidad y racionalidad para atender las necesidades de toda la familia con recursos escasos; d) educación familiar, tanto la que se realiza dentro de la casa, como la que coproduce la familia haciéndose corresponsable con los educadores de la escuela.

El cuadro opuesto a esta familia de calidad es el que predomina en tantos ambientes: una sexualidad y afectividad desordenadas, con hombres que tienen dos y tres mujeres, con relación sexual inestable y pasajera, con paternidad irresponsable que produce hijos sin padre y cuyas necesidades afectivas, económicas y educativas no se pueden atender.

La otra cara de esta misma medalla es la presencia de mujeres solas con numerosos hijos de padres distintos y con pésimas condiciones afectivas, económicas y educativas para atenderlos debidamente.

Al mismo tiempo, la existencia de numerosos hijos sin ambiente familiar, sin apoyos económicos, afectivos, ni educativos, da como resultado la realidad de una infancia con graves carencias y de una adolescencia empujada a ser presa fácil de la delincuencia, la paternidad irresponsable, la maternidad precoz e irresponsable y la inconsistencia educativa y económica.

Esto no puede verse como un dato inamovible, como una fatalidad heredada con la que irremediablemente hay que contar. La sociedad, las iglesias, las asociaciones, deben presentar otro horizonte de vida a los jóvenes y brindarles las posibilidades reales de gustarlos y de tener éxito en su camino.

III. EDUCACION PARA PRODUCIR CALIDAD DE VIDA

Los tres puntos anteriores -producción de calidad, estado de calidad y familia de calidad- nos llevan a plantearnos la educación de calidad, entendida como formación y capacitación generalizada y masiva para lograr una población joven que sea sujeto de esta nueva realidad nacional. Esa es la educación para superar la pobreza que no se reduce a la educación escolar formal, sino que exige también un gran cambio en la informal.

El factor principal de todo este proceso educativo ha de ser que el joven llegue a entenderse a sí mismo y a gustarse como productor de vida de calidad para sí y para sus semejantes con un alto sentido de creatividad y de solidaridad.

- Sentido de calidad y perfección en todo lo que produce y capacitación para producir bienes y servicios a estándares internacionales que puedan competir en calidad (deseo y praxis positiva).

- Sentido de calidad y perfección en lo estatal y lo público, rechazando todo lo mediocre, corrupto e ineficiente en educación, salud, justicia,

seguridad, medio ambiente, relaciones sociales y manejo global del poder y del bien público. Este sentido de calidad de lo público no consiste sólo, ni principalmente, en rechazar lo mediocre, sino en entenderse como co-productor de lo público de calidad. El sentido de solidaridad ha de crecer encontrando en lo público un campo privilegiado desde la escuela misma haciendo de ésta una pequeña república donde se practica en la responsabilidad para producir entre todos un ambiente, un mantenimiento, un comportamiento público, que los lleve a sentirse orgullosos de su escuela, esa pequeña república que funciona muy bien y en forma gratificante porque ellos la producen día a día. Así mismo las asociaciones vecinales de participación voluntaria deben ir creciendo como sujetos productores de vida y servicios públicos de calidad. En este sentido buena parte del presupuesto público ha de pasar por estas asociaciones siempre que ellas produzcan verdadera calidad en los servicios y bienes públicos más necesarios. No es lo mismo la esporádica compasión y las solidaridades individuales y casuísticas que la solidaridad potenciada por el sentido y la práctica de lo público generalizado.

- Sentido de calidad y perfección de la vida familiar, de manera que el joven se vaya formando y madurando afectivamente para producir familia de calidad y paternidad responsable.

IV. TEOLOGIA Y SUPERACION DE LA POBREZA

1.- Qué puede aportar la teología

Nosotros creemos en el Dios de la vida y hemos sido llamados para discernir y secundar su acción en la historia para que todos tengan vida abundante en sentido integral. Somos servidores del amor de Dios y profetas de la vida fundamentada en el amor. Por tanto la inspiración teológica fundamental nos lleva a rechazar la pobreza y miseria en cuanto son negación de la vida y a ver las sociedades y su vida económica, política, social y cultural desde los más pobres, desde aquellos a quienes se les niega la vida. Como seguidores de Cristo somos amigos de los pobres a los que se les anuncia la Buena Nueva.

Otra cosa distinta son las mediaciones de los saberes, haberes y poderes humanos que ciertamente son absolutamente necesarios para producir esa vida

de manera adecuada a la dignidad humana. La teología debe tener mucho cuidado de reconocer a las diversas ciencias su propio lugar y a las mediaciones humanas no teológicas la autonomía para que hagan su propio aporte. La teología ha de inspirar y orientar la conducta humana y el uso de esas ciencias, tecnologías y mediaciones para que produzcan vida y liberación. En esta tarea hay un doble aspecto: a) que no se constituyan en fines y b) que efectivamente sean medios para la vida.

La teología de la liberación privilegió el texto de Exodo 3, 7-8, que nos muestra un Dios que sufre con la esclavitud negadora de la vida digna de los israelitas en Egipto e invita a Moisés a luchar y dirigir el camino de su liberación. Esto, leído desde América Latina, tiene sus consecuencias específicas y más si se hace -como se hizo- con la mediación de la teoría de la dependencia tomada del área socioeconómica. Desde luego siempre será necesaria la liberación de los faraones, pero la antiliberación no está sólo en el Faraón, entendido como factor causal determinante externo a nosotros, de manera que si él no existiera nosotros seríamos buenos y liberados. La antiliberación -una vez dejada atrás la esclavitud de Egipto- aparece en el desierto cuando el pueblo recorre el camino hacia la tierra prometida. El pueblo no entiende ni acepta fácilmente las privaciones y dificultades de ese camino y se rebela contra Moisés y añora las ventajas de la vida de Egipto, aún en situación de esclavitud. Más aún, la antiliberación está presente en la tierra prometida. No basta llegar a ella. La tierra no da sola y espontáneamente leche y miel, sino que por medio del trabajo, los saberes y la técnica hay que producirlos y distribuirlos. Hoy aparecen con fuerza tres aspectos que tienen que ver con la liberación de la pobreza:

a) Hay que trabajar la tierra de manera creativa para producir los bienes necesarios para la vida de los productores y sus familias.

b) Hay que organizar la sociedad de manera que la convivencia humana sea justa y solidaria.

c) Hay que centrar el poder-autoridad, existente en toda sociedad organizada, para el servicio del bien común.

En la organización de la vida de manera más definitiva en tierra propia, aparecen dimensiones que no existían en la esclavitud de Egipto, ni aparecen en la indigencia peregrina del desierto. Ahora van creciendo los saberes, los

haberes y los poderes de la nación y ellos tienden a constituirse en instrumentos de dominación de unos sobre otros, haciendo que esa dominación convierta los instrumentos en fines. Cuanto más crezcan, mayor será la dificultad para que sean factores y medios de servicio y de amor. Justamente ahí se presentan los profetas, como presencia y voz de Dios, que afirma a éste como único Absoluto y a los hombres y mujeres como absolutos no instrumentalizables en la tierra. Contra toda tentación de utilización de los demás en provecho propio y particularmente de aquellos que son más débiles (el huérfano, el pobre, la viuda, el extranjero) está actuando el Espíritu de Dios. La sabiduría de Dios es la que convierte el corazón y la inteligencia humana para que los saberes, haberes y poderes sean instrumentos de producción de vida abundante para todo el pueblo. Y que todo el pueblo sea sujeto productor de esta vida personal y colectiva.

Sin embargo, la principal dificultad, el principal ateísmo (religioso o no) está en absolutizar los saberes, haberes y poderes. Más aún, el hombre irremediablemente tiende a absolutizarse con ellos e instrumentalizar a los demás. Sólo el Amor gratuito de Dios revela existencialmente el amor a los demás y la sabiduría para que efectivamente los saberes, haberes y poderes producidos por el hombre sean instrumentos de servicio y de vida para los demás. La Iglesia siempre ha de ser testigo vigilante y activo de este amor.

Es un problema teológico de primera magnitud la tendencia de nuestra cultura y de la creatividad humana real y potencial a terminar adorando los productos más exitosos de sus propias manos. La cultura economicista y hedonista de individualismo posesivo que en los últimos dos siglos ha logrado éxitos productivos asombrosos, es la cultura que produce pobreza en su éxito, pues convierte los medios en fines. Es incapaz de confesar de verdad que lo fundamental para salvarse es el amor a Dios y al prójimo en unión inseparable.

2. Qué puede hacer la comunidad cristiana

Más importante que lo que pueda hacer la teología es lo que hace la comunidad cristiana. El aporte de la teología es significativo en tanto en cuanto ilumina y orienta la vida de la comunidad cristiana. La comunidad cristiana venezolana puede y debe contribuir en varios campos a la superación de la pobreza.

1) Aporte al incremento de la calidad de producción, de la calidad de Estado y de la calidad de familia entre los pobres. Esto implica una alta valoración de las mediaciones de las ciencias, de las técnicas, de la organización, así como el fomento de valores y actitudes vinculadas y exigidas por ellos.

2) Incremento de la calidad de producción, de la calidad del Estado y de la calidad de la familia en los países pobres. Esto exige además de lo dicho anteriormente, un crecimiento y cultivo sistemático de las capacidades especializadas (saberes, haberes y poderes) de una sociedad con vigorosos movimientos de profesionales con espíritu y determinación de orientar sus saberes haberes y poderes y los de toda la sociedad al servicio del bien común, que en este caso es el que logra la calidad de vida para todos y por ende la superación de la pobreza.

3) Lectura critico-profética del modelo cultural global cerrado a la trascendencia del Amor que da sentido central al servicio de los hermanos. Si no está presente Dios-Amor, necesariamente tiene que haber idolatría (religiosa o no) y si hay idolatría necesariamente hay sacrificios humanos, es decir, instrumentalización del hombre. Aunque esta cultura no quiera discutir sobre sus fines, de hecho, la acumulación de la ganancia por parte del capital termina siendo su fin rector y más poderoso nacional y mundialmente.

4) Lectura crítica de esta sociedad desde la afirmación absoluta del ser humano como tal, es decir del ser humano en su máxima fragilidad, impotencia y pobreza: él es no instrumentalizable por lo que es, no por lo que produce o tiene, sabe o puede. La comunidad cristiana debe cultivar con esmero toda radicalidad positiva en esta afirmación absoluta del prójimo desvalido, que es la roca que garantiza la absolutización de la vida y dignidad de toda persona en cualquier circunstancia.

3. Cómo proceder

La lucha contra la pobreza es responsabilidad de la entera comunidad cristiana en colaboración con toda la sociedad. No es tarea ni posibilidad de sólo los obispos, los sacerdotes o religiosos, ni de sólo la comunidad católica.

Por otra parte tenemos el dato objetivo de que la mayoría de los pobres de América Latina y de Venezuela son católicos. Por tanto en el papel de la

comunidad cristiana no estamos hablando de terceros, sino de una comunidad que en gran parte es pobre y que debe luchar ella misma por salir de la pobreza, aunque sola no podrá hacerlo. Lo que queremos decir es que muchos son sujeto del problema porque lo padecen y no sólo objeto de la preocupación de otros.

En la tarea y responsabilidad común de los cristianos hay diferenciación según los saberes, haberes y poderes que se tengan y según las diversas vocaciones cristianas.

Hay tareas que requieren de manera particular la experticia y la vocación laica desde sus diversas especializaciones profesionales relacionadas con las tres líneas de acción que hemos señalado en la primera parte: a) elevar la calidad productiva; b) elevar la calidad del Estado y de lo público; y c) elevar la calidad de la familia.

Hay tareas más específicas de la vocación religiosa, por cuanto su voto de pobreza lo lleva a una particular cercanía y amistad con el pobre, lo que la privilegia para algunas tareas.

- El acompañamiento al pobre en su pobreza y en el crecimiento de las comunidades cristianas populares en su camino para salir de ella.

- La tarea profética de iluminar desde ahí los aspectos inhumanos de la sociedad y su lógica y la invitación a una sociedad solidaria centrada en el Amor trascendente.

- Con frecuencia la vida religiosa tiene una particular posibilidad para hacer de puente (nacional e internacionalmente, entre los pobres y los cristianos más dotados de saberes, haberes y poderes, de manera que se dé un encuentro de identidad espiritual que sea de afectiva y efectiva solidaridad.

Aunque todo esto debe hacerse desde la racionalidad productiva y organizativa, es fundamental disponer del aceite de la espiritualidad que impregna diversos ámbitos de la sociedad y de la cultura, hasta darle sentido a la preferencia de los pobres y su vida, que visto desde el individualismo posesivo y hedonista reinante parece locura e insensatez.

- En el actual momento de derrotismo, escepticismo y falta de credibilidad, las palabras valen muy poco. Por eso la Iglesia y en ella los religiosos debemos ejercer también la función profética de anticipación y de anuncio haciendo realizaciones de calidad en el camino de la superación de la pobreza. Así una escuela, un centro de salud, un grupo juvenil, una asociación

bien llevadas, sirven de inspiración y de esperanza para los propios pobres y demuestran lo que se puede hacer y lo que se haría si la mayoría de la sociedad y las autoridades tomaran en serio el problema. Además de demostrar que sí son posibles esas realizaciones, enseñan modelos repetibles y dan una autoridad y credibilidad especial a la palabra liberadora más global dicha desde ahí, desde lo que se hace con calidad y éxito. Así la palabra iluminadora para el conjunto de la sociedad cabalga sobre la obra bien llevada. Esto ya está ocurriendo afortunadamente en muchas de las obras de las comunidades cristianas que contribuyen a la superación de la pobreza.

- El cristiano debe ser consciente de que la pobreza mundial tiene mucho que ver con los modelos económicos, con las preferencias de inversión de los recursos mundiales disponibles, con las políticas de los gobiernos y de las agencias y organismos internacionales. Por eso la voz y la animación cristianas deben llegar también al nivel de esos organismos e instancias sin hacerse la ilusión de que puedan bastar los pequeños casos particulares o el solo esfuerzo de los propios pobres.

Finalmente la Iglesia que es sembradora de fe y de caridad, debe cultivar en las diversas instancias de nuestra sociedad.

- La cultura del diálogo sobre todos estos puntos que tienen que ver con el combate de la pobreza y la defensa de la calidad de vida para quienes hoy carecen de ella.

- La cultura de la solidaridad que permite entender y vivir el bien común de toda la sociedad, no como palabra vacía de discursos patrióticos o electorales, sino como amor y principio rector del quehacer colectivo.

- La cultura de la calidad y de la perfección que lleva a hacer bien cada cosa personal y socialmente, pues sin esto ni nuestros productos, ni nuestro Estado, ni nuestras familias serán de calidad.

- La cultura de la negociación entre distintos buscando que los intereses y puntos de vista de cada parcialidad se concilien en el bien de todos.

SAGRADA ESCRITURA

MARCONCINI Benito, *El libro de Isaías (1-39). Guía espiritual del Antiguo Testamento*, Herder - Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1995, pp. 180.

Benito Marconcini, nacido en 1938, es profesor de exégesis del Antiguo Testamento en el Estudio teológico de Florencia. Colabora en varias revistas especializadas en Sagrada Escritura.

Siguiendo el libro de Isaías de un modo ordenado, pueden establecerse cinco temas: 1) las señales de una relación auténtica y comprometida con Dios, que se encuentran de un modo particular en los aspectos dedicados a la justicia social y al culto (capítulos 1 al 5); 2) la experiencia originaria de la vocación (capítulo 6); 3) el anuncio del Dios-con-nosotros (cap. 7-11); 4) el mensaje político que procede de una visión de fe (cap. 13-23; 28-33); 5) finalmente, la mirada hacia el futuro y a todo el mundo mediante ciertas notas introductorias a tres bloques ajenos a Isaías (los dos apocalipsis y el apéndice histórico: cap. 24-27; 34-35; 36-39).

La presencia de Dios, una realidad de la que se tenía noticias, se convierte ahora en encuentro, diálogo, amor, irrupción repentina: “Ya no se trata de alguien del que se habla, sino de alguien que habla y a quien se habla” (B. Renaud). En Isaías el horizonte espacio-temporal se extiende hasta el infinito. Se pasa desde el momento actual hasta el final de los tiempos, desde Jerusalén y Judá a todas las naciones. “Hay que superar el particularismo y el nacionalismo. Un lugar y un pueblo no son otra cosa que custodios del don de Dios, y lo traicionan si no lo comunican: no se es grande si se crece en contraposición a los demás y a expensas de ellos, sino si uno ayuda a crecer a los otros, como ponen de manifiesto las leyes del desarrollo de las personas

individuales. El pueblo elegido se halla en camino, como todos, hacia la plenitud” (pp. 31-32). Nos recuerda la frase de Jesús: “Créeme, mujer, llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adorarán al Padre, sino en espíritu y en verdad” (Jn 4,21).

Marconcini reflexiona varias veces sobre la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, comentando el capítulo 38 escribe: “Las palabras de Isaías hacen referencia directa al rey Ezequías, que se convierte en “tipo” de Cristo. Surge, por consiguiente, aquel “mesianismo tipológico” consistente en la relación formulada por la propia Biblia entre dos realidades del Antiguo y del Nuevo Testamento, como por ejemplo entre maná y eucaristía, cordero pascual y Cristo crucificado. No es tanto que el texto de Isaías ilumine la figura de Jesús, sino que esta última es la que arroja la luz definitiva sobre la promesa de Isaías” (pp.106).

Esta serie de libros de las editoriales Herder y Ciudad Nueva no comentan todos los versículos, ni están recargadas de largas notas al pie de página, sino que van comentando algunos fragmentos de especial importancia, enmarcándolos en la visión de conjunto, y sacándoles todo el jugo posible con vistas al aprovechamiento espiritual del lector.

Jean Pierre Wyssenbach

CLARE J. - WANSBROUGH H., *La Biblia: Historia viva*, Herder, Barcelona 1994, pp. 250.

Editorial Herder nos ofrece una traducción española de una obra aparecida en inglés el año anterior. El texto de la Biblia está a cargo de John D. Clare y el comentario bíblico es de Henry Wansbrough.

Los editores de este libro han escogido más de 50 textos del Antiguo Testamento y otros tantos del Nuevo Testamento. Cada texto va acompañado de una buena explicación de parecida extensión a la del texto. Y en la página contigua hay una fotografía de página entera que ilustra gráficamente el texto escogido y explicado. Las fotografías han sido tomadas en los lugares originales, en Palestina e Israel.

Se trata de una introducción muy gráfica de la Biblia. Se debería llamar “La Biblia ilustrada”.

Jean Pierre Wyssenbach

PRIMAVESI Anne, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología. Feminismo. Cristianismo*, Herder, Barcelona 1995, pp. 384.

La ecología interviene activamente en este libro escrito por una mujer. Ella ve el mundo y lo juzga, por la crisis ecológica actual que lo afecta, camino de un Apocalipsis, del Día del Juicio. Por eso mismo se compromete por la conservación y regeneración de la vida que dé origen a un nuevo Génesis del mundo.

Anne Primavesi es feminista, teóloga u ecologista. Su sensibilidad femenina y su enfoque ecológico entran en juego combativamente en la interpretación de los textos bíblicos que trae a colación en su libro. La autora se propone una tarea positiva: "Trazar el esquema de un paradigma ecológico, un modelo contemporáneo para el pensamiento cristiano y las dependencias mutuas entre las cosas creadas. La tarea negativa es dirigir una crítica sistemática al paradigma jerárquico que domina tanto en el cristianismo como en la sociedad actual".

"La tarea positiva final consiste en una relectura de los capítulos 1-3 del Génesis a la luz de un paradigma ecológico. Esta lectura habrá de contrastarse con el punto de vista jerárquico dominante sobre la mujer y la Naturaleza" (p.18). El libro quiere ser "un acto teológico de fe en el futuro, fe en que el mundo y el cristianismo pueden regenerarse por el poder del espíritu que actúa desde el interior de la materia viva..." (p. 20).

La primera parte del libro (Un paradigma ecológico, pp. 25-105) se centra en las relaciones e intercambios que existen entre mujeres, hombres y mundo natural. En su segunda parte (Un paradigma cristiano, pp.109-195) trata de si los teólogos pueden o deben usar este mismo paradigma para interpretar el parentesco que existe entre la humanidad y el resto de la creación.

En el tercer capítulo (Ecofeminismo y cristianismo, pp. 199-266) el ecofeminismo desafía al cristianismo a responder positivamente a una crítica radical de su teología e instituciones. Pide la inclusión de imágenes femeninas y naturales en la tradición cristiana, aboga por el derecho de las mujeres a participar en la constitución de la tradición, cuestiona radicalmente el Canon de las Escrituras por su dependencia del paradigma jerárquico del cristianismo: "La Biblia y las interpretaciones de la misma provinieron de una Iglesia patriarcal, a la que le fue imposible integrar la contribución que las mujeres podrían haber aportado al canon. El dominio masculino permite esto... Apoyándose en éstas y otras cuestiones relacionadas, las ecofeministas

rechazan considerar como normativo para toda la humanidad este registro canónico de relación masculina con Dios y el mundo, centrado en un pequeño grupo de personas de una época y una cultura particulares” (p. 252). ¿Y estas concretas “ecofeministas” no son pequeño-grupo-personas-de-una-época-y-cultura-particulares? ¿Nace un nuevo absolutismo, destructor desde la base de todo lo establecido? ¿No hay nada de parcialidad, de fanatismo, de tergiversación malintencionada, de inmensa ingenuidad, en las páginas de este libro? ¿Todo ha de voltearse “patas arriba” y todo ha de danzar al son que en adelante manden la ecología y el feminismo (¡perdonen algunas mujeres ecologistas!)? ¿Hasta cuándo? La ecología, ¿tiene en cuenta a los pobres?

Para abordar el libro hay que tener paciencia, comprensión, y “tragarse saliva”. ¿Lo diré por complejo machista? Compruébalo tú mismo.

Félix Moracho

NAVARRO PUERTO Mercedes, *Los libros de Josué, Jueces y Rut. Guía espiritual del Antiguo Testamento*, Herder-Ciudad Nueva, Barcelona-Madrid 1995, pp. 170.

El libro de Josué, como el resto de la obra histórica deuteronomista, parte de la visión retrospectiva del sentir de un pueblo que necesita recuperarse del golpe que le ha supuesto el exilio babilónico. Dolor y esperanza se aúnan como doble lente desde la que recuperar el pasado. Es un pueblo en plena crisis de identidad. Por eso es fundamental volver a las raíces y encontrarse con los propios orígenes.

El estilo arroja una perspectiva de tragedia. Las cosas han sido así no por azar, sino debido al pecado intermitente del pueblo. Este pueblo es responsable de esta historia. Su final estaba anunciado no por un destino ciego, sino por la actitud rebelde ante Dios y su alianza. Es el pueblo el que ha creado su futuro y ha perdido el hilo conductor de su historia que es Dios: por eso mira hacia atrás en un primer momento de autorecuperación.

Pero el exilio también hace que ese pueblo mire hacia adelante y lea la historia pasada en clave de conversión. Nada está perdido para siempre, recuperar la historia es encontrarse con los propios orígenes, allí donde es palpable la fidelidad divina, la alianza de amor. Es encontrarse con el Dios que perdona y es misericordia. De ese modo retomar la historia es optar por el cambio, por la posibilidad y la confianza basadas en ese descubrimiento de Yahvé palabra. Si algo debe motivar la conversión no es el sentimiento de

culpa, aunque actúe como trampolín, sino el encuentro gratuito con el amor de Dios que sana las heridas, enjuga las lágrimas y anima el futuro con su renovado cariño.

Cuando los cristianos y cristianas de nuestro siglo leemos este libro, estamos leyendo también nuestras raíces: los personajes son personajes humanos, ambiguos, complejos, como nosotros mismos. Nuestra historia se sigue escribiendo en la clave de violencia, conquista. Pero hoy, lo mismo que ayer, somos responsables del cuerpo de la historia y teniendo esto claro, es preciso añadir que a pesar de nuestro pecado Dios sigue estando misteriosamente presente. Tal vez, eso sí, necesitemos encontrar esas claves de historia de salvación con las que leer la intervención divina en el curso de los hechos y con las que alentar nuestra conversión y esperanza de futuro.

Este comentario pertenece a una serie que trata de profundizar en los aspectos fundamentales de estos tres libros, sin caer en análisis detallado de cada versículo. La autora, Mercedes Navarro Puerto, es Mercedaria de la Caridad, doctora en psicología y licenciada en ciencias bíblicas. Ejerce la profesión de psicoterapeuta y enseña Sagrada Escritura en la Pontificia Universidad de Salamanca y en el Instituto Teológico de Vida Consagrada de Madrid.

Especialmente las mujeres disfrutarán de esta perspectiva femenina, que ayuda a entender a Rut, Débora, Yael, Dalila, a la mujer levita, la maternidad de Dios. Es una buena introducción a estos tres interesantes libros de la Biblia.

Jean Pierre Wyszenbach

TEOLOGIA

THIELE Johannes, *Una tierra para el placer de vivir. La salvaguardia de la creación*, Herder, Barcelona 1994, pp. 169.

La naturaleza no nos necesita, pero ella sí es indispensable para nosotros. Queremos vivir, gozar de la vida. Y esto no será posible a la larga si no consideramos el carácter viviente de la tierra, lo indispensable que es ella para nuestro vivir gozoso y aun para el simple hecho de poder vivir.

El ¡optad por la vida! entraña el optad por la tierra, por la ecología, el caer en la cuenta de la responsabilidad del hombre en sus relaciones con la naturaleza no humana. Trastornamos los procesos naturales, gastamos y

dilapidamos en peces, aves, árboles, plantas, agua, atmósfera, como si en el mercado de la tierra los depósitos almacenados fueran inagotables. Dios quiere un mundo que vaya siendo “bueno” para todos sus hijos. Pero Dios quiere sacar adelante ese proyecto con la intervención de los hombres. Y estamos obligados, como objetivos capitales, a la eliminación, reducción y evitación de los daños y peligros para las bases naturales de la vida.

El autor nos invita a ver con ojos nuevos nuestro mundo: la santidad de la tierra, su sacramentalidad, a conservar la creación para tener, no ya el placer, sino aun la posibilidad de vivir en un entorno equilibrado e integral. En esta tierra el hombre es el único sujeto de responsabilidad moral, pero en una doble dimensión: comprometido a la vez en el bien no sólo del hombre sino también de sus co-criaturas.

Este libro, una “pequeña teología” dice el autor, “pretende también interpretar la creación en un sentido individual, como renovación de nuestra alma y de nuestros sentidos” (p.11), y quiere ser un “clamor por una cultura de la solidaridad, que es lo que más falta en nuestras Iglesias y en las comunidades cristianas. Falta una oposición abierta a las tentadoras ofertas de la sociedad del bienestar, que ofrece el privilegio de una vida aparentemente asegurada: canjear la vida solidaria por la moneda fuerte del consumo y de la banalidad de un funcionar sin dolor y sin dicha” (p.13). El nuevo cielo y la nueva tierra, que ya empieza aquí, no lo tendremos sin unos nuevos ojos, una nueva comunidad y una nueva vida que lo vayan haciendo posible.

Félix Moracho

MARDONES José María, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1996, pp. 237.

La secularización no ha podido con la religión. La religión no desaparece. Se multiplica la pluralidad religiosa. La religiosidad aumenta y también cambia de configuración, dentro y fuera del cristianismo.

En una primera parte el autor, desde su perspectiva, describe cuatro tendencias más notorias de la religiosidad en nuestro tiempo: síntomas de cierta mayor des-institucionalización y flexibilidad dogmática en el catolicismo; como contra-reacción se acentúa el dogmatismo e integrista; la ‘New Age’ con su misticismo difuso, esotérico y ecléctico se extiende directa o indirectamente y se difunde cierta secularidad sagrada del cuerpo, la naturaleza, la política, el deporte o la música: “fenómenos sociales que se

ritualizan y que presentan mitologías, exaltaciones y sacralizaciones camufladas” (p. 35).

Luego advierte sus diferencias y afinidades con respecto a la religiosidad cristiana, tratando de descubrir lo que se nos dice a los cristianos con la búsqueda por caminos de nueva sensibilidad religiosa: ¿qué podemos y debemos aprender de esas religiosidades?, ¿qué es lo propio de la experiencia cristiana de lo sagrado? Nuestra tradición bíblica nos dice que lo sagrado está sometido a una cierta evolución.

Termina (pp. 203-228) preguntándose: ¿qué puede aprender el cristianismo, sin perder su identidad, de la nueva sensibilidad religiosa postmoderna?, ¿qué mantener y asumir de la modernidad?, ¿qué aprender del fundamentalismo?, para presentar cinco rasgos fundamentales de un modelo de cristianismo que parecen surgir de toda esta confrontación.

Un libro que nos ayudará a ver con claridad el cristianismo que queremos y necesitamos para hoy y para mañana.

Félix Moracho

MORAL

BAUDOIN J.L.-BLONDEAU D., *La ética ante la muerte y el derecho a morir*, Herder, Barcelona 1995, pp. 134.

Baudouin, especialista en bioética, es juez en el Tribunal de apelación de Quebec desde 1989. Blondeau es doctora en filosofía y profesora de bioética en la Universidad de Laval de Quebec. Los autores ofrecen un análisis sociológico, filosófico y científico que reubica el problema de la muerte en un equilibrio social entre ciencia y cultura. Se dirigen no sólo a profesionales de la medicina y del derecho, sino a todas las personas que desean clarificar sus ideas ante las manipulaciones de la opinión pública en torno a la muerte.

Los problemas planteados en este libro son diarios en el acontecer humano hoy. La actual ambición científica (¿sólo?) ha falseado las actitudes ante la finitud de la vida, privando al individuo no sólo de su libertad de decisión, sino incluso de la posibilidad de asumir el sentido profundo y metafísico de la muerte. La autonomía de la persona comporta el derecho subjetivo de autodeterminación. Este derecho obliga al personal médico a interrumpir o no iniciar un tratamiento, si ésa es la voluntad del enfermo. Los autores puntualizan: “El derecho a no ser tratado es pues un derecho a la no

intervención, pero no aún un derecho a la muerte. Es un derecho a dejar morir y no un derecho a hacer morir” (p.119). “La dicotomía entre tratamiento ‘ordinario’ y ‘extraordinario’ es obviamente artificial porque el valor atribuido a estos conceptos nunca es objetivo sino subjetivo... La administración de antibióticos a una persona víctima de una infección sólo es un tratamiento ‘ordinario’, usual, banal y clásico, cuando por lo demás esa persona esté sana. No lo es la administración de esos mismos antibióticos a un canceroso en fase terminal para frenar una neumonía y retrasar el desenlace unas horas o unos días. Salvo en casos de experimentación bioquímica, el tratamiento es por tanto ‘ordinario’ o ‘extraordinario’ sólo en función del paciente y sus circunstancias.... Por ello, no puede distinguirse entre ‘tratamientos’ y ‘cuidados’: el respeto por la autonomía de la persona justifica tanto la interrupción del respirador y la medicación con antibióticos como de la alimentación por sonda y la hidratación” (p.120).

“El derecho a morir de forma natural no es lo mismo que el derecho a morir... Toda política de eutanasia activa (incluso bajo control médico estricto) comporta necesariamente sus debilidades, abusos y caricaturas. Los errores son inevitables por muy perfeccionado que sea el sistema de control para evitarlos. La sociedad se pregunta entonces si puede permitirse tolerar un solo abuso en esta materia, cuando de ello depende una vida humana. Y éste no es el único peligro” (p.123).

Pero hay que leer todo el libro, sobre todo la “Conclusión” (pp. 117-128), caer en la cuenta de sus puntualizaciones y matices, para afrontar el considerable desafío de “devolver un sentido a la muerte en nuestra sociedad egoísta y hedonista de finales del siglo XX”. El libro termina así: “Devolver un sentido a la muerte, ‘rehumanizarla’, es apostar por el futuro. Es en todo caso el precio que la sociedad debe pagar cuanto antes para evitar los peligrosos excesos de una deriva ética hacia el reconocimiento de un derecho a la muerte que pueda justificar una política de eutanasia activa”.

Félix Moracho

SCHMIDBAUER Wolfgang, *¡Tú no me entiendes! La semántica de los sexos*, Herder, Barcelona 1994, pp. 239.

Con frecuencia la más bella relación de pareja termina con el mutuo reproche: “¡Tú no me entiendes!”. Y este no entenderse no se refiere al mundo de las ciencias y de la técnica, sino al mucho más importante, para su personal

y mutua felicidad o desgracia, de sus relaciones sentimentales. “En el anhelo de igualdad, de una relación ideal que excluya a todos los demás, de lealtad y de confianza, las mujeres se diferencian de los varones” (p. 12).

Hay un “lenguaje relacional”, utilizado preferentemente por las mujeres, y un “lenguaje objetivo”, que se refleja sobre todo en los ámbitos jurídico y técnico, dominados por el varón. “Los varones interpretan la oferta de ayuda como una humillación, cual prueba de un estado inferior, mientras que las mujeres de ordinario se avienen a ello de forma mucho más natural, ya que para ellas un ofrecimiento de ayuda contiene el deseo de una relación emocional” (p. 14).

Las parejas actuales tienen que elegir entre una oferta amplia de concepciones tradicionales, confesionales, emancipadas, nostálgicas, progresistas, feministas... para configurar su relación. La armonía que entraña el enamoramiento, ¿procede de la misma concepción de amor y vinculación? En las relaciones amorosas, importantísimas para la felicidad personal, “hombres y mujeres entienden cosas totalmente diferentes al hablar de amor, de deseo, de una buena relación, de desarrollo, de una separación correcta, de amistad y sexualidad...”. Autoras feministas hablan de “la incapacidad relacional y el egoísmo de los hombres...” (p. 16).

El autor, psicoanalista y terapeuta de parejas, expone en esta obra los motivos (las más de las veces inconscientes) por los que hombres y mujeres se hacen hoy día sufrir unos a otros con tanta frecuencia. Un libro que puede ayudar a hombres y mujeres a entenderse mejor a sí mismos y los hará más capaces de entender a su pareja.

Félix Moracho

AA.VV., *De cara al tercer milenio. Lecciones y desafíos*, Cristianisme i Justicia, Sal Terrae, Santander 1994, pp. 170.

Libro que recoge una buena parte de las ponencias presentadas en el ‘seminario abierto’ con el que “Cristianisme i Justicia”, institución de la Compañía de Jesús al ‘servicio de la fe y promoción de la justicia’, celebró en 1993 el 10º aniversario de su constitución oficial.

Las ponencias se centraron en las “lecciones de los años 80 y desafíos de los 90”, desarrollándose alrededor de tres ejes principales: socio-cultural, teológico y espiritual. Cada uno de estos bloques tiene dos partes: análisis del pasado reciente para sacar las principales lecciones del mismo, y retos para el

futuro a las puertas del tercer milenio.

No nos engañemos concentrados en que el desafío está en pensar y hablar correctamente de Dios. Ni siquiera en hacerlo de la manera más adecuada a la mentalidad de los hombres y mujeres de este final de siglo. Lo más crucial no está en 'encorsetar' a Dios en una 'doctrina', sino en el seguimiento histórico del camino de Jesús crucificado. Jesús creyó que el sufrimiento de los pobres era la congoja del Dios del Reino, su Padre, y que sólo el amor hecho solidaridad con ellos daba el verdadero conocimiento de esa Paternidad universal de Dios.

Libro interesante para que los cristianos estemos al día, abramos los ojos, y no lleguemos tarde, una vez más, a los cambios profundos que se producen en la vida y costumbres de los pueblos. Estos transforman la sociedad sin intervención de la comunidad cristiana, que tiene que quemar etapas porque llega tarde e improvisadamente.

Félix Moracho

HISTORIA

AA. VV., *Historia general de la Iglesia en América Latina, IV: Caribe*, Sígueme, Salamanca 1995, pp.443.

De la colección *Historia de la Iglesia en América latina* sale ahora el volumen dedicado al área del Caribe. Se presenta en forma unificada esta área que comprende Cuba, Santo Domingo, Haití y las otras islas caribeñas.

En los volúmenes que tratan de las otras áreas geográficas se habla casi exclusivamente de la Iglesia católica, pues ha habido una única evangelización, española o portuguesa. Ha resultado más difícil elaborar este volumen ya que en el Caribe intervinieron españoles, franceses, ingleses, holandeses y norteamericanos, esto se refleja en una diversidad de creencias. En este volumen además de la Iglesia católica se habla de la confesión anglicana, luterana y de distintos grupos evangélicos. No se olvida por otra parte el influjo de las creencias indígenas y africanas.

Novedosas son las páginas consagradas al problema de la esclavitud y la postura de las diversas iglesias frente a ella. Interesante también es la presentación de la actuación de las Iglesias frente a las dictaduras: Duvalier, Trujillo... y frente al gobierno de Castro en Cuba. La presentación se hace en

la perspectiva de la Teología de la Liberación. Muchos capítulos de la historia del pasado iluminan situaciones del presente y ojalá ayuden a proyectar el futuro de esos países.

Corrado Pastore

MERINO Amador (Ed.), *Don Bosco: 100 años en Venezuela*, Editorial Arte, Caracas 1995, pp. 312.

Con motivo de la Celebración de los 100 años de la presencia de los Salesianos en Venezuela se elaboró este volumen conmemorativo. En él podemos encontrar logradas presentaciones del Fundador y de la Virgen de Don Bosco: María Auxiliadora.

Los orígenes de la presencia centenaria son recogidos en dos capítulos: "Abrieron surcos y echaron semillas" (43-56), "Los Salesianos en Venezuela: primeras fundaciones" (57-75). Se pasa después en reseña los distintos ámbitos de trabajo en estos cien años: la Escuela Salesiana: colegios (77-91), escuelas técnicas, agrícolas y centros de capacitación para el trabajo (93-103); las parroquias (105-120); la presencia entre los indígenas (131-146); la pastoral juvenil y el asociacionismo (233-247); la comunicación social (189-200); pastoral vocacional e institutos de formación (159-188).

El Banco Provincial ha patrocinado este volumen conmemorativo que se presenta con una muy elegante presentación, ofrece más de 800 ilustraciones entre fotos del pasado y del presente. De mucho valor histórico algunas de ellas. Coordinador de la obra ha sido el P. Amador Merino.

Si mucho se ha hecho, mucho queda por hacer en el futuro. Los retos que a los Hijos de Don Bosco quedan al iniciar el segundo centenario de su presencia están plasmados en el Proyecto Educativo Pastoral (29-42). La situación del país y de los jóvenes retan a los Hijos de Don Bosco: son muchos miles los muchachos que han abandonado la educación formal, para dar una respuesta se propone el Proyecto "Juventud y Trabajo" con una red de Centros de capacitación; y al crecer el número de los niños de la calle se propone una "Red de Casas Don Bosco".

Este elegante volumen ofrece interesantes páginas del pasado, ilumina el presente y proyecta hacia el año 2000 la Congregación Salesiana en Venezuela.

Corrado Pastore